



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
 DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO
 INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS “LUIS VILLORO”
 PROGRAMA INSTITUCIONAL DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**EXPERIENCIA Y DISCURSO EN LA VUELTA DE SIGLO. LA CRÍTICA DE LA
 MODERNIDAD EN LA OBRA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA.**

Tesis que para obtener el grado de Doctor en Filosofía presenta:

HÉCTOR GARCÍA CORNEJO

Asesor de tesis:

DR. OLIVER KOZLAREK

Comité tutorial:

DR. JOSÉ JAIME VIEYRA GARCÍA

DR. MIGUEL ÁNGEL URREGO ARDILA

MORELIA, MICHOACÁN DE OCAMPO., MÉXICO. ENERO DE 2018

Dedico esta tesis a todos los auténticos maestros que he tenido en el transcurso de mi vida escolar; especialmente a J. y a C.

Agradecimientos.

Quiero agradecer de manera muy especial a CONACYT por la beca otorgada (número 552339) para la realización de mis estudios de doctorado; esta tesis que ahora presento es el producto de la investigación requerida para la obtención del grado y tuvo su sede en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Agradezco, en primer lugar, a cada uno de los que participaron con su apoyo administrativo, especial mención merece en este rubro, la del Dr. Federico Marulanda Rey y la de Ana Lilia Sánchez Prado.

Hago patente un agradecimiento particularmente especial al Dr. Oliver Kozlarek director de esta tesis, quien gentilmente accedió a acompañarme durante su desarrollo; fueron invaluable sus consejos y orientación proporcionados siempre en forma atinente.

Especial atención merece el comité tutorial el Dr. Jaime Vieyra García y el Dr. Miguel Ángel Urrego Ardila por sus críticas y señalamientos siempre muy significativos, y por compartir su inestimable experiencia como investigadores; les quedo profundamente agradecido.

Al Dr. José Alfonso Villa Sánchez por compartir su valioso tiempo y sus consejos siempre alentadores, especialmente apreciables en los momentos de mayor incertidumbre, tuvo igualmente, una inestimable participación. Por su parte, el Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián merece una particular mención por su apoyo para la realización del Coloquio sobre Bolívar Echeverría en 2015.

Por último, quisiera agradecer de manera muy especial la orientación siempre acertada e iluminadora de los Drs., Aureliano Ortega Esquivel, Carlos Oliva Mendoza, Jorge Veraza Urtuzuástegui y Javier Sigüenza Reyes, asimismo del Profesor y Editor David Moreno Soto.

Índice General

Resumen	1
Summary	2
I. Introducción General	3
Panorama General	7
II. Capítulo Uno. La especificidad del discurso crítico de Bolívar Echeverría	
Introducción	24
Sección Uno. Forma y función del discurso	
2.1 Primera parte. El conjunto de reglas del discurso crítico. El orden de las	
<i>Tesis sobre Feuerbach</i> como plataforma teórico/metodológica	32
La definición del discurso teórico sobre la revolución y sus reglas	34
2.2 Segunda parte. Ideología y dominación	
Posibilidades del discurso crítico frente al discurso dominante	50
Las condiciones del dominio ideológico	53
Las posibilidades de romper el dominio ideológico	59
La ideología, su crítica en BE	62
Sección Dos. Los Principios teóricos	
2.3 Principios teóricos generales del pensamiento de BE	66
2.3.1 La Forma Natural de la Reproducción Social	69
2.3.2 La contradicción valor / valor de uso	86
La contradicción entre el valor y el valor de uso en <i>El capital</i> de Marx	96
2.3.3 Reproducción social y semiosis discursiva	102
III. Capítulo Dos. La modernidad y el capitalismo desde el discurso <i>crítico</i> de BE	
3.1 Primera parte. La teoría de la Modernidad	114
El proceso de la definición crítica de Modernidad	

A. Lo moderno es lo nuevo, sí, pero cómo	115
B. Las revoluciones tecnológicas como elemento central de modernidad sociocultural	117
C. La modernidad, el capitalismo y Europa; cómo es que la modalidad capitalista respondió al desafío de la revolución tecnológica “secuestrando” la modernidad	121
D. La distinción entre la <i>esencia</i> de la modernidad y la modernidad realmente existente	123
2.3 Segunda Parte. La Modernidad subsumida por la modalidad capitalista	131
BE y el problema de la modernidad y el capitalismo	132
Grupo Uno de las 15 tesis	136
Tesis 1. La economía como la clave de la modernidad	136
a) La humanidad de la <i>rareté</i>	138
b) La subsunción totalitaria de las fuerzas productivas	143
c) La renta de la tecnología	161
Tesis 2. Categorías para explicar la modernidad	170
Tesis 3. La comprensión marxiana de la modernidad	173
IV. Capítulo Tres. El discurso crítico de BE sobre la experiencia en la modernidad capitalista	
4.1 Primera Parte. <i>Corpus</i> ensayístico sobre la Modernidad capitalista. Introducción	177
4.1.2 La experiencia individual y colectiva. Grupo Dos de las “15 tesis sobre Modernidad y capitalismo”. Primera parte. Aspectos generales	184
Clasificación de los momentos discursivos en el Grupo Dos de las tesis	185
Los cinco frentes de lucha <i>discursiva</i>	186
4.2 Segunda Parte. El ethos histórico de la modernidad capitalista	206

4.2.1 Reconstrucción de la teoría del <i>ethos</i> histórico de la modernidad capitalista.	
Primera Fase. El sistema elemental del <i>ethos</i> moderno en la tesis 7 de “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)”.	208
Segunda Fase. El sistema elemental del <i>ethos</i> en <i>La modernidad de lo barroco</i>	212
Reconstrucción general del concepto de <i>ethos</i> histórico	219
<i>Ethos</i> barroco y definición de la cultura	229
Historia general e historia y definición de la cultura.	230
4.3 Tercera Parte. El problema de la revolución	242
El proceso de la teoría de la revolución en BE	245
Primera Fase	248
Primer concepto provisional	250
Fase Dos	256
Segundo concepto provisional	265
Fase Tres	265
Tercer concepto provisional	273
V. Capítulo Cuatro. Discusión sobre el valor teórico del discurso de Echeverría	276
1. Sobre la especificidad del discurso crítico de Bolívar Echeverría	
A. La normatividad de las <i>Tesis ad Feuerbach</i>	277
B. Ideología y dominación. La función del discurso crítico	282
Primera definición de discurso crítico	284
2. Sobre los principios teóricos generales del discurso marxoecheverriano	
A. La forma natural de la reproducción	285
B. La contradicción del objeto mercantil	290
C. Reproducción social y semiosis discursiva	297

Segunda definición del discurso crítico marxoecheverriano	300
3. La Modernidad	
A. Modernidad no es sinónimo de capitalismo	302
Elementos para la definición de modernidad	308
Definición crítica de la modernidad	312
B. Modernidad y Capitalismo. La Tesis 1	314
La humanidad de la <i>rareté</i>	318
Subsunición totalitaria	328
La renta de la tecnología	333
La Tesis 2. Fundamento. Esencia y figuras de la modernidad	338
La Tesis 3. Las categorías de Marx	340
4. El sistema del ethos histórico de la modernidad capitalista	343
5. El concepto de cultura	348
6. Sobre la teoría de la revolución	350
7. Epílogo	364
VI. Bibliografía	
1. Referencial	369
2. Obras citadas por BE	380

Experiencia y discurso en la vuelta de siglo

La crítica de la modernidad en la obra de

Bolívar Echeverría.

Resumen

Nuestro *problema* es la especificidad del discurso de Bolívar Echeverría, si es que puede afirmarse que se ciñe en su totalidad a la *crítica* de la *economía política* de Karl Marx; esto es doblemente *relevante*, porque apunta a su atingencia para la comprensión de la crisis que corroe la vida tanto individual como colectiva del último medio siglo y porque si esa es su especificidad, entonces, toda intervención discursiva que pretenda tomarlo como su emplazamiento argumentativo tiene la obligación de ajustarse a su normativa, funciones y principios filosóficos. Las *vías* que hemos tomado para su tratamiento son: arrancamos de que Echeverría hace una explicitación sistemática de la fundación del discurso marxiano al presentar un ordenamiento de las *Tesis ad Feuerbach* de Marx y al llamar la atención sobre su función peculiar; enseguida, después de reconstruir y explorar sus principales conceptos filosóficos pasamos a ponderarlos, sugiriendo su alcance y sus aspectos pendientes. Veremos que su vigencia queda demostrada por la persistencia de su objeto, *i. e.*, la modalidad de estructuración social capitalista. Algunos de sus problemas son: el significado de libertad que se presume ínsito en la Forma natural de la reproducción y que no termina de concretarse; respecto de la contradicción del objeto mercantil, al fincarse su explicación “última” en la escasez como experiencia fundante de la existencia, no puede dejar de permanecer en la perplejidad el que se haya producido la cristalización de una dimensión práctica de inhumanidad *en el hombre de la escasez*; respecto del concepto de semiosis y reproducción, si la subcodificación capitalista llena y termina por dominar la vida individual y colectiva, ¿de dónde se podría obtener el *plus* que llevaría a un cifrar/descifrar que finalmente escape a esa totalización, pero no sólo en el ámbito propiamente discursivo? Entre las aportaciones más originales de BE están las teorías de la renta de la tecnología y el cuádruple ethos histórico; en la primera, subsiste el problema de cómo reconvertir una densidad peyorativa cristalizada en la técnica debido a la subsunción capitalista; el problema del concepto de ethos histórico es que, siendo un comportamiento espontáneo, parece quedar al margen del discurso crítico que requiere de un comportamiento reflexivo antisistémico permanente. Pudimos confirmar nuestra hipótesis de lectura del discurso de BE, *i. e.*, toda su intervención está constituida bajo la normatividad y la función del *discurso crítico de Marx*, las que desde luego, sufren un proceso de desarrollo.

Palabras clave: Bolívar Echeverría, Marx, crítica, comunismo, capitalismo.

Experience and Discourse at the Turn of the Century.

The Critique of Modernity in the Work of

Bolívar Echeverría

Summary.

In this Thesis the problema is the Bolívar Echeverría's discourse specificity, if could be insured that It is completely framed under the Karl Marx' Critique of the Political Economy; this is doubly relevant, because It shows Its attainability for the understanding of the crisis that corrodes the individual and collective life of the last half century and because if that is Their specificity, then, any discursive intervention that intends to take It as Its argumentative location has the obligation to conform to Its normative, functions and philosophical principles. The paths we have taken for Its treatment are: We begin by considering that Echeverría makes explicit the foundation of Marxian discourse, both in presenting an ordering of Marx's *Theses ad Feuerbach* and in drawing attention to Its peculiar function; then, after reconstructing and exploring Their main philosophical concepts, We begin to ponder Them by suggesting Their scope and Their outstanding aspects. We will see that Its validity is demonstrated by the persistence of Its object, *i. e.*, the modality of Capitalist social structuring. Some of Its problems are the meaning of freedom which is presumed to be in the Natural Form of Reproduction and which does not finish concretely; in regard to the Contradiction of the Mercantile Object, in Its final "explanation" of Scarcity as the founding experience of existence, the crystallization of a practical dimension of inhumanity in the Man of Scarcity can not fail to remain in perplexity; with respect to the concept of Semiosis and Reproduction, if Capitalist subcoding fills and ends up dominating individual and collective life, where could one obtain the *plus* that would lead to an encryption/decoding that finally escapes from Its totalization, but not only in domain properly discursive? Among the most original contributions of BE are the theories of the Income of Technology and the Quadruple Historical Ethos; in the first, there remains the problem of how to reconvert a pejorative density crystallized in the technique due to the Capitalist subsumption; the problem of the concept of Historical Ethos is that, being a spontaneous behavior, It seems to remain outside the Critical discourse that requires a permanent antisystemic reflexive behavior. We were able to confirm our hypothesis of reading BE's discourse, *i. e.*, all His intervention is constituted under the normativity and the function of Marx's Critical Discourse, which, of course, undergo a developmental process.

Key words: Bolívar Echeverría, Marx, criticism, communism, capitalism.

El discurso contemporáneo sólo puede ser radical si acepta la “encomienda del pensar” que viene de esta “peligrosa inminencia”: “el fin del Hombre”.

Bolívar Echeverría

Introducción General

Una modalidad de experiencia individual y colectiva se encuentra dominando el mundo y la vida de los últimos doscientos años, una experiencia que sería resultado de un solo y originario hecho contradictorio, a saber, el *hecho capitalista*; desde su origen este hecho habría sido tan influyente que terminaría llenando todos los ámbitos y niveles de existencia, del que resultarían diversos comportamientos y ante el que se tomarían diversas actitudes; básicamente estos comportamientos y actitudes pueden ser reducidos a dos, se le rechaza o se le acepta; se trataría de dos posiciones que se expresan en dos niveles, extradiscursivo y discursivo; de tal manera, que haya una discursividad es lo que nos puede proporcionar la pauta para comprender y explicar esta situación sobre la experiencia; o sea, que por lo menos dos tipos de discurso intentan dar cuenta de ella y, por ese lado, es que puede ser acometido este enunciado problemático, esto es, ¿qué es esta experiencia que estaría determinada por un eje estructurante que la totaliza, pero que es rechazada por ser considerada insoportable o aceptada por ser tomada como lo mejor que se pudo concretizar?

Lo primero que cabe decir sobre estas dos posiciones, ante ese hecho, es que aceptarlo significa que la vida es bella, plena, segura; rechazarlo significa, por su lado, que la vida es horrible, insoportable, precaria; enseguida, que la aceptación del susodicho hecho es suscrito por un número casi irrisorio de seres humanos, si no fuera por la gravedad del problema, y que el rechazo se da cuando la contradicción estalla en nuestras propias manos, lo cual, se ha convertido en la regla para casi la mayoría de la humanidad de hoy día. Desde luego, esta

generalidad tiene sus particularidades que la tornan compleja y nos pueden llevar a explicaciones no exentas de discusión. En lo que viene a continuación, nos ocuparemos de este conjunto de problemas, cuya relevancia se encuentra, precisamente, en que lo insoportable de la experiencia ante el hecho capitalista afecta, ya considerándolo en otros términos, a la totalidad de los seres humanos, como dijimos, de por lo menos los dos últimos siglos, pero también, a la naturaleza, reducida a simple recurso explotable y en vías de su devastación total.

Hablar de “el hecho capitalista” significa, de entrada, tomar una posición discursiva, ya que *capitalismo* es una categoría que pertenece al discurso marxiano y es necesario justificar su uso, pero ocurre que su utilización remite no sólo al discurso de Marx, sino también, al de Bolívar Echeverría, a quien precisamente seguimos en esta investigación; nos ha parecido que el discurso de Echeverría cumple ciertas condiciones para el abordaje de dicha problemática, como el ser lo suficiente antisistémico y riguroso en su tratamiento; este pensador se sitúa él mismo como teórico comunista, lo que significa que trabaja un tipo de pensamiento que busca una adecuada teorización para la salida del sistema capitalista; por lo tanto, es la *vía* que sugerimos para presentar una solución al conjunto problemático que nos ocupa y, por lo cual, procederemos a trabajar su discurso en un tipo de reconstrucción sistemática que comprende tres fases, a saber, exponer sus conceptos principales, sugerir cómo se constituyó teóricamente en diversas discusiones y proponer una evaluación de su operatividad.

Quizás, lo que conviene enseguida sea una breve descripción de la contradicción nuclear mencionada al inicio; según ese discurso los objetos, bienes, cosas, instituciones, mundos sociales/históricos producidos llevan una suerte de impronta impuesta por el régimen de reproducción capitalista; ello debido a que toda reproducción de la sociedad *dona* una forma específica a las cosas que produce y consume, lo que en el caso de la reproducción capitalista significa una impronta que refleja o expresa la subordinación de la Forma natural de la

reproducción; con otras palabras, expresa la contradicción que esta subordinación significa, ya que el régimen capitalista no produce para el consumo, sino para la valorización; contradicción que debe operar para la consecución de sus fines y que se origina por el tratamiento de la fuerza social de trabajo como mercancía simple, lo que a su vez, le permite la extracción de plusvalor, un valor no pagado a los obreros en su calidad de mercancías generadoras de valor; dicha extracción de plusvalor en el mediano plazo origina la acumulación de capital y el traslado de este par de contradicciones, la producción para la valorización y la compra de fuerza trabajo como mercancía simple, a sus productos finales. Las mercancías, sus productos por excelencia son pues, aquellos en los cuales, pueden ser reconocidas, experimentadas y estudiadas las contradicciones susodichas.

Echeverría constituye, a partir de Marx y las discusiones sobre su obra, todo un discurso filosófico para intervenir en esa otra discusión sobre el mecanismo de la vida, la experiencia individual y la colectiva, el cual, va desde fundar una modalidad discursiva con sus reglas de composición y sus funciones peculiares, a dejar asentados una serie de principios teórico/argumentativos, y llegando hasta adelantar diversas sugerencias explicativas sobre la modernidad, el capitalismo y varios de sus comportamientos más significativos. Pensamos que a lo largo de toda “su intervención”, como solía referirse a su propio trabajo filosófico, Echeverría se ciñe a esta lógica discursiva, desde luego, su definición va encontrando ciertos matices debido al tipo de materia con la que trata, que es la historicidad; veremos que se pueden encontrar varias definiciones de *discurso crítico* constituidas sobre un emplazamiento, el cual, es el problema más significativo de toda esta intervención y que es la teoría sobre la salida del sistema capitalista de reproducción. Precisamente esta es nuestra hipótesis de lectura de su obra, *que su discurso no se aparta de este aparato crítico*, en este punto específico la relevancia está en que hay quienes suponen lo contrario, que habría dado un “giro cultural” abandonando su posición marxiana; no

hubo tal cosa, más bien, su discurso se enriqueció y se tornó más complejo al incorporar –o reincorporar- otros campos teóricos; lo cual, no debe extrañarnos, pues de algún modo es el reverso de la índole totalitaria del discurso apologista y legitimador del sistema capitalista al que se propone combatir, esto es, que su contraparte tiende igualmente a la totalización, pero obviamente, desde su propio flanco. Al final de esta tesis podremos ver que quedó demostrada dicha hipótesis, también, que la forma más expedita de hacerlo estaba por la vía de la reconstrucción de su discurso específico sobre la revolución anticapitalista, sin embargo, preferimos hacerlo examinando previamente su argumentación general más significativa.

Algo decisivo es que la mercancía, aún de forma más patente que cualquier otro producto social, expresa en forma modélica la contradicción del valor de uso; contradicción que habría sido puesta en marcha por la subordinación de la Forma Natural de la reproducción social, la mercancía expresa la contradicción entre el valor de uso y su valorización capitalista, por el hecho de que ese proceso de valorización viene a mediar o se interpone entre ella y el consumo; es el *hecho capitalista* ejemplar, pero el que a su vez, expresa otro *hecho* igualmente contradictorio y más complejo, *i. e.*, la subsunción de la Forma Natural de la reproducción social por la forma capitalista; este par de contradicciones han encontrado su conformación y su consolidación a través de un modo, en el cual, se estructura la socialidad; hablamos de un complejo sistema de signos –con una base material resuelta ulteriormente en formas propiamente discursivas- que lo orientan, acompañan y determinan; este complejo sistema semiótico se ubica en todas las fases del proceso de auto/reproducción social, por lo cual, cada cosa producida, desde la más rústica y nimia, hasta la más sofisticada y compleja, pasando por el Estado, lleva esta impronta. Un grupo de preguntas nos colocan enseguida en la vía de nuestra investigación, ¿hay una salida de esta situación y a dónde nos conduce?, ¿es posible conocerla, qué debemos o podemos hacer ante ella, qué nos espera, aún más y desde una perspectiva filosófica, qué son la

humanidad y su civilización desde este sistema de vida, pero también, desde el discurso que se le contrapone? En esta tesis trataremos de estas cuestiones, pero no con la promesa de su resolución, sino sólo de su problematización. Recurriremos así al *discurso crítico* de Bolívar Echeverría, el que parece ser lo suficientemente antisistémico como para acometer esta tarea consistente en buscar una respuesta al problema central de la vida moderna, *i. e.*, si hay la posibilidad y cómo puede ser esta, de salir de la figura capitalista. Echeverría termina oscilando, ante esta situación problemática descrita *in nuce*, entre el vértigo y la desesperación, y en medio de un peculiar *pesimismo activo*, veamos si podemos suscribir esta posición y cuál puede ser el rendimiento teórico y conceptual de sus propuestas, una vez que hayamos discernido cómo es que quedan construidas.

I. Panorama General. ¿Por qué Marx? Contingencia histórica del inicio en la obra de Bolívar Echeverría, cómo pueden ser entendidos sus planteamientos y cómo se insertan en un contexto histórico, teórico y crítico

Bolívar Echeverría (BE. 1941, Riobamba, Ecuador-2010, Cd., de México), optó por Marx como eje de constitución de su propio trabajo teórico, no sólo porque en lo general ofrecía a sus ojos una capacidad muy avanzada de teorizar la modernidad capitalista debido a que su pensamiento se constituye críticamente sobre las ideas científico/filosóficas más prestigiosas y dominantes hasta su propia época, sino porque ofrecía, al mismo tiempo en lo particular, la capacidad de dar cuenta de las crisis económicas y políticas del fin del siglo XX e inicio del XXI –de un modo riguroso, sin buscar darles la vuelta o justificarlas- y de presentar una posible salida de la crisis epocal que ya estaba encima a mediados de los 1960, años por los cuales, comienza su intervención filosófica en el contexto del movimiento antisistémico que dominó el mundo estudiantil de la época; movimiento que básicamente discutía los planteamientos comunistas,

particularmente enfocándose en la fuente original;¹ hablamos de una crisis histórica que tocaba lo económico, político, ecosistémico, psicológico, cultural, etc., y, por tanto, de una crisis intelectual; el panorama que BE pudo atestiguar fue una vida política y económica que, aunque llevó a un crecimiento social relativo, había sido y continuaba siendo, por otro lado, causa de una muy significativa ruina. Se puede decir que la experiencia cotidiana de la vida se configuró durante los dos últimos siglos en medio de una combinación esquizoide de “progreso y devastación”;² algunos de los hechos históricos que componían esta situación fueron, a mediados de los susodichos 1960, desde Alemania Occidental sale la fuerza aérea de EE. UU., a bombardear Vietnam, la URSS invade Praga, los totalitarismos ruso y norteamericano se reparten el mundo bajo la amenaza de una guerra final; América Latina se debate bajo el dominio letal de la nueva versión de la doctrina Monroe y luchando por establecer una vida democrática es presa de los EE. UU., lo que provoca la caída de la mayor parte de sus gobiernos y poblaciones bajo el poder de sangrientos regímenes militares apoyados por ese país. Esto puede ser lo más significativo del panorama *histórico* en que se emplaza el trabajo teórico de BE, para quien el pensamiento de Marx es la fuerza intelectual que con mayor rigor podía oponerse a ésta situación histórica y social, ya que su anticapitalismo es de raíz.

Casi desde el inicio de los trabajos de Marx sobre la filosofía, el problema agrario y el movimiento obrero, su pensamiento se erige como el momento teórico del movimiento de la revolución contra el capitalismo, es decir, del comunismo puesto en marcha por este mismo sistema denominado del libre mercado, pero como respuesta que va en contra y será, para BE, la gran perspectiva integradora de todo su discurso; al cual, *recoloca* fiel a su origen, en una

¹ Existen diversos estudios sobre esta parte de la biografía intelectual de BE, para una revisión menos general remitimos a Barreda, 2011: 19-64, Gandler, 2007: 88-138, Díaz Gordillo, 2011: 7-44, Tinajero, 2011: 9-33 y Losada, 2016: 1ss.

² Según expresión acuñada por Luis Arizmendi (2013: 52), la especificidad de la modernidad capitalista es la combinación esquizoide de progreso y devastación, *El capital* de Marx proporciona las claves para esta lectura.

perspectiva *totalizadora* de explicación global de la sociedad moderna capitalista presentada por primera vez por Karl Marx en 1843 –que había sido desvirtuada por diversas interpretaciones, comenzando por la de su yerno E. Bernstein-, pero al que sumará las discusiones más relevantes sobre su obra a lo largo del siglo XX; su lectura del marxismo en general y de *El Capital* en particular, se constituirá como parte de una lectura global del marxismo del siglo XX; éste es pues, el horizonte teórico *general* en el que lleva a cabo dicha lectura, la discusión con tres interpretaciones del marxismo, según ha considerado Luis Arizmendi, la *modular*, la *positivista* y la *historicista*.³ No obstante, siendo esto de significativa relevancia sólo lo trataremos cuando convenga al propósito directo de esta tesis, esto es, en cuáles significados el marxismo es vigente y en cuáles no, dicho de otra forma, no nos proponemos la crítica directa y puntual de Marx, tampoco, si la comprensión de BE se ciñe *rigurosamente* a los textos de éste, sino cómo queda constituido su discurso y cuál es su alcance; desde luego, cuando sea necesario, acudiremos a dicha fuente.⁴

Pero detengámonos un momento en esta idea de Arizmendi, comenta que la intervención de BE se inserta en el contexto muy general de las discusiones sobre el comunismo y el marxismo, las que clasifica en dos grandes grupos, las que pretenden refutarlo o corregirlo, pero que lo hacen tomando la idea del *progreso* –el mito del progreso- como su bandera principal y aquellos que se conducen críticamente respecto de esta idea mítica; del primer grupo destacan las tres lecturas mencionadas de *El capital*, la *modular* (construida por R. Hilferding en *El capital financiero*; Arizmendi, 2013: 1:02:06), según la cual, habría un anti/Marx en el Libro II de *El Capital*, donde se terminaría señalando que el capitalismo sólo puede funcionar en equilibrio,

³ “Tres lecturas que se pueden considerar integradas en el mito del progreso y que, por ello, declaran vencida la crítica de Marx”. (Cfr., Arizmendi, 2013: 1:01:57ss.).

⁴ El problema sobre las fuentes del discurso de Echeverría es bastante complejo, pues buscó “recuperar todo el pensamiento social que lo antecedió y prolongarlo para explicar la realidad”. (Aguirre, 2013: 25:40).

“proporciona la prueba del equilibrio general del capitalismo”, por lo cual, las crisis, que pasaron de periódicas a permanentes, o no existen realmente o son parte de un equilibrio de fondo; para BE, siguiendo a Marx/Engels, el estado de crisis en el capitalismo se convierte en parte de su propia estructura y desarrollo, “en esto consiste la gran aportación de Echeverría y posiciona esta idea como la clave de su lectura de la crítica de la economía política”. (Cfr., Arizmendi, *Ib.*: 1:04:08);⁵ contra el *positivismo* BE discute que *El capital* de Marx no es un estudio de caso que sólo lea el capitalismo o la economía del siglo XIX, ya que la mundialización del capitalismo es inmanente a ese régimen de reproducción social, de modo, que su planteamiento sobre una “desmundialización” del concepto de capitalismo es un despropósito, de hecho, la acumulación de corte mundial es una de sus categorías centrales; asimismo, Echeverría discute a favor de la operatividad de la categoría misma de *capitalismo*, cuya realidad histórica es demostrada por Marx en *El capital* a través de las teorías de la enajenación y la fetichización; por último, contra el *historicismo* BE discute su planteamiento sobre que habría en Marx una *episteme* que corresponde exclusivamente al siglo XIX, por lo que *El capital* sólo puede explicar ese siglo y que, en conclusión, la ley de acumulación sólo vale para ese siglo, “como le gustaba decir a Foucault.” (Arizmendi, *Ib.*: 1:07:58); contra los planeamientos historicistas habría que desarrollar la ley de acumulación para que explique los siglos XX y XXI. En conclusión, estas tres lecturas son el punto más significativo de la discusión y la lectura que hizo Echeverría de *El capital* de Marx, a las que juzgó más relevantes, tanto por la influencia que representaron, como por sus consecuencias respecto de la capacidad crítica de esta obra y su autor, y a las que Arizmendi clasifica como el grupo de lecturas que, bajo la aceptación del mito del progreso, se rindieron a la revocación de dicha obra de Marx; respecto del otro grupo de interpretaciones, las

⁵ Como se puede ver aquí salta ya el problema de las fuentes, pues el Tomo II de *El capital* fue redactado por los marxólogos, aunque sobre notas del propio Marx.

de corte crítico que “no se rindieron al mito del progreso” y con las cuales Echeverría entra también en discusión, tenemos el caso de su polémica con G. Markus, en la cual, le demuestra que la contradicción que nuclea el estudio de *El capital* no es la que se da entre fuerzas productivas y relaciones de producción, lo que según Markus expresaría que *El capital* es aún presa del mito del progreso, sino la contradicción valor/valor de uso del objeto mercantil. (Arizmendi, *Ib.*: 1:13:00ss.). Si bien este es el contexto teórico *general* en que se configura la intervención de BE veremos en su momento, cuando tratemos de cada concepto y en la medida en que lo permita el propio texto de Echeverría, el marco de discusión de forma particular. Este es brevemente el contexto en que se constituye la lectura que BE hace del marxianismo en lo general y de *El capital* en lo particular. (Cfr., Arizmendi, *Ib.*: 6).

Para entrar a la discusión sobre *El capital* y el texto general de Marx el filósofo B. Echeverría se da a la tarea de reconstruir sistemáticamente su procedimiento argumentativo a lo largo de 15 años, al tiempo que recupera los intentos de los marxistas por explicarlo. Lo relevante de su incorporación al movimiento estudiantil antisistémico, en su versión alemana de fines de los 1960, radica en que mantenía una fuerte filiación con un marxismo abierto, no ortodoxo, intentando una interpretación con diversas perspectivas, fuera de la soviética y acudiendo a la fuente misma en sus ediciones originales; este dato es relevante porque indica una lectura que puede apegarse al significado textual e interpretar sin el velo de las lecturas distorsionadas; la tarea consiste en una lectura que recoja los estudios del marxismo y los presente con mayor claridad, de modo, que esta teoría pueda efectivamente echar luz sobre las diversas contradicciones de la vida moderna capitalista.

BE habría considerado que para comprender esta coyuntura histórica (la lucha por la liberación de los pueblos y la entrada del capitalismo en un proceso de crisis permanente, que comienza hacia 1971 –cero crecimiento, altos niveles de inflación, producción a la baja e

insuficiente, la necesidad de provocar devastaciones artificiales y selectivas para atemperar la crisis y permitir el sostenimiento del sistema), se necesitaba de una teoría con una perspectiva de fondo, una de alcance civilizatorio, ya que ese sistema de vida y de socialidad es, más que un modo de producción, un modo de civilización. Es por este año que comienza su lectura sistemática y rigurosa de *El capital*, y de todo el texto marxiano, pero al que había que sacar de su situación de detención operada por la historia realmente existente, por la crisis de las ciencias sociales y por la tríada comunismo-izquierda-marxismo;⁶ el punto general de inicio de la intervención de Echeverría se da a partir de su lectura del existencialismo (de Sartre), de la metafísica heideggeriana (de la cual no nos ocuparemos en lo particular) y por la convergencia dicha de *El Capital* con las crisis económicas.

Pero en lo que se refiere a la lectura de Marx por parte de Echeverría, no sólo tiene como eje central *El Capital*, sino que es llevado a cabo como una lectura crítica de los diversos momentos prácticos o políticos y arranca de la primera crisis del texto de Marx ocurrida a fines del siglo XIX.⁷ Se trata de una relectura crítica de los 3 tomos de *El Capital*, para responder además de lo ya dicho, por los posibles caminos de la revolución comunista en América Latina, su primer trabajo en este sentido fue escrito poco después del asesinato de Ernesto “Ché” Guevara, quien a contracorriente del marxismo soviético propuso la teoría de los “focos guerrilleros”.⁸ Otro interlocutor relevante en esta misma discusión fue el autor de la teoría de la dependencia.⁹

⁶ Hoy podemos constatar que parte de esa historia se compone por el proyecto de la Agencia Central de Investigación (CIA por sus siglas en inglés), para acabar con el pensamiento de izquierda, ver *Op., cit.*, en Bibliografía.

⁷ Se puede decir que ya en vida de Marx sus puntos de vista entran en crisis y no sólo por su propia autocrítica, lo cual, se puede corroborar con los cuestionamientos que Vera Sazúlich le presentó sobre una revolución comunista que no pase antes por el capitalismo. Cfr., Marx, *Correspondencia, Op., cit.*

⁸ Echeverría, 1967: 25-32.

⁹ Ver, Marini, 1991. El papel de Marini en la intervención de Echeverría está aún por ser aclarado y es L. Arizmendi de quien se espera esto.

BE presenta el esquema del argumento general de *El capital* en su libro *El discurso crítico de Marx*,¹⁰ no obstante la centralidad de esta obra, en este libro interpreta y actualiza además, tanto las “Tesis sobre Feuerbach”, como la cuestión sobre la ideología, que apareció en el capítulo Uno “Concepción materialista de la historia”, del texto conocido como la *Ideología alemana*, los cuales, ocupan los dos primeros capítulos. Este libro representa la primera etapa en el trabajo teórico de BE llevado a cabo en la facultad de Economía de la UNAM, donde a pesar de las limitaciones impuestas por sus autoridades, insignes miembros del Partido Comunista Mexicano, logra llevar a cabo una lectura filosófica de *El Capital*; a fines de los 1970 terminará en esta Facultad su labor como docente e investigador trasladándose a la Facultad de Filosofía y Letras de la misma UNAM, donde continuará su trabajo desde la triple perspectiva, económica, cultural y política, imposible en aquella otra debido al carácter dogmático que sobre dicha obra privaba en ese entonces en ella.

Varios autores de la primera mitad del siglo XX llaman la atención sobre el tema del valor de uso en el discurso de Marx y se extrañan, algunos de ellos, de un tratamiento parcializado en comparación con el del valor valorizado. BE sigue esta indicación, pero al constatar en la historia del socialismo, más tarde denominado “real”, que su relación con el problema del desarrollo de las fuerzas productivas lo obscurece debido a su carácter realmente no revolucionario (éstas, ya claramente al servicio del totalitarismo capitalista y socialista, no había sido suficiente adecuarlas a la racionalidad de éste último), elige por estas razones históricas profundizar en el estudio de la forma natural de la reproducción, en la lógica y el mundo del valor de uso, en la reproducción social y la semiosis materialista y, por otro lado, en la caracterización global de la modernidad en general y de la modernidad capitalista en particular; esto último, porque toma forma una idea que resultará muy significativa, *i. e.*,

¹⁰ Echeverría, 1986, más tarde, lo hará desde una perspectiva un tanto distinta en su tesis de maestría.

modernidad no es sinónimo de capitalismo y porque, así las cosas, había que explicar su origen y sus modos prácticos de desarrollo para poder entender la coyuntura histórica de su época;¹¹ explicar la modernidad capitalista requería de explicar la modernidad en general, su definición, qué la ponía en marcha, sus especificidades históricas y, en consonancia con la Teoría crítica, sus posibilidades reprimidas; debido a esto es que su trabajo toma el sentido de una explicación y comprensión de alcance civilizatorio.¹²

Así, que se trataba a la postre, para BE, de enfrentar el capitalismo mundial desde el momento teórico de la revolución comunista, o sea, de desentrañar cuál podía ser su correlato para América Latina y, en general, para el denominado Tercer Mundo. De este modo, ¿desde qué horizonte era posible esta confrontación, una radicalmente anticapitalista? Antonio Aguirre Rojas nos ayuda a responder,

[...] desde el vasto mundo y desde la diversa lógica del valor de uso; desde la toma de partido por la forma natural frente a la forma valor; desde las figuras reales de la civilización y de la comunidad frente a la frágil y opresiva forma 'nación' del capitalismo; desde los códigos de la generación cotidiana real de las formas culturales frente a los parasitarios de la cultura capitalista dominante, y desde la reasunción de la sociedad 'política' intrínseca de las comunidades humanas frente a la perversión capitalista de lo 'político' y de la 'política'. (Aguirre, 2012: 37).

¹¹ BE toma la idea de que modernidad y capitalismo no son sinónimos del propio Marx, “de su distinción entre modo capitalista de reproducción social y sociedad burguesa moderna”, (Aguirre, 2013: 25:54ss.)

¹² La cuestión sobre la relevancia y el papel de la teoría del valor realmente es compleja y multimodal, al respecto, ver, Oliva, 2013: 105-128.

Respuesta que contiene casi por completo el programa filosófico de BE. Ya para la época de *Valor de uso y utopía*¹³ es clara la atención que dedicó a ese problema, la investigación de dicha forma de valor en relación con los problemas del desarrollo de las formas de autorreproducción social, de las fuerzas productivas y de su papel en la configuración de la contradicción central de la sociedad moderna capitalista.

La obra de BE es un “complejo y poderoso conjunto ensayístico” (cfr., Oliva, 2013: 106),¹⁴ en el cual, en la perspectiva del inicio de esta tesis destacan cinco trabajos, a saber, 1) “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, 2) *¿Qué es la modernidad?*, 3) Dos versiones de un ensayo, “La ‘forma natural’ de la reproducción social” y “‘El valor de uso’: ontología y semiótica”, 4) “El materialismo de Marx” y 5) “Discurso de la revolución, discurso crítico”.¹⁵ Todo este conjunto de ensayos es del que nos valemos para presentar una caracterización pormenorizada del discurso que Echeverría denomina “discurso crítico de Marx” y al que sugerimos denominar *marxoecheverriano*, el que precisamente afirmamos en esta tesis doctoral es el marco al que se ciñe y determina decisivamente todo su trabajo filosófico. El *primero*, es importante porque presenta descriptivamente el programa general de trabajo que desarrollará a lo largo de toda su vida; el *segundo*, porque presenta su novedosa concepción de modernidad a partir de una interpretación del desarrollo histórico de las fuerzas productivas y, precisamente, de la revolución tecnológica; los que colocamos en *tercer* lugar, porque en ellos analiza de modo pormenorizado y profundo los principios teóricos que le servirán como emplazamiento y fuente argumentativa de su propia intervención; el *cuarto*, porque trata minuciosamente la forma que dará un ordenamiento normativo a la crítica que ejercitará y finalmente el *quinto*, porque plantea

¹³ Primera edición de 1998, que recoge el ensayo Echeverría, 1984: 33-46, en el que expone por primera vez esta perspectiva partiendo de la necesidad teórica de desarrollar el concepto de valor de uso.

¹⁴ Como ha señalado Carlos Oliva, pero no sólo eso, sino que estamos ante un novedoso “sistema ensayístico, cuya originalidad está por ser mostrada”, Oliva, 2017: 81.

¹⁵ Sobre esta cuestión de un trabajo teórico que privilegia la forma del ensayo volveremos de forma intermitente, pero no sistemática, sólo en la medida en que se necesita para mostrar la especificidad del de Echeverría.

la función del discurso crítico, al tiempo que describe y analiza los dos principales discursos producidos durante la modernidad capitalista –uno apologista y otro crítico- y, los alcances y posibilidades de éste último, en su tarea de romper el dominio ideológico.

Así pues, en el presente trabajo tomamos como plataforma de desarrollo este grupo de cinco ensayos debido al papel que adquieren en la constitución de la perspectiva teórico/argumentativa de Echeverría sobre el discurso teórico y desde luego, en relación con su comprensión de la modernidad y el capitalismo; ya propiamente en su desarrollo tomaremos otros textos de acuerdo con las necesidades de nuestra ruta, que siempre son en el sentido de demostrar nuestra hipótesis. Entretanto, sugerimos ordenar este conjunto ensayístico en nuestro primer capítulo, “La especificidad del discurso crítico de Bolívar Echeverría”, el cual, comprende sus normas discursivas, su función y sus principios teóricos generales, y que hacemos constar de dos secciones de la siguiente manera, en la *primera* sección, los ensayos cuatro y cinco que otorgan a su trabajo una peculiar *forma* discursiva y que le imponen una *función* específica; consideramos que es útil presentar primero estos dos aspectos de normatividad y funcionalidad discursivas porque otorgan una clara idea de su intencionalidad y concreción en cuanto trabajo teórico; y una *segunda* sección, compuesta a partir de los dos del tercer sitio, los cuales, se colocan aquí de forma pertinente debido a que la primera parte programática queda mejor entendida si se acompaña de los principios teóricos que regirán su desarrollo temático y problemático, dándole al mismo tiempo, una veta de argumentación que recorre toda la susodicha intervención filosófica. Este *primer* capítulo es lo que se puede leer como la parte fundativa del discurso de BE que contiene su normatividad, su función y sus principios teóricos, tanto de la forma específica de su discurso, como de sus ulteriores consideraciones generales sobre el capitalismo, la modernidad y la cultura.

Una vez explicitada su parte fundativa trabajamos en el capítulo Dos, denominado “Modernidad y capitalismo”, los principios teóricos generales sobre la Modernidad y la modernidad subsumida por el capitalismo, que se derivan o fincan en aquella parte fundativa; para este efecto, veremos los ensayos que presentamos *supra* en el primero y segundo sitio, el primero, “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, porque al presentar su programa general de trabajo filosófico y poner en perspectiva la temática/problemática proporciona la orientación que requerimos para el propósito de exponer y ponderar la teorización de BE sobre la modernidad y la cultura; el segundo, *¿Qué es la modernidad?* porque al presentar una concepción de modernidad pensada *no* como sinónimo de capitalismo,¹⁶ puede dar la pauta para presentar otro aspecto central del programa filosófico de BE, que es la resistencia contra esa modalidad de reproducción de la vida social. Es importante decir brevemente algo sobre el marco de elaboración de cada uno de estos dos, el primero, está “presidido por la contradicción valor/valor de uso, por su parte el segundo, por el concepto de forma natural de la reproducción social”,¹⁷ cuestión que iremos corroborando. El segundo texto es la memoria de un seminario sobre modernidad y contiene algunos aspectos de la discusión generada en él, pero no mucho sobre sus fuentes, sino de manera muy general, por lo cual, intentaremos rastrearlas con los datos que ahí proporciona al respecto. Lo mismo en cuanto al otro sobre las 15 tesis, el cual, de hecho no contiene más que cuatro referencias (tres a *El capital* y una a una carta de Marx), fue elaborado por Echeverría a lo largo de una década y del que existen cinco versiones ahora ya publicadas;¹⁸ el análisis pormenorizado de ambos textos podría ser tema de otra tesis, así que sólo dejaré

¹⁶ De hecho, la discusión sobre la modernidad y su relación con el capitalismo resurge a partir de 1989 debido a la caída del socialismo denominado “real” y porque queda entonces, identificado como una modalidad capitalista, un “capitalismo de estado”.

¹⁷ V. Veraza, 2016.

¹⁸ Ver, *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, número 26, pp. 9-44, con las 4 versiones inéditas, la versión 5 apareció en su forma definitiva en la primera edición de *Las ilusiones de la modernidad* en 1995.

indicada esta problemática (su escasez sobre reconocimiento de fuentes), sin profundizar en ella, excepto para nuestros propios fines reconstructivos, según se verá en su momento.

De acuerdo con lo anterior, que el texto *¿Qué es la modernidad?*, se halle presidido por el concepto de forma natural de la reproducción social, se puede constatar en que está constituido a partir de la historia de la técnica en relación con su papel en la determinación de los dos aspectos que el modo de dicha reproducción tiene sobre las sociedades, es decir, el que puede ser considerado puramente *orgánico* y el otro, que es el tipo de socialidad *política* resultante. El horizonte histórico de este texto es más amplio que el de las “15 tesis”, ya que contiene la idea de una modernidad sin capitalismo, aunque en determinado momento de desarrollo explica el cómo y el por qué de la ulterior simbiosis entre ambos, y el sometimiento que el segundo hace sobre la primera. Expone la novedosa idea de que la modernidad se explica a partir del revolucionamiento de la técnica y de las posibilidades que esto abre, tanto de transformar el estado de permanente escasez, como del sometimiento de la determinación política de la comunidad, pero de que ambas posibilidades contenidas en dicha revolución técnica son reprimidas o traicionadas por el método capitalista de reproducción.¹⁹ Más estrictamente, podemos añadir a la consideración de Veraza, que el texto se halla presidido por el concepto de la “Forma natural de la reproducción”, pero también, por el concepto de su contradicción con la forma capitalista. Todo esto es relevante porque viene a corroborar nuestra hipótesis, su discurso sobre la modernidad, el capitalismo y la cultura se ciñe al orden normativo, función y principios teóricos del discurso crítico de Marx o marxoecheverriano.

Respecto del otro texto, “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, dijimos siguiendo al mismo Veraza, que está presidido por la contradicción entre la forma natural y la forma de valor

¹⁹ Veremos en su momento que BE obtiene esta idea a partir de su interpretación tanto de la de W. Benjamin sobre la técnica lúdica (en su libro *Lo obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*), como de la de L. Mumford (*Técnica y civilización*).

valorizada; si bien se desarrolla a partir de la idea de forma natural, casa enseguida con dicha contradicción, no sólo porque su título así lo indica, sino porque a partir del hecho de la apertura del ente histórico, que señala el estado de permanente configuración de los entes y del concepto de negación determinada, *i. e.*, que lo real que va quedando configurado es contingente y reprime otras tendencias de configuración posible, pone en juego una serie de conceptos que analizan críticamente en la proyectiva de esto reprimido, “una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, una modernidad no capitalista.” (Echeverría, 1997: 137). Con esto, esperamos haber puesto sobre la mesa tanto la prueba de que su teoría sobre la modernidad y el capitalismo se adecuan a los principios normativo/teóricos del discurso crítico de Marx, como que derivadamente ofrece esta teoría diversas categorías o conceptos para la explicación de la crisis de la experiencia indicada al inicio de esta Introducción, por lo cual, continuamos (en el siguiente capítulo), con una revisión de cómo Echeverría los pone en marcha para este efecto.²⁰

Enseguida, viene el capítulo Tres denominado “El discurso crítico de BE sobre la experiencia en la modernidad y el capitalismo”, el cual, como acabamos de indicar se emplaza directamente sobre los conjuntos conceptuales de aquellos dos textos sobre la modernidad y el capitalismo y quizás, un tanto menos visiblemente, sobre aquel aparato normativo/teórico;²¹ en la primera sección de este capítulo, “La experiencia individual”, exploramos cómo BE pone en marcha el conjunto teórico que funge como principios filosóficos, además de su teoría de la modernidad y de la modernidad capitalista, para la explicación de los elementos discursivos y extradiscursivos más significativos que operan ordenando y dando significado a la experiencia cotidiana en el capitalismo; en la segunda sección, “El ethos histórico de la modernidad

²⁰ De hecho, que haya incluido el ensayo “Modernidad y capitalismo. (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad* es bastante indicativo de que no ha abandonado su posición marxista de discurso

²¹ Esperamos que esto se lea más como una concesión para dar paso a la discusión con los que pretenden sesgar a Marx del discurso de Echeverría, que de una debilidad de nuestra hipótesis de trabajo

capitalista”, pasamos a una teoría que Echeverría deriva de su estudio sobre la modernidad capitalista y que es el resultado de una perspectiva que conjunta la historia de la economía y la historia de la cultura, el *ethos histórico* terminará configurando el sistema cuádruple del *ethos* histórico de la modernidad capitalista; en esta misma sección dedicamos un espacio breve al tema de la cultura, sólo en tanto nos es útil para nuestra reconstrucción y para reafirmar que se enmarca en el discurso marxoecheverriano, lo cual, se podrá apreciar en las peculiaridades de su definición (atingente porque es el punto en el que se hace converger a BE con los susodichos discursos que lo sesgan); y para finalizar la parte relativa a la exposición del conjunto discursivo teórico de Echeverría y de su reconstrucción conceptual, pasamos a la tercera sección, concerniente al problema de la revolución; presentamos, del mismo modo, una reconstrucción textual de la teoría echeverriana sobre este problema, la cual, por sí misma prueba nuestra hipótesis de trabajo en esta tesis —esto es, un consistente discurso marxoecheverriano a todo lo largo de su presentación—, pero que quisimos demostrar previamente por otras vías debido a lo problemático de esta en particular; por lo demás, su carácter de corolario reafirma indiscutiblemente la multidicha hipótesis. Si es marxista, luego entonces, es revolucionario y no a la inversa, si su bandera es la revolución, luego entonces, es marxista; lo primero, requería de probar su armazón teórica aunque no se conjuraba desembocar en una conclusión problemática, pero por otro lado, no arrancábamos de un problema que se erigía el más arduo y complicado para demostrar un discurso en extremo evanescente (su sola mención es capaz de provocar grandes pasiones dificultando toda discusión).

Finalizamos esta tesis con el capítulo Cuatro denominado “Conclusiones. Discusión general del valor de los aportes de BE a la crítica de la modernidad”, en el que sugerimos este valor teórico, o sea, su alcance operativo, algunos aspectos inconclusos del discurso y temas que habrían quedado pendientes.

Antes de pasar al capítulo Uno quisiéramos hacer algunas aclaraciones sobre el marco teórico, la Bibliografía y algunos aspectos estilísticos; sobre lo primero, nuestra posición de discurso es el de una teoría crítica inmanente a la de BE, puesto que lo que buscamos es constatar su especificidad y no su refutación, el discurso de Echeverría se enmarca por completo en la posición teórico/metodológica de Karl Marx, lo que significa una postura en el discurso que se conoce como la *crítica* de la economía política; Echeverría no añade prácticamente nada en términos teóricos y de procedimiento a ese marco discursivo, *excepto* desarrollar lo que queda implícito en la obra de Marx y recordar el enfoque global que ya estaba en éste, pero al que BE le imprime una especial importancia respecto de la problemática de lo que se conoció como Tercer Mundo hacia principios de los 1970 y de manera muy particular respecto de la problemática de América Latina; estamos pues, ante una modalidad de la Teoría Crítica.²² Un desarrollo que Echeverría lleva a cabo especialmente relevante por su operatividad teórica, y al que dedicaremos una sección en esta tesis, es la teoría del corrimiento de la renta de la tierra a la renta de la tecnología, por otro lado, estudiar e interpretar *El capital* significó para él, darse a la tarea de “reescribirlo junto con el propio Marx”, de manera, que esto nos proporciona una idea de este aspecto.

Respecto de la Bibliografía a pesar de la sugerencia de uno de los distinguidos miembros del Consejo Tutorial, quien nos aconsejó que podíamos considerar una Bibliografía general, en la cual, se podían distinguir una *directa*, conteniendo toda la masa textual de Echeverría publicada, dividida en libros, capítulos de libros, ensayos, escritos diversos en revistas, conferencias, en fin, un listado de la obra completa de BE; una *fundamental*, subdividida en *referencial directa*, comprendiendo las obras que ocupamos efectivamente en este trabajo para interpretar a BE,

²² O quizás, deberíamos decir junto con O. Kozlarek “de la teoría crítica, con minúsculas”, con todo lo que eso implica, (Kozlarek, 2015: 69).

referencial indirecta, comprendiendo la serie de obras con las que dialoga BE y una *referencial complementaria*, comprendiendo la serie de obras de los autores que dialogan con BE y, por último, una *general*, conteniendo todas las obras o material que revisamos para la elaboración de esta tesis, hemos preferido, contraviniendo esa valiosa indicación y ante lo voluminoso de la sección *general*, enlistar solamente el material que efectivamente hemos citado y el que ha sido citado o referido por Echeverría, con esta determinación ni caemos en la presunción de una enorme lista, ni en la injusticia de olvidar algún autor; quizás, la omisión se tornaría significativa en el caso de, por ejemplo, la *Bibliografía directa* si este campo estuviese por ser trabajado, pero habiendo en circulación tanto textual, como digitalmente varios trabajos y en atención a la longitud que tomaría esta tesis, remitimos a su consulta en dos de las fuentes más completas; una presentada por Stefan Gandler en su texto muy conocido *Marxismo crítico en México* (Gandler, 2007, pp. 563-584) y otra en Diana Fuentes, *Enciclopedia de filósofos mexicanos* disponible en el sitio *WEB* citado en nuestra Bibliografía; sobre los trabajos que en torno a la obra de Echeverría se han escrito estamos ante una labor inacabable, pues continuamente están apareciendo, lo que por otro lado, torna bastante problemático seguir la pista a un “estado del arte”; expresión que por lo demás, nos choca debido a su origen, por lo que preferimos tratar algunos aspectos de su legado teórico que nos han parecido más relevantes.

En cuanto a la estilística hemos seguido el popular sistema APA 2016, sin entrar en la discusión sobre la hegemonía discursiva que esto representa, el caso es que, a veces, es insuficiente para una rápida comprensión y ubicación textual (tal es el caso de obras escritas en la Antigüedad y controversiales por su fecha de publicación), hemos optado pues, por anotar las citas literales seguidas del apellido del autor, año de la edición de que disponemos y página en la cual aparece el pasaje citado (v., gr.: Echeverría, 1976: 21); lo que hemos añadido al dicho sistema APA es que las aclaraciones bibliográficas las hemos colocado en nota a pie de página

acompañadas de los datos más indispensables, reservando para la Bibliografía los datos completos, la cual, colocamos al final del texto. Nuestro estilo de redacción obedece la norma clásica de uniformidad y de la más fundamental lógica expresiva, de modo, que procuramos la mayor claridad posible; por último, dos aclaraciones, la elección gramatical de la primera persona del plural obedece a razones teóricas, el conocimiento es una producción social y, por tanto, no es propiedad privada; hemos procurado no seguir el uso, casi institucionalizado, de unir palabras con un guión (v. gr., ser-ahí), sino con una línea diagonal o de plano como palabra compuesta (autorreproducción), en esto hemos seguido las últimas indicaciones ortográficas de las Academias de la Lengua Española. Comenzamos pues.

II. Capítulo Uno. La especificidad del discurso crítico de Bolívar Echeverría

Introducción

Echeverría concibió y realizó su proyecto teórico formando parte del programa comunista fundado por Marx y Engels; se puede decir que todo este proyecto, que se concretiza a lo largo de su intervención teórica y que se compone de distintas fases, está sujeto a una misma normatividad discursiva y crítica, desde luego, con ciertas *variantes*, pero manteniendo siempre una esencial posición argumentativa, en efecto, la que es propia de dicho programa.

En este capítulo presentamos dos secciones que consideramos son decisivas en la primera fase de dicha intervención y a la que se puede denominar *fundacional*;²³ a través de sus partes intentamos mostrar, *uno*, la fundación que BE hizo de un peculiar discurso crítico a partir de su trabajo filosófico, en el cual, interpreta las *Tesis sobre Feuerbach* presentando ciertas reglas para sus modos de construcción (una base epistemológica, un ámbito de estudio y sus necesidades teóricas y prácticas) y el papel que dicho discurso tiene dentro de su programa filosófico, esto es, el combate a la ideología burguesa; y *dos*, exponer los puntos centrales y decisivos del pensamiento de Echeverría que le sirvieron como armazón teórica y fuente argumentativa. La *relevancia* de tratar sobre este aparato teórico es que será el marco y el nivel en el que se moverán todas sus posteriores intervenciones teóricas y conceptuales, las que en un momento dado adquieren un mayor nivel de ahondamiento, complejización y enriquecimiento producto del diálogo con otros discursos.

En la primera sección, subdividida en dos partes, veremos primero cómo BE retoma el brevísimo texto de Marx conocido como *Tesis ad Feuerbach* para proponer dicho ordenamiento general del discurso, el que fungirá como instancia fundadora y normativa de lo que al discurso comunista científico compete, y del que él mismo es un continuador; en la segunda parte, veremos el ensayo “Discurso de la revolución, discurso crítico”, en el cual, aborda el problema

²³ Una denominación equivalente ha sido adelantada por Aureliano Ortega E., “[...] el complejo de ideas allí expuesto constituye el *fundamento teórico* sobre el que reposa el resto de una obra filosófica excepcional”. (Ortega, 2012: 183).

de la ideología y trata sobre el tipo de lucha que entabla este discurso crítico contra el modo capitalista de vida; por su lado, para la segunda sección, compuesta por tres partes, habremos de concentrarnos en dos ensayos, los que consideramos tienen el carácter de núcleo estructurante de su teorización; a saber, el primero, que expone los principios teóricos que sirven de eje organizador de toda su intervención e intitulado “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, publicado luego con ciertas variaciones bajo el nombre de “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica” y “La contradicción valor/valor de uso en *El capital* de K. Marx”.

Para Marx hay un conjunto de actividades y relaciones que condicionan la vida social, su estructuración, sus tendencias y lo cotidiano; y también, que el conocimiento sobre esta socialidad es posible, lo mismo que sus potenciales modos de transformación; se trata todo esto de la *praxis* social a la que podemos entender como ‘el conjunto de prácticas que los individuos, como miembros de una colectividad, llevan a cabo y cuyo *telos* es la reproducción del conjunto de su sociedad en un momento histórico determinado’. Nos parece que esta caracterización sumaria es suficiente para comprender su significado y alcance, es decir, en tanto complejo de relaciones sociales y, como la instancia productora y estructurante de socialidad. Todo esto es el tema de las notas escritas por Marx hacia fines de 1845 y principios de 1846, y editadas por Engels en 1888, quien les puso el título de *Tesis ad Feuerbach*.²⁴ Echeverría las retoma a principios de la década de los 1970 para caracterizar y definir el discurso teórico sobre la revolución comunista. Si asumimos que toda la intervención teórico crítica de BE trata, directa o indirectamente, de poner en operación conceptual este tipo de discurso y ser él mismo uno de ellos, podemos decir que el resultado de su propio trabajo sobre las *Tesis* nos presenta las reglas o características que debe cumplir todo discurso ubicado en esta dimensión —o que así lo

²⁴ Engels las colocó como apéndice de su texto, 1888.

pretenda-, o sea, de discurso teórico sobre la revolución comunista; ya con términos técnicos de BE, “el discurso crítico de Marx” y, al cual, podemos denominar discurso *marxoecheveriano*.

Esta idea es la que guiará la presente lectura de la obra ensayística de BE en esta tesis doctoral, a saber, su intervención teórica completa es determinada, en primera instancia, por esas reglas discursivas que presentó como resultado de su trabajo sobre las *Tesis ad Feuerbach*, en las que sugiere un orden y se esfuerza por tornar transparente su carácter considerado *enigmático*;²⁵ tan relevante es esta cuestión que, sin dichas reglas, podemos considerar que todo su trabajo teórico posterior se viene abajo. Pero es necesario considerar también, otro ensayo de BE sobre el discurso crítico de la revolución, que redondea el de las *Tesis* desde un nivel de profundidad semiótica y porque indica un significativo riesgo de fracaso para dicho discurso; nos referimos al intento de mezclar simple e ingenuamente categorías críticas con categorías burguesas; de la misma manera, porque explica a partir de dos hechos decisivos los modos, en los cuales, el discurso dominante ejerce su función; porque examina la cuestión de la lucha revolucionaria en los dos niveles, el de la praxis general y el del discurso; porque trata la problemática sobre las posibilidades del rompimiento del dominio ideológico y porque al final, proporciona una definición bastante clara del discurso crítico marxiano, y que se nos ofrece para trabajarla críticamente.

En los dos apartados de la primera sección de este primer capítulo caracterizaremos este conjunto, que es tanto normativo del discurso crítico marxiano, como explicativo de la situación discursiva a la que se debe enfrentar en su calidad de revolucionario; podremos observar, en cuanto a su posterior puesta en operación por BE, que hay *dos* fases distinguibles de acuerdo con la categoría inmanente de praxis social; primera, de 1966 a 1989 (si bien sólo queda plenamente formulado hacia 1974, ya en los últimos años de los 1960 trabaja con este marco teórico bajo una

²⁵ Ver, por ejemplo, siguiendo esta idea de Foucault, (que son un enigma), Candiotti, 2014.

mayor influencia de la época y en un nivel de crítica aún no explicitado) y segunda, de 1989 a 2010; lo que marca la diferencia es la decadencia del socialismo soviético, evento que introduce algunas variaciones importantes en el discurso de BE, como veremos más adelante. Habremos de considerar, de acuerdo con esto, los elementos de la polémica constituida como derivación y en torno a este desarrollo teórico de BE, esto es, el paso a una segunda época y que, en efecto, marca significativamente su posición argumentativa, aunque no al grado de que estemos ante un “giro cultural” de su pensamiento y que constituiría el abandono de la perspectiva marxista. Hay así, más que dos épocas marcadas por una discursividad diferencial, un abanico de temas y problemas, *i. e.*, el discurso marxiano, la modernidad y el capitalismo, la cultura, el ethos histórico, la modernidad americana y la blanquitud; es posible así, distinguir una fase fundacional y una de teorización de los diversos conjuntos problemáticos, y el enriquecimiento creciente de su intervención.

Los tres niveles de abstracción en el discurso crítico de BE

Antes de pasar a la sección Uno quisiéramos decir algo sobre los niveles de abstracción que consideramos hay en el texto de Echeverría, esto, con la finalidad de reconocer la contribución a la explicitación que hizo de Marx y de explicar la forma, en la cual, se ocupa del nivel de la experiencia. Niveles de abstracción en el discurso de BE no significan un alejamiento de su objeto de estudio, que es precisamente dicha experiencia de los individuos y las colectividades en el mundo moderno, la que se entreteje en el modo civilizatorio propio de determinado proceso de reproducción social. El nivel de abstracción crítica tiene su modelo en el discurso de Marx, tanto el de su etapa propiamente filosófica, como el de su etapa científica. Abstracción filosófica es, por ej., la orientación que se puede encontrar en las *Tesis ad Feuerbach* o el artículo titulado

“Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista”;²⁶ de este escrito fragmentario no pretendemos extraer ninguna formulación sistemática sobre el pensamiento de Marx o de Engels, sino solamente constatar que hay una perspectiva que oscila entre una generalidad filosófica y una particularidad empírica, o sea, que arrancando de ésta, se eleva a un nivel de abstracción conceptual que es útil para la teorización y que da lugar a otros niveles, cuando se precisa de proporcionar conceptos y categorías para la investigación científica; el supuesto que tenemos en mente es la necesaria mediación que ha de establecerse entre dicho nivel filosófico y el nivel científico y de éstos, al nivel de la experiencia común o natural. Pero todo este periplo va –debería ir- en todos sus momentos o fases enmarcado en el orden general del discurso crítico revolucionario, como ya se echó de ver en el uso de la categoría “mediación” y como se verá enseguida, cuando se hagan explícitas las perspectivas histórica y materialista.

Podemos leer en este texto referido que cuando Marx y Engels, luego de describir en sus puntos medulares y criticar la filosofía alemana de su momento (se sabe que hacia mayo de 1846 esta parte del manuscrito había sido terminada),²⁷ crítica lapidaria y cuyo significado contribuye fuertemente a la fundación del discurso marx/engelsiano, escriben estos autores “(a) ninguno de estos filósofos (dice, refiriéndose a los discípulos de Hegel que habían tomado posiciones de derecha e izquierda), se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea.” (Marx-Engels, 1974(I): 18). Este entronque es precisamente la clave que resuelve el “enigma” de la relación entre el pensamiento y la realidad, la conciencia surge a partir de la vida material, fenómeno de origen, aunque luego, en este proceso se dan relaciones variadas y

²⁶ No perdemos de vista los múltiples problemas sobre este texto de Marx y Engels, que van desde su índole incompleta, su edición mutilada por E. Bernstein, su publicación por el Instituto Marx-Engels en 1932, en la que fue colocado como capítulo Uno de la *Ideología alemana* y su posterior traducción por W. Roces, que es la que se cita aquí como Marx-Engels, 1970 (I), pp. 11-81; en fin, sus diversos avatares hasta su edición por parte del proyecto MEGA2. Para una noticia sobre esta problemática, ver Rojas, 2016.

²⁷ Para un estudio sobre el texto, ver, Musto, M., *Op., cit.*

complejas, pero es la materialidad el nivel en que se emplaza todo conocimiento o conciencia; desde luego, no se trata de una perspectiva ontológica, sino epistemológica del problema. La formulación más acabada y comprensible de esta crítica a la ideología es que todo pensamiento o discurso conlleva, en todos los casos, un interés económico y político; no existe el discurso neutral.

De manera que este es el nivel de abstracción en el que se mueve el discurso objeto de nuestro estudio, la dimensión de la cual arranca es la experiencia cotidiana de la vida, la dimensión histórica en la que los seres humanos trabajan y disfrutan diariamente —o deberían— del producto de su trabajo, ese acto histórico fundamental y que se sigue repitiendo todos los días hasta hoy, y hasta que el último de los seres humanos sucumba. Digamos, que se trata de un acto transhistórico, pero que ha de actualizarse en cada caso de un modo específico; escribieron Marx y Engels,

Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino *premisas reales*, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica. (Marx-Engels, 1974(I): 19).

Todo concepto y toda teoría, por consiguiente, sólo pueden partir de estas premisas, “los seres humanos vivientes y en condiciones de hacer historia”, punto de arranque en verdad más radical, pero es en seguida que la mente de los individuos investigadores se eleva a distintos niveles de abstracción, que significa niveles de teoría, con la peculiaridad de siempre tener una base epistemológica que es en términos técnicos la praxis social; y desde luego, de que el discurso crítico se constituya con el insumo del discurso positivo burgués, desmontándolo y

resignificándolo desde el significar propio de la vida dañada (en la primera etapa del discurso echeverriano, desde el significar espontáneo del proletariado); será en *El capital* que Marx desplegará en todos los sentidos críticos posibles dichos niveles de abstracción.

Ahora bien, ¿por qué es relevante esta cuestión sobre los diversos niveles de abstracción? Porque no hay que perder de vista esta tensión dialéctica entre los fenómenos de la vida real y sus modelos conceptuales que rige durante todo el discurso crítico revolucionario, sobre todo, será relevante cuando se trate de los conceptos de la “Forma natural de la reproducción social”, de “La contradicción entre el valor y el valor de uso” y de la “Semiosis y la reproducción social”. Su alto nivel de abstracción podría considerarse motivo de una objeción ¿cómo es que las premisas del discurso crítico, a saber, los hombres reales, sus acciones y sus condiciones materiales de existencia, comprobables por la vía “puramente empírica”, dan lugar a esas abstracciones y si en ellas se conserva un significado cuya densidad pueda ser denominada *experiencia* histórica y materialista? La respuesta a esto la podemos encontrar en el propio BE, por ejemplo, en lo que respecta al concepto de contradicción entre valor y valor de uso, “(e)ste término sumamente técnico –contradicción entre valor y valor de uso- expresa en verdad un rasgo sumamente concreto del modo como existen los hombres en la época del predominio capitalista.” (Echeverría, 1998: 8), y cuya expresión inobjetablemente concreta se encuentra en la mercancía, en “el inmenso arsenal de mercancías” que infestan la vida y la experiencia sociales; en el encuentro del producto social con su consumidor, “(l)o característico del objeto social en su doble estrato de objetividad se muestra en el hecho de que ésta sólo se sintetiza efectivamente en el encuentro de la producción con el consumo.” (Echeverría, 2012: 176s.). Nada más concreto y comprobable en la experiencia cotidiana que la existencia y encuentro o (des-encuentro) con los productos prácticos, en toda su gama muy diversa de presencia.

Pues bien, consideramos que pueden ser *tres* los diferentes niveles de presencia abstracta de los conceptos a lo largo del discurso marxoecheverriano, a saber, *primer* nivel de abstracción son las normas del discurso y su función polémica deconstructiva; son tan abstractas y, al mismo tiempo tan concretas en una tensión dialéctica, porque tratan de lo transhistórico humano, del paso de la animalidad a la humanidad y a la civilización, pero es a partir de ellas que se puede constituir un discurso que trata sobre las *actualizaciones* o concreciones de eso transhistórico, arrancando del campo problemático que queda planteado en cada uno de los cuatro grupos de las *Tesis* trabajadas por BE, desde luego, con la mediación que consiste en tomar como materia prima el discurso positivo burgués; todo esto es el tema de la primera parte, sección Uno del capítulo Uno de esta tesis. *Segundo* nivel de abstracción, los conceptos y la teoría que conforman todos juntos la Forma natural de la reproducción social, la Forma (simple y capitalista) del producto práctico/social u objeto mercantil, la contradicción entre la Socialidad y la politicidad, y la Semiosis y la reproducción social; todos ellos tratan desde distintas perspectivas correspondientemente, el proceso, el resultado de éste y sus diversas formas de contradicción, un producto peculiar y muy significativo como lo es la forma y las relaciones de la comunidad social, y el producto social como conjunto complejo de sistemas de signos; todo esto, es el tema de la segunda parte, sección Uno del capítulo Uno. Y el *tercer* nivel de abstracción, los conceptos básicos que sirven para constituir el discurso sobre la modernidad y el capitalismo, un grupo de conceptos respondiendo al problema de la forma de la reproducción social, otro grupo, al problema de la contradicción del producto social, otro, al problema de qué es lo que se semiotiza en el transcurso de la reproducción social y, por último, la explicación y comprensión de la experiencia a partir del nivel de su densidad histórica; todo esto, tema de los capítulos Dos y Tres. Resumiendo toda esta parte, tenemos que el discurso marxoecheverriano arranca de la experiencia cotidiana de los individuos y sus colectividades, se eleva enseguida al plano

conceptual de lo histórico y lo transhistórico, prosigue hacia una derivación en que ejerce una autorreflexión sobre su propia constitución discursiva, prosigue hacia el planteamiento de ciertos principios filosóficos que da cuenta de sus premisas; enseguida, con estas categorías ensaya la explicación de la existencia desde una perspectiva histórica y termina, por así decirlo, en un nivel prescriptivo como conclusión respecto del daño a la experiencia que resulta del sistema de vida. Bien, pasemos a la exposición de la parte sobre la fundación echeverriana de discurso.

Sección Uno. Forma y función del discurso

2.1 Primera parte. El conjunto de reglas del discurso crítico. El orden de las *Tesis sobre Feuerbach* como plataforma teórico/metodológica

En el tratamiento que ha dado la crítica filosófica a las *Tesis sobre Feuerbach* se han considerado diversos problemas que la alcanzan, desde su escritura misma por Marx, a su edición por Engels y a su ulterior interpretación por diversos pensadores; pero lo que nos interesa en esta tesis es el *conjunto normativo* que resulta del tratamiento que hace BE y su *papel*, tanto en su propia intervención teórica, como en el discurso que queda delineado por ésta.

Las *Tesis* son originalmente unas pocas notas, pero que presentan una gran complejidad que ha dado lugar a diversas interpretaciones de diferente alcance y perspectiva, por lo menos, dos por generación desde su primera publicación. Para alguien como Lucien Goldmann, dentro de su ambigua posición dialéctica, representan “uno de los principales puntos de inflexión del pensamiento occidental, tanto como el *Discurso* cartesiano, la *Crítica* kantiana o la *Fenomenología* hegeliana”. (Tarcus: 16s.).²⁸ Michael Löwy las ha comparado con las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin. (*Ib.*: 17);²⁹ quizás, lo que ha sido más discutido y

²⁸ Goldmann, 1975: 129, citado por Tarcus, 2015.

²⁹ Löwy, 1997: 128, citado por Tarcus, 2015.

que sigue siendo el problema más arduo que quedó expresado en ellas es el que plantea la famosa Tesis XI.³⁰

Para Echeverría son significativas las *Tesis* porque Marx mediante ellas pone determinadas condiciones en la teoría para poder llevar a cabo las transformaciones adecuadas y necesarias, considerando que de esa manera estaría en situación de acometer el problema de la revolución comunista, el más arduo al que se enfrentaría; a su resultado es lo que BE denomina una “revolución en la teoría”, lo que significa que Marx presentó diversas transformaciones discursivas que otorgan una nueva densidad cognitiva, con la cual, podría ya tratar adecuadamente de la revolución comunista. Por nuestra parte, la significación del escrito de BE sobre las *Tesis* (intitulado “El materialismo de Marx”),³¹ está en que pone las condiciones de su propio discurso teórico, incluso, puede decirse de modo polémico, que pone las reglas de todo discurso teórico sobre la revolución. De manera que parte de nuestro problema en esta tesis no es tanto si BE interpreta adecuadamente al Marx de las *Tesis* y al del tomo Uno de *El capital*, sino si en efecto, este ensayo de BE y el titulado “Discurso de la revolución, discurso crítico”,³² pueden ser considerados la base crítico/discursiva de toda su intervención; desde luego, con algunas variaciones determinadas por la historicidad del objeto, esto es, la experiencia del individuo y de la colectividad, y las relaciones sociales que configuran ambas.

Echeverría reconstruye una división y ordenamiento de las *Tesis* de acuerdo a un principio argumentativo que considera reconocer en ellas, esto es, que la praxis social es la instancia fundadora de toda relación cognoscitiva, idea que viene a transformar la perspectiva

³⁰ Para una vista menos breve sobre la importancia en las discusiones filosóficas de las *Tesis ad Feuerbach* ver la bibliografía sugerida por H. Tarcus, que comprende a G. Lukács, R. Mondolfo, K. Kosík, Adolfo Sánchez Vázquez y Miguel Candiotti, (Tarcus, 2015: 403). B. Echeverría alude dos interpretaciones a las que contrasta con la suya, Ernst Bloch, quien “ha sido el primero en reconocer la ganancia teórica que implica(n)”, (Echeverría, 2013: 15, nota 3) y Foucault, quien las habría tachado de enigmáticas.

³¹ En Echeverría, 2013, pp. 11-43.

³² Echeverría, 1976.

histórico/social de las ciencias y que da como resultado la idea de la necesidad de un tipo específico de discurso teórico sobre la sociedad, y sobre las posibilidades efectivas de su transformación en estados más humanizados. Si hay esta argumentación, entonces, hay que presentar una nueva división y ordenamiento –considera Echeverría-, relativamente distinta tanto de la presentada por F. Engels en su edición de 1888, como de la presentada por E. Bloch en *El principio esperanza*. Probar esta idea es precisamente el cometido de Echeverría en este ensayo.

En una primera caracterización del discurso de Echeverría, y de acuerdo con esto anterior, es posible distinguir las siguientes fases en la intervención de BE en el proceso general del discurso teórico sobre la revolución comunista: *primera*, el asentamiento de las reglas generales desde una posición que reactualiza el texto de Marx –las *Tesis sobre Feuerbach* y que da como resultado su propio escrito “El materialismo de Marx”- y consideraciones generales sobre la situación del discurso dominante –“Discurso de la revolución, discurso crítico”-; *segunda*, la evaluación de la puesta en operación conceptual por Marx en *El capital*, en donde se pueden situar sus aportaciones; *tercera*, la puesta en marcha por BE de este aparato teórico para la crítica de la Modernidad y la cultura, en donde se puede situar la aportación más original respecto de *El capital* y que es el concepto de corrimiento de la renta de la tierra a la renta de la tecnología y, por *último*, la aportación más original de BE respecto de la filosofía materialista de la cultura y que es la teoría del ethos histórico de la modernidad capitalista. A continuación, veamos la primera etapa.

La definición del discurso teórico sobre la revolución y sus reglas

Esta definición que BE encuentra implícita en las *Tesis ad Feuerbach* de Marx le proporcionará una estructura normativa para todo discurso crítico sobre la modernidad capitalista y, por ende, para todo discurso teórico sobre la revolución, los cuales, en su calidad de críticos y, al tener por

objeto de estudio las relaciones sociales y la experiencia cotidiana de dicha modernidad no podían menos que colocarse en una posición contraria.³³ El texto básico que seguimos para el tratamiento de este problema es “El materialismo de Marx”.³⁴ Un texto gozne en la masa discursiva de BE porque presenta la parte central de un bloque de normas cuya función es servir como marco general de construcción discursiva; su escritura tiene una historia que abarca poco más de una década, diversos momentos en su constitución, que arrojan por lo menos cuatro versiones que no presentan, sin embargo, variaciones importantes respecto de su materia; la versión que elegimos tiene la ventaja de haber sido la última que revisó BE para su publicación en 1986;³⁵ aquí recurrimos a la reedición de 2013.

Lo primero con este texto, para todo aquel que busca estudiarlo, es que tratar sobre las *Tesis ad Feuerbach* resulta bastante problemático, no sólo por su origen, como dijimos, apuntes que Marx hizo en una libreta para recados domésticos, sino por sus diversas ediciones, la primera a cargo de Engels, luego, la soviética Marx-Engels *Gesamtausgabe* I (MEGA 1) y por sus diversos intérpretes; sin embargo, pasamos por ahora sobre este problema dejándolo para otra ocasión. BE considera, desde luego, esta problemática que pesa sobre las *Tesis* y también, ya respecto de su contenido textual propiamente, el papel que han jugado en las discusiones sobre la doctrina socialista; considera que “su formulación ocasional” es sólo aparente y que hay en ellas una aportación conceptual original; para Echeverría el texto de las *Tesis* se halla en estrecha relación con otros trabajos marxianos de la época (1845-46), pero poseyendo un contenido irreductible a ellos; dice que su significatividad se aclara cuando se reconocen las *Tesis* como una totalidad que pertenece al proceso discursivo más amplio de Marx y en el que se pueden

³³ Al respecto dice Oliver Kozlarek, “[...] la crítica [...] indaga sobre la naturaleza de los mundos humanos históricamente constituidos y –de manera más importante aún– sobre las posibles alternativas que únicamente pueden surgir a partir de las *experiencias* históricas concretas y diversas”. (Kozlarek, 2015: 54).

³⁴ Reeditada por Ed. Itáca, en 2013, *Op., cit.* Se trata de la Tesis de licenciatura de BE publicada originalmente en 1975.

³⁵ Ver, para noticia sobre las versiones del escrito de BE, “Nota del editor” (Echeverría, 2013: 9s.).

inscribir con “un sentido definitivo”, y lo mismo sucede respecto de su propio trabajo discursivo completo. La hipótesis, con la cual Echeverría hace su lectura de las *Tesis*, es “que son portadoras de una originalidad que delimita una tendencia argumentativa.” (Cfr., Echeverría, 2013:13).

Lo significativo para Echeverría es que en las *Tesis* se dice qué es y cómo se constituye el discurso –ya transformado y adecuado- de la revolución teórica comunista, y que la argumentación de las *Tesis* elabora un campo problemático general respecto de la teoría sobre la revolución de tipo comunista; más aún, por un lado, el discurso burgués y, por otro, el discurso crítico, son examinados como esas dos partes constituyentes del discurso moderno revolucionario, es decir, examinadas sus formas de constitución y, su función en la configuración discursiva y de socialidad. Lo relevante de este campo problemático general es que se trata de una condición decisiva para el proceso de fundación de la teoría de Marx, su originalidad es precisamente la que apunta a la revolución del discurso y al discurso como factor de revolución. En la investigación de este campo problemático se definen el carácter del discurso teórico comunista y su tipo esencial, o sea, específicamente, cómo debe ser el discurso sobre la revolución, digamos, desde su antesala, el discurso burgués hasta su aparición más radical, el discurso comunista. De ser así, podemos pensar que esta revolución teórica afecta todo posterior discurso, tanto al que denomina burgués, interpelándolo por su unilateralidad, como al crítico, instándolo a observar sus reglas o reformularlas, desde una perspectiva que evidenciaría sus puntos ciegos o sus sesgos.

Para Echeverría hay dos cuestiones centrales en las *Tesis* (en adelante indicaremos el escrito de BE con las siglas *TsF*), que vienen a ser decisivas en cuanto a la normatividad del discurso, por un lado, que lo específico del “mensaje comunista” afecta la configuración fundamental del discurso teórico en lo general y, por otro lado, presentan una afirmación que se

erige básica respecto de la objetividad y de la actividad teórica, que son “las adecuadas” al discurso teórico comunista en lo particular. (Cfr., Echeverría, 2013: 14). Son entonces necesarias por dos razones en el conjunto textual filosófico de Marx y en lo que Echeverría denomina su propia intervención teórica en el proceso del discurso sobre la modernidad capitalista, que es decir, el de la revolución, necesarias decimos, tanto para su propio reconocimiento, qué se ha hecho y qué queda por hacer, como para su autoafirmación, lo que vendría a ser la vía para desembozar procesos profundamente irracionales que se imponen a la existencia de individuos y colectividades bajo la férula de esta modernidad. Para cumplir este cometido las *Tesis* de Marx aclaran las diferencias entre el discurso tradicional y el discurso comunista, aclaran la problemática que promueve la intervención de Marx y disciernen las posibilidades de formular adecuadamente el susodicho discurso comunista.

Echeverría sugiere ordenarlas de acuerdo con una línea argumentativa original y que “es visible” en las *Tesis*; en primera instancia dice reconocer un orden lógico, en el cual, la tesis 1 “cumple la función de premisa” y el resto de las tesis, de la 2 a la 11, la explican dentro de su índole provisional e inconclusa, pero suficientemente aseverativa. Sugiere trazar en las *Tesis* una división de acuerdo con la argumentación que dice reconocer, reubicando su pertenencia a algo más que a una simple nomenclatura y un orden lógico formal, tal como ocurre con la edición de F. Engels; propone así, *cuatro* grupos en los que se entrelazan las once tesis de acuerdo a cuatro temas/problemas predominantes que BE piensa están en ellas y que son la instancia que proporciona unidad a los pasajes. Veamos esto ya en el escrito de Echeverría.

El Grupo A. El tema predominante es “la determinación del carácter dialéctico y materialista” como lo decisivo del discurso teórico comunista y busca asentar que la actividad teórica es indudablemente un momento constitutivo de la praxis social; el presupuesto general es que dicha praxis social es el factor que estructura toda socialidad y le da un significado. La

susodicha premisa considera que todo el materialismo anterior es insuficiente para el propósito de teorizar la revolución comunista debido a que toma la materialidad como objeto de la intuición sensible y no, como producto de la actividad material humana, no como praxis. (Cfr., Echeverría, 2013: 18). Ahora bien, si el propósito es comprender y explicar la actividad revolucionaria, y el significado revolucionario que acompañan al discurso moderno, tenemos ante la vista, dice BE de acuerdo con Marx, dos formas discursivas, en las cuales, ha elaborado su comprensión de este significado, a saber, el materialismo y el idealismo; para ambos, su problema es que permanecen atados ideológicamente a la lógica del discurso capitalista, el que prefiere ignorar que la praxis es fundadora de socialidad y determinante del discurso, que la praxis determina todo conocimiento surgido en ella; de manera que pensar la revolución es un tipo de reflexión que requiere salir de esa sujeción ideológica, o sea, requiere “de operar una revolución en el pensamiento”; por lo cual, tenemos que la tarea inmediata es buscar y determinar cómo debe ser el discurso teórico comunista en tanto que discurso revolucionario (que trata sobre la revolución y es al mismo tiempo parte de ella).

Para BE la búsqueda de este carácter específico lo lleva a cabo Marx en esos dos discursos revolucionarios de la modernidad, a los que comprende formando parte de una totalidad en el nivel general de la praxis social como tal y, en un nivel particular, de la totalidad que es justamente, la praxis social *discursiva*. Así, continúa BE, Marx procede en forma negativa, *i. e.*, desde la perspectiva de la categoría de discurso revolucionado al preguntarse “qué es la actividad revolucionaria como objeto teórico”, pero evidenciando y haciendo hincapié en lo que el discurso teórico tradicional deja sin cumplir, “marcando sus defectos esenciales”, sus sesgos, sus puntos ciegos, sus falseamientos, sus enmascaramientos e indicando las posibilidades de lo que sí puede cumplir un nuevo discurso no marcado por esos defectos. (Cfr., Echeverría, 2013: 21).

El discurso comunista viene a ser la superación dialéctica de los dos discursos característicos de la modernidad, Materialismo e Idealismo, estos, escribe BE siguiendo a Marx, son revolucionarios porque son “las dos modalidades particulares complementarias moderno/capitalistas: (que constituyen la) estructura fundamental del discurso teórico”. (Cfr., *Ibidem*: 21). Ambos intentan dejar atrás el campo teórico heredado de lo tradicional, por lo que no hay duda de esa índole revolucionaria que indica Marx.

La crítica de Marx en las *Tesis*, dice BE, no se dirige al saber positivo de estos dos discursos, sino para tratar de “el horizonte de posibilidades cognoscitivas planteado como condición de es(os) discurso(s) [...] hacia la configuración específica de su estructura fundamental.” (*Ibidem*: 21). Esta estructura puede ser considerada el núcleo de todo mensaje teórico que llevan implícito o latente, un código lingüístico, pero del que en la modernidad se trata de que una “subcodificación totalizadora (es) capaz de sobredeterminar todo mensaje explícito posible” (*Ibidem*: 22); dicho de otro modo, esta subcodificación (propia de la modernidad), nos dice qué debe entenderse por objetividad, define aquello que es considerado como real, la materialidad del objeto, el sentido que hay en él como miembro de una relación cognitiva particular y determinada en dicho horizonte estructural. Esta clave de código lingüístico es la que da la pauta para descifrar la presencia de sentido en lo real; su definición más última, simple y radical; por qué es que se afirma algo, qué justifica la capacidad autoasignada de producir significaciones. Materialismo e Idealismo ofrecen entonces, su propia versión de esto y es lo que Marx trata críticamente. (Cfr., *Ibidem*: 22).

Lo que de la premisa (el pasaje inicial del grupo A; ver, Echeverría, *Ibidem*: 18) trabaja críticamente es cómo comprenden estos dos discursos la actividad revolucionaria y en qué medida están ellos mismos revolucionados como teoría; cuál es su tratamiento de la revolución, en qué sentido son parte de ella o son un momento teórico suyo. En fin, el discurso es afectado

cuando llega a su concreción histórica como moderno capitalista, esta interpelación que le pone enfrente el discurso comunista lo cimbra en sus propios fundamentos. Pero lo que nos interesa en esa tesis doctoral no son tanto las relaciones particulares que BE ve en el tratamiento por Marx de sus *Tesis*, sino cómo afectan la configuración de todo discurso teórico comunista o discurso teórico sobre la revolución y aún más, cómo afectan el suyo propio; o sea, no tanto que el Materialismo sea insuficientemente radical respecto de la objetividad o que el Idealismo sea inconsecuente con su punto de arranque que privilegia al sujeto productor; es decir, sí nos interesa, pero sólo en tanto que, de ahí, se derivan ciertas normas del discurso que a la postre serán las de la intervención del propio BE.

La conclusión hasta aquí es que ninguna de las dos modalidades consideradas cumple con el requisito de erigirse sobre una noción de objetividad como la que plantean en su pasaje inicial las tesis del grupo A: “como praxis que funda toda relación cognoscitiva sujeto/objeto [...] el sentido de lo real (que implica) y la posibilidad de comunicar y significar (en ese mismo marco)” (*Ibidem*: 23). Por otro lado, dice BE, la crítica de Marx al discurso teórico moderno cumple su función, confronta sus dos modalidades, delinea otra modalidad por contraste y proporciona la posibilidad de un nuevo discurso teórico propiamente comunista, todo esto, desde la perspectiva de las necesidades teóricas que persigue, justamente, las de presentarse como el momento teórico de la revolución comunista.

Una vez que ha sido todo esto anterior indicado, ya es posible para BE comenzar a decir cuáles son las necesidades teóricas del nuevo discurso, sus posibilidades a partir del discurso existente y confrontar las posiciones mediante el principio epistemológico de la praxis. (Cfr., *Ibidem*: 25); a saber, la estructura básica del nuevo discurso teórico comunista debe ser dialéctica y materialista; de ese modo, estará en condiciones de vencer las limitaciones e insuficiencias en la problematización de la objetividad/subjetividad y de recuperar esa problematización desde la

perspectiva de la totalidad, es decir, reubicada en un carácter dialéctico/práctico. (Cfr., *Ibídem*: 26s.).

En segundo lugar, el criterio que sirve para delimitar y que al mismo tiempo determina el discurso teórico comunista es su complejo proceso histórico. La praxis social es la instancia fundadora de toda relación sujeto/objeto porque “es ella misma proceso de constitución de sentido en lo real, de (una) relación específicamente semiótica (materialista)”. (*Ibídem*: 28). Por lo cual, hablamos de un factor en el campo de posibilidades de significar de la actividad teórica en particular, pero que es un momento componente del proceso práctico/histórico en su totalidad; por ello, este proceso organiza en cada época el campo de posibilidades de significación, jerarquiza niveles y regiones de problematicidad en lo real y ubica la perspectiva de su abordaje eficaz. (Cfr., *Ibídem*: 28s.). Y con esto queda suficientemente caracterizado el grupo A.

El grupo B. Su tema preponderante es “la determinación de la historia de las configuraciones de la sociedad como problemática específica del discurso dialéctico materialista.” (Echeverría, 2013: 17). Si el conjunto de problemas centrales son los de la autoconstrucción de mundo social, estamos ante el núcleo sobre el que gira el materialismo histórico; la pregunta que se propone responder BE en el horizonte de este grupo es “cuál debe ser la problemática específica del discurso revolucionario que versa sobre la revolución, en tanto que discurso sobre ese mismo proceso práctico.” (Cfr., *Ibídem*: 30). Su objeto específico es una suerte de tendencialidad que es visible en la historia de la sociedad humana, esto es, la historia de las revoluciones y la historia de la revolución anticapitalista o comunista, se trata de la definición del punto de vista particular y adecuado que ha de proporcionar.

Para BE, si Marx consideró que los discursos tienen una ubicación, es decir, una explicación histórica, sus diversos procesos adquieren entonces, una jerarquía de acuerdo a esta temática del grupo B, pero se trata de que estamos hablando de acuerdo al significado

revolucionario que hay en dichos procesos históricos y al significado de hominización que hay en la historicidad humana vista desde la perspectiva de la idea de totalidad; y enseguida, relacionando esto con la categoría de praxis fundante de la relación cognitiva introducida con el grupo A, o sea, con su concepción de realidad como proceso práctico con un carácter dialéctico materialista, se hace evidente que hay un proceso histórico “de transformación fundamental de la socialidad”; por esta razón el discurso ha de concentrarse en aquellos aspectos, en los cuales, la estructura social indica sus propias crisis –que son sus momentos cruciales de transformación-, luego entonces, las preguntas son en este rubro, ¿qué significan las crisis en la historicidad humana, cuál es su origen y a qué apuntan?; cabe decir, que ahora, el criterio de referencia es el proceso reproductivo en relación con las formas de configuración social, de donde se puede derivar que un proceso revolucionario en lo técnico debe ampliar sus formas de determinación a la configuración histórico/social (digamos que hay una ley histórica del desarrollo, “a cada avance técnico corresponde –debería corresponderle- un avance social cultural”), incidir en esta, por ello, es que la problemática específica de un discurso como el que se viene caracterizando es el tipo particular, en cada caso, de configuración histórico social.

Según Echeverría, Marx procede a esbozar las líneas centrales de esta idea del segundo grupo de tesis criticando el concepto de Feuerbach sobre la revolución, a saber, el de “la autoenajenación religiosa de la esencia humana”; después de demostrar la insuficiencia de la problematización en Feuerbach (con relación a la aprehensión teórica de la situación revolucionaria), procede a indicar como debe ser de acuerdo con el grupo A.

Lo importante para Marx, dice BE, es la comprensión de este proceso de enajenación que se expresa en la crítica de Feuerbach, quien “disuelve el mundo religioso en su base mundana”, pero esta base mundana se concibe no como parte de un proceso de praxis social, sino de forma autónoma, fija e independiente; hay pues un significado revolucionario en la crítica de

Feuerbach, pero que resulta insuficiente, esto es así, porque el “mundo mundano” en el que se objetiva la esencia humana es algo fijo, porque no explica el origen del desdoblamiento mundo religioso/mundo mundano y la esencia humana queda concebida, igualmente, como algo genérico, fijo y autónomo. (Cfr., *Ibídem*: 32).

Para concebir la *enajenación* como parte central del proceso de revolucionamiento de las sociedades, como “determinación de la situación revolucionaria”, se requiere de dar ciertos pasos críticos, dice BE, mostrar la necesidad de la enajenación y de su función determinante en dicho proceso o situación revolucionaria; esto a partir de que el discurso dialéctico/materialista permite concebir la base mundana como parte del proceso de la praxis social, en la cual, se constituyen el sujeto social y el objeto práctico, y en el que las enajenaciones se producen como momentos necesarios (no olvidemos que el método dialéctico considera que la historicidad consiste en un permanente devenir que enfrenta las contradicciones que la componen y que su resolución puede ser su *superación* hacia estadios superiores o su aparente solución, la ubicación en estadios fetichizados, en los que queda detenido o en suspenso el desarrollo histórico). Con el fenómeno de la enajenación, en este caso con Feuerbach en el discurso y en la realidad histórica de la modernidad capitalista examinada por Marx, se neutralizan las contradicciones entre las relaciones sociales y las necesidades de sus procesos prácticos a través de la institución discursiva de un mundo autónomo, pero determinante prácticamente sobre el proceso de la praxis; como resultado quedan obstaculizadas en su desarrollo las relaciones sociales y sometidas a una presión que las inmoviliza, pero que al mismo tiempo exigen su revolucionamiento; esta exigencia se cumple *en* el discurso con la crítica dialéctico/materialista –con su revolución de la teoría- y dejando indicado, al mismo tiempo, “el campo problemático específico (en el cual su carácter) *dialéctico-materialista* [...] se realiza concretamente: el campo problemático de la historia de las formas determinadas de la sociedad.” (Echeverría, 2013: 33.).

El grupo C. Su “tema predominante es la determinación de la necesidad histórica del discurso dialéctico materialista.” (*Ibidem*: 17). El tema resulta de la consideración del discurso dialéctico materialista como *teoría* materialista de la historia, con lo cual, comienza la demostración de esta necesidad, enseguida, hay que hacerlo llevar a cabo un movimiento de autorreflexión para que pueda dar cuenta de sí mismo como *necesario*; de acuerdo con la interpretación de la historia que se viene manejando es posible proporcionar la determinación de su propia necesidad; para Echeverría se trata de una cuestión de excepcional relevancia, pues hoy, a diferencia de la época en que Marx llevó a cabo su crítica, está en juego la supervivencia misma de la vida de los individuos y de la naturaleza. (Cfr., *Ibidem*: 34).

Pero ¿por qué es históricamente necesario o actual el discurso dialéctico materialista? Veamos, se plantea que hay una problemática histórica peculiar que debe ser tratada con un discurso teórico de tipo materialista dialéctico, así ¿cuál es ésta y como se ha configurado? Dice BE el procedimiento para responder esta cuestión arranca de hacer una contraposición crítica de la “fuente de determinación que da origen tanto al (nuevo) discurso materialista dialéctico como al del viejo materialismo”. La problemática es así, ¿cómo es que se considera a los individuos y a sus sociedades, qué es aquello sobre lo cual se trabaja en términos de teorización de la socialidad?, y la respuesta es que el concepto, desde el cual, se da la determinación teórica de la socialidad para el materialismo *tradicional* es la sociedad civil y para el *nuevo* materialismo, la sociedad humana o la humanidad social, considerada *toda* en su conjunto, y en este punto es que Marx introduce un concepto totalmente nuevo, aunque derivado de la categoría de dialéctica de totalidad (Hegel), esto es, la *humanidad social* –la totalidad humana- es productora de una riqueza social cualitativa que pertenece a todos. (Cfr., *Ibidem*: 35s).

Ahora bien, respecto de cómo se ha configurado esta problemática, según BE, Marx habría estado pasando a considerar en la historicidad de las sociedades, tanto su registro

sincrónico como su registro *diacrónico*; lo que significa que en el nivel del discurso teórico materialista se construyen distintas historias de acuerdo con un concepto o noción que sirve como principio general en su constituir significaciones y, por ello, desde lo *sincrónico* se atiende a la problematización social en el sentido de cómo es ésta, en relación con el estado de las relaciones entre todos los individuos que componen las sociedades en un momento dado; lo *diacrónico*, se refiere a cuál es el proyecto histórico de cada uno de los materialismos considerados, tradicional y nuevo, lo que apunta al devenir histórico y a cierta noción de progreso. (Cfr., *Ibidem*: 35. Pero que debe constituirse críticamente, desde luego).

Según esto, Marx estaría identificando una *fuerza* de determinación teórica con la idea de totalidad social humana, el discurso dialéctico materialista no trabaja con el concepto de comportamiento civil –como conjunto de *propietarios* reunidos en el Estado-, sino “en el nivel humano de *comportamiento* social” –como conjunto de individuos viviendo en sociedades-, nivel básico de comportamiento en relación con la praxis social fundamental y que es “la producción de riqueza social cualitativa”. (Cfr., *Ibidem*: 35s).

Pero este tratamiento dialéctico del nivel de socialidad requiere, para el propósito de indicar la *necesidad* o actualidad que dice BE tiene este quehacer discursivo, de reconocer que hay una oportunidad proporcionada por este nivel en relación con el proyecto histórico del nuevo materialismo y su concepción de socialidad, consistente en la instauración de otro tipo de nivel que estructura la sociedad como un conjunto y no, como la afirmación y reproducción del nivel de propietarios civiles (con su carga de daño a la humanidad y a la naturaleza), por tanto, “a partir de un movimiento histórico tendencialmente comunista, radicalmente revolucionario con relación a la organización vigente de la sociedad en términos burgueses.” (Echeverría 2013: 37). La necesidad histórica de este discurso, su actualidad, está entonces, en su índole comunista, desde luego, en que elabora la problemática de la historia como praxis social y en que es una

intervención significativa en el movimiento de la revolución comunista, cuya existencia es considerada estructuralmente concomitante a la socialidad capitalista por el tipo de mundo que va generando. (Cfr., *Ibidem*: 37s); es entonces, histórica y discursivamente necesaria, si no se puede aceptar esto, lo es por lo menos en el momento teórico de la revolución comunista, pero la teoría es indudablemente una forma de praxis, como más adelante (en el siguiente grupo de tesis) intentará probar respondiendo una importante objeción.

Las tesis del grupo D. Su “tema predominante es la determinación del concepto dialéctico materialista de transformación social” (Echeverría, 2013: 17). Surge de una ampliación del tema del grupo B, esto es, el discurso dialéctico materialista entendido desde el punto de vista histórico encierra el tema de la transformación social, de modo, que la pregunta es ahora ¿cuál es el concepto adecuado de transformación de las sociedades capitalistas en sociedades comunistas?

De nuevo, la respuesta apropiada al discurso que se viene manejando depende de una apropiación dialéctico/materialista/histórica del problema (a estas alturas podemos decir que este es el “hilo de Ariadna”, el concepto central de esta parte fundativa del discurso de BE es la apropiación dialéctico/materialista de los problemas y lo será desde entonces); el procedimiento crítico de BE comienza considerando que, de acuerdo con las *Tesis* de Marx las relaciones sujeto/objeto, hombres/circunstancias sociales no son exteriores; que bajo el dualismo de su exterioridad el viejo materialismo oscila entre dos antinomias sobre la transformación social, una, en relación con el sujeto social –como resultado del medio- y otra, en relación con el medio social –como construcción del sujeto-, las cuales son, a saber, *fatalismo* (la transformación de las circunstancias es destino) y *voluntarismo* (la transformación de las circunstancias depende de una voluntad); la superación de este *impasse* antinómico se puede dar desde una perspectiva que considera que hay una relación de co/determinación entre el sujeto social y el medio social; hay que reconocer “una relación necesaria o de interioridad entre ellos” (Echeverría, 2013: 41).

De acuerdo a lo que venimos diciendo el materialismo dialéctico no parte de elegir entre fatalismo o voluntarismo, ya que la praxis social funda toda relación semiótica básica, lo que significa que sujeto social y medio social no son independientes, sino partes de una totalidad, cuyo proceso de autotransformación consiste en la *coincidencia* “en el plano de lo concreto” de dos dinámicas, la objetiva de las instituciones sociales y la subjetiva de los agentes sociales; es esta convergencia “un proceso revolucionario o una praxis revolucionaria.” (*Ibídem*: 41).

Termina BE este texto –*TsF*- explicando que la actividad teórica es un elemento constitutivo del proceso práctico (la teoría es también praxis). La argumentación desarrollada en este punto particular es, por un lado, la praxis social funda la relación semiótica básica que consiste en que las relaciones productoras de sociedad no son algo estático e inerte, sino eminentemente relaciones transformadoras y que dicha relación semiótica básica es un sistema general que viene a proporcionar campo y material a la actividad teórica y, por otro lado, si la praxis social es un proceso histórico que decide sus figuras concretas –y también sus concreciones semióticas-, que toman especial relevancia en el desarrollo de la totalidad social/histórica, en “los movimientos revolucionarios o de transformación social”, entonces, de ser así, las posibilidades de alcanzar la verdad “dependen esencialmente de esas transformaciones del mundo”; la verdad teórica depende de su poder revolucionario específico realizado, en principio, en el plano conceptual, de su transformación radical semiótica que “es esbozada por el proceso revolucionario y que debe ser desarrollada como su componente esencial.” (Cfr., *Ibídem*: 42s.). Para BE, en consonancia con Marx, los momentos de crisis son los más adecuados para el discurso y la práctica revolucionaria se muevan en un terreno cualitativamente fértil.

Hasta aquí, concluye BE diciendo que la necesidad de la revolución se inscribe espontáneamente en el campo teórico, asumir y efectuar esto hace que la actividad teórica

devenga simultáneamente en revolucionaria y verdadera, porque es de ese modo que supera las limitaciones ideológicas que el sistema burgués impone a toda comunicación o discursividad; de esta manera se entiende que para que la teoría sea verdadera debe ser revolucionaria, *i. e.*, hay que intervenir en el proceso en el que se deciden sus posibilidades, darse a la tarea discursiva de superar las limitaciones en lugar de someterse a ellas. (Cfr., *Ibidem*: 43).

Resumiendo todo lo anterior, respecto de los cuatro grupos de Tesis, la normativa del discurso dialéctico materialista histórico, “el discurso crítico de Marx”, “el discurso crítico de la revolución anticapitalista”, se constituye sobre una plataforma asentada en los cuatro grupos de Tesis. Grupo Uno, una relación creadora de socialidad, la praxis social, es la relación que funda toda discursividad, de ahí, que el discurso comunista tenga un carácter dialéctico/materialista; grupo Dos, el campo peculiar de este discurso es lo histórico de las sociedades y sus métodos de reproducción como tales; hay en este rubro una interpretación de la historia como tendencia milenaria en la que el progreso ocurre por revoluciones; grupo Tres, se plantea la necesidad histórica de este tipo de discursividad, la cual, proviene de que se adhiere a un impulso histórico (el del movimiento comunista) y grupo Cuatro, discurre sobre el concepto apropiado de autotransformación de las sociedades capitalistas. Esta normativa será la que orientará la puesta en operación del propio discurso de BE, que a lo largo de su constitución alcanzará algunas variantes dentro de este marco protocolario, pero al que nunca abandonará en su carácter esencial. El denominado “giro cultural”, no es tal para BE, si es que eso significa el abandono de este marco normativo o el comienzo de otra temática no abordada, pues, se ocupó de la crítica de la cultura desde sus años en Berlín, estudios que retoma a fines de los 1980 y bajo este horizonte normativo del discurso.³⁶

³⁶ Ver, Barreda, 2017: 27, quien va más lejos, “Un estudio de este trabajo intelectual (de sus años en Berlín a principios de los 1960) podría ayudar a entender cómo el tema de la crítica cultural desempeña dentro del

¿A qué responde el trabajo de Echeverría sobre las *Tesis ad Feuerbach* de Marx más allá de lo evidente?³⁷ De acuerdo con lo dicho en este apartado, al problema de la diferencia epistemológica entre un Echeverría filósofo marxista y un Echeverría filósofo de la cultura que habría abandonado el marxismo. Con este trabajo Echeverría deja asentadas las reglas del discurso que normarán todo su trabajo filosófico, respondiendo a la necesidad de dirimir la cuestión de un estrato epistemológico del discurso, que le proporcione una orientación y una clave seguras; la pregunta más relevante es *¿en todo momento de su intervención será un discurso sobre la revolución?* Podemos observar que, de entrada, la respuesta dependerá de la variabilidad tanto de su concepto de crítica, como de su concepto de revolución, de esta manera, parte de nuestro procedimiento consistirá en derivar de cada etapa discursiva una definición de discurso crítico que será acompañada del correspondiente concepto o posición respecto de la revolución; por otro lado, podríamos adelantar algunas respuestas a la pregunta de *¿cuáles son, particularmente, los principales problemas de este ordenamiento de las Tesis por BE y sus consecuencias discursivas el día de hoy (2017)?* Respuestas que son, una diferente densidad histórica de la actualidad exige su revisión y eventual reformulación; el problema del programa de acción planteado por la Tesis XI sigue siendo el más arduo y acuciante, tanto por la dificultad de su realización extradiscursiva, como de su tratamiento crítico, esto es, la revolución; el problema del desmantelamiento del discurso y el cinismo de la posmodernidad, el retrotraimiento del Estado y el crecimiento del poder fáctico, plantean la necesidad de revisar el papel y la función del discurso crítico, al que BE entiende como comunista.

pensamiento de BE el papel de una matriz dentro de la cual se gesta su crítica revolucionaria del comportamiento político o un poco más adelante de la crítica de la economía política”.

³⁷ Para Aureliano Ortega se trata de que las *TsF* colocan al “pensamiento dialéctico/materialista/histórico como la herramienta básica del discurso teórico para la transformación del mundo, (Ortega, 2017, 33:16ss.).

Sobre la cuestión de que en este punto específico sobre el brevísimo texto de Marx, las *Tesis ad Feuerbach*, Echeverría va más allá del propio Marx en tanto que propone su ordenamiento considerándolo explícitamente como la fundación de un discurso, le da una coherencia que piensa está implícita en él, digamos, que lo lee en términos de presentarlo para que pueda funcionar como un protocolo útil en el ejercicio del discurso, ese que se posiciona como la contraparte del sistema dominante de ideas, buscando al mismo tiempo con esto una comprensión más profunda de la experiencia de los individuos y de la vida social en el mundo moderno y contemporáneo. Las notas que Marx plantó en un cuaderno para recados domésticos y que parecen las piezas de un rompecabezas –de un “modelo para armar”- se convierten en la pluma de Echeverría como en un el plano cartográfico que permite ubicar las coordenadas de los discursos que se le presentan, identificando así su posición, pero al mismo tiempo, posibilitando proyectar desde dichas coordenadas de ubicación discursiva/teórica nuevos espacios y momentos conceptuales. Por ahora, lo más importante es probar que su discurso se ajusta a este grupo de normas, lo que es relevante debido a su cooptación por discursos que pretenden sesgarle su vena marxista.

2.2 Segunda parte. Ideología y dominación

Posibilidades del discurso crítico frente al discurso dominante

La perspectiva que completa esta plataforma normativa del discurso crítico marxoecheverriano, proveyéndolo de una *función*, es el ensayo de 1976, “Discurso de la revolución, discurso crítico”.³⁸ Su relevancia radica en que contiene otras indicaciones normativas necesarias para este tipo de discurso, esto es, ya que el discurso crítico tiene como insumo el discurso dominante hay que proceder adecuadamente para no caer en la situación de abonar a sus intereses; también,

³⁸ Echeverría, 1976: 44-53.

es relevante porque trata de los hechos que permiten explicar los modos de dominio ideológico (este es el texto, en el cual, BE retoma el problema de la crítica de la ideología, veremos en cuáles términos en lo general, pues no es nuestro propósito tratarlo puntualmente); igualmente, porque indica algunas formas que permitirían la salida de esta dominación y proporciona, como ya quedó dicho, una definición explícita del discurso crítico comunista y de la revolución; todo lo cual, retomaremos en nuestro intento de presentar un modelo completo de dicha discursividad.

El riesgo de usar de forma ingenua categorías y conceptos burgueses en el discurso crítico, sin ver que sigue vigente su poder ideológico aún al “cambiar” de plan semiótico, tiene su solución precisamente en someterlos a una rigurosa crítica, para ello, hay que considerar otros recursos operativos. Uno muy relevante es la tendencia que queda indicada por las transformaciones en los procesos históricos, aquellos que pueden denominarse cambios revolucionarios, en estos, queda marcada “la dirección dentro de la cual la intención de un saber puede ser verdadera o científica”. (Echeverría, 1976: 2). O con otras palabras, los conceptos de la dominancia adquieren un significado *verdadero* cuando son incorporados a dicha tendencia revolucionaria, pero en el marco del orden normativo expuesto aquí. Esto es tan relevante desde que el discurso crítico se nutre solamente del discurso de la dominancia social, ya que no puede constituirse de forma independiente, como veremos más abajo.

Ya habíamos visto que de esto anterior obtiene BE una afirmación básica, el discurso comunista para realizarse como teoría científica debe realizarse como teoría de la revolución, esto es, participar en ella y tratar sobre ella; bajo esta regla puede, ahora, trabajar la cuestión de la *insuficiencia* del movimiento anticapitalista, que consiste en que su acción se halla sometida por la lógica del mecanismo vigente y dominante de estructuración social, al cual, se propone combatir discursivamente.

Se ha dicho, con cierta razón, que en Echeverría se echa de menos una perspectiva *radical* sobre la crítica de la ideología, ya que en lo que presenta, “(n)o profundiza más, no llega a dar el paso a una crítica radical de la ideología [...] postura (que) encaja de modo impecable con su teoría de los *ethé* [...]” (Gandler, 2007: 457). El problema está en que no prosigue con esta crítica a partir del punto en que la dejó Lukács y que esta falla se trasladaría al *conjunto* de su discurso, especialmente a uno de sus productos, el sistema de los *ethé*; por ahora, veamos el nivel en que BE trabaja explícitamente el problema de la ideología y volveremos al final de la tesis sobre esta cuestión.

De entrada podemos decir que su perspectiva teórico crítica es una teoría semiótica materialista, un discurso sobre la semiosis social el que, por ahora no sabemos si tiene un mayor alcance o no, que una crítica más *radical* de la ideología, pues se trata con Echeverría que estamos ante la situación de que las ideas dominantes de una época son las ideas de la clase dominante (Cfr., Marx-Engels, 1970(I): 43), no sólo porque esta clase es propietaria de los medios de comunicación, por lo que en ellos se comunica lo que conviene a sus propios intereses, sino porque la estructuración capitalista de la sociedad se da en cada acto material de autorreproducción, pero a la cual, es necesario advertir, es estructural un significado de libertad, de acuerdo con lo que veremos en la sección sobre Reproducción y semiosis.

En primer lugar, el logro de la *autonomía* discursiva respecto de la lógica capitalista (uno de los principales puntos sobre los que se erige la crítica de S. Gandler (*Ib.*: 430ss.), tiene un paso significativo, en BE, en que el discurso anticapitalista alcance un estado “científico”, el que le otorga el protocolo de las *TsF* y un significado de libertad, de acuerdo con las condiciones del proceso natural de la reproducción social. Con otras palabras, con este otorgamiento le puede adjudicar a la teoría crítica marxiana una función relativamente predominante: “la (de ser) función resolutoria de todos los demás acontecimientos del movimiento revolucionario”, (cfr.,

Echeverría, 1976: 3),³⁹ y la de moverse relativamente al margen de la lógica capitalista que determina todo acontecimiento discursivo y extradiscursivo. No es que se trate de que la crítica sea una panacea sino que, en principio, todo problema cae en su horizonte de tematización y si resulta que hay alguna imposibilidad de resolución, de todos modos ha de dejar indicado el porqué.

Para BE el segundo aspecto de la autoafirmación del discurso comunista, derivado todavía del conjunto normativo que plantean los cuatro grupos de las *TsF*, es que se propone hacer la revolución en el terreno específico del discurso teórico; en primer lugar, en el de la economía política, porque es el terreno en el que ese discurso burgués pretende explicar la vida social, de ahí su preeminencia teóricamente privilegiada. De este modo, tarea central de la revolución comunista es una revolución teórica y primeramente *versus* el discurso económico/político sobre la realidad social. La teoría de la revolución y la revolución de la teoría comienzan su cumplimiento, así para BE, con la realización del proyecto comunista/marxista de un “discurso teórico esencialmente crítico” (Cfr., *Ibidem*: 4). Otra cosa es el problema planteado por el grupo Cuatro de las *TsF*.

Las condiciones del dominio ideológico

Comienza Echeverría diciendo que la clase dominante ejerce su dominio de dos maneras, en el terreno de la vida cotidiana, en el cual, se estructura materialmente el mundo social moderno capitalista y, de forma supeditada, en el terreno del discurso; respecto del discurso, no sólo porque es la propietaria de los medios de comunicación, sino de modo más importante porque puede demostrar con el lenguaje de la época, que es *su* lenguaje, la identidad entre las relaciones humanas en general y las relaciones mercantiles que pone en práctica. Porque, dice BE, tanto en

³⁹ Discurso crítico significa discurso científico, “[...] su teoría (de Marx) como un discurso que pone su científicidad en la criticidad”. Echeverría, 2009: 47.

el lenguaje como en toda producción burguesa las relaciones de intercambio valorizador han sido convertidas en la base de todas las demás relaciones; así pues, la lucha ideológica en el capitalismo consiste en algo más que en un enfrentamiento entre dos cuerpos de ideas; esta lucha ideológica es sólo la expresión de otra lucha de mayor alcance que ocurre en el terreno de la praxis social, *i. e.*, en y a través de la lucha establecida por el complejo modo de autorreproducción social capitalista, el cual, se edifica sobre la subsunción de la forma natural de la reproducción social, sobre la contradicción del valor y sobre una reproducción que consiste en un factor semiótico que inunda todos los campos de la experiencia; es así, que el discurso crítico expresa el enfrentamiento entre dos modos de reproducción de la sociedad, el efectivo o real y el virtual o potencial.

Este dominio práctico e ideológico tiene un lugar central y determinante en que ocurre como lucha y dominación, Echeverría habla del nivel profundo donde se produce toda discursividad en general, “el lenguaje de la vida real”. (Cfr., Echeverría, 1976: 5). Dos hechos que pertenecen a este nivel de la vida real son los que determinan la índole dominante del discurso burgués en la época capitalista, el *primero* y principal, afecta de forma directa a todo el proceso de producción/consumo de significaciones en general, pues es el de la reproducción misma; el *segundo*, supeditado a este, afecta sólo a la producción/consumo de discursos, como caso central aunque particular del proceso general de comunicación. Veamos su explicación de estos dos hechos.

Primer hecho: Toda producción, o “significación concreta”, elaborada por la clase dominante lleva la impronta de su dispositivo subcodificador, el cual, no sólo sirve a la defensa de sus intereses, sino que la “potencializa”, *i. e.*, le imprime a la producción/consumo de sus significaciones una veracidad y “un sentido apologético elemental respecto de su método de reproducción social”. (*Ibidem*: 5).

1. Para aclarar esto Echeverría se remite a una explicación marxiana,⁴⁰ *i. e.*, el proceso de reproducción social humana comprende todas las actividades de la colectividad y tiene como rasgo característico que es una producción/consumo de “la estructura misma de las relaciones sociales (políticas) que constituyen al sujeto”. (*Ibídem*: 5s.). Es así, un proceso, en el cual, se realiza a la colectividad en su estrato biológico, pero la realización del estrato *político* pasa a ser lo más relevante, todos los bienes sociales producidos, desde el más nimio hasta el más sofisticado, pasando por el Estado, llevan impresas determinadas significaciones que forman parte de ellos, los que luego se consumirán tanto en su calidad de bienes, como de conjuntos semióticos; este consumo de significaciones impresas en cada bien social se da través de un proceso de decodificación; producción es codificación, consumo es decodificación, ambas constituyen un ciclo comunicativo que hace sintetizar una sujetidad en formación permanente; dicho de otro modo, al realizar –producir y consumir- objetos el sujeto social recrea “su propia identidad social o esencia política”. (Cfr., *Ibídem*: 6). El sujeto social debe resolver una escisión que se halla establecida naturalmente entre su existencia como productor y su existencia como consumidor, debe así, “emitir/recibir (producir/consumir) el mensaje con el que, estando en un momento dado (t1), define su figura futura o se proyecta a sí mismo para el momento siguiente (t2).” (*Ibídem*: 6). Esta es la razón, explica BE, por la cual, todo objeto producido es portador de una significación (significado o contenido y significante o expresión). Hay así, continúa, un proceso general, mediante el cual, se organizan y definen tanto las figuras del sujeto social (resultante de la producción/consumo, que es al mismo tiempo un proceso semiótico), como de los mensajes concretizados, que por su lado, resultan de un subcódigo propio de la figura social concretizada; estamos, por tanto, ante un conjunto de leyes determinadas históricamente por el tipo específico de autorreproducción social y, por ello, ante una tendencia estructural, según la

⁴⁰ Ver Marx, 1982: 130ss. Referencia de BE.

cual, son calificadas positiva o negativamente todas las acciones sociales posibles, de acuerdo con la relación que se establezca entre dichas acciones y la dominancia social, y, de igual manera, aquél subcódigo específico califica como verdaderos o falsos todos los mensajes que se concretizan. (Cfr., *Ibídem*: 6).

2. Pero en la modalidad capitalista estamos ante un proceso de reproducción social que no coincide, o lo hace *contradictoriamente*, con las determinaciones básicas “naturales” de la reproducción. La autorreproducción del sujeto comunitario se halla subordinada a un sistema que le es heterogéneo, o sea, a la lógica del capital; por lo cual, en esa clase de autorreproducción, la afirmación del sujeto comunitario sólo puede realizarse como una *negación*; en lo físico, resulta que no puede consumir el producto de su trabajo; en lo político, que es “lo específicamente humano debe negar su autarquía, su facultad de decidir su propia configuración política”. (Cfr., *Ibídem*: 7). Debido a este “desdoblamiento” propio de la modalidad capitalista los objetos prácticos adoptan una doble figura, “junto a la objetividad estructural o básica, la de productos que son bienes, adquieren otra derivada, una objetividad abstracta o por valorización, es decir, se vuelven mercancías.” (Cfr., *Ibídem*: 7s.).

3. Ya que la modalidad capitalista refuncionaliza toda actividad en el tipo de autorreproducción social que impone, hace lo mismo con la dimensión comunicativa, impone su propia normatividad y subcodificación en el proceso general de producción/consumo semiótico. En este marco de cosas el código general es restringido a la subcodificación capitalista, que se torna así, “principio inherente e incuestionable” de todo el conjunto posible en esa dimensión comunicativa. Mensaje absurdo según la tendencia transhistórica –forma social natural-, pero necesario según la modalidad capitalista y es así, que se establece “la identidad entre autorreproducción del sujeto comunitario y la autovaloración del valor.” En este marco significar con verdad es hacerlo de acuerdo con la configuración capitalista, por tanto, estamos ante una

significación fetichista, la significatividad estructural básica ha sido convertida en una forma superpuesta y parasitaria (y a la inversa, una forma contingente convertida en significación esencial), por tanto, la presencia de sentido se vuelve “indirecta y misteriosa.” (Cfr., *Ibidem*: 8). En la modalidad capitalista, dice BE, toda acción comunicativa incorpora dos elementos, agentes emisores y agentes receptores de significaciones, que en esta modalidad son el agente concreto y el sujeto capital. Lo que hace el sujeto capital es que aporta una intensificación del sentido apologético de los mensajes –que ya lo tenían de por sí-, dota de sentido a los pretendidamente neutros y debilita o invierte a los impugnadores. Con todo esto, las significaciones producidas/consumidas en esta modalidad de reproducción llevan siempre “un estrato dependiente, pero dominante”, y que ella utiliza para reafirmar su propia intención comunicativa en pro de ella, en un estado “difuso y omnipresente.” (Cfr., *Ibidem*: 8s.).

4. Por último, ya que una subcodificación contingente subsume el código general queda instituida una identificación entre la modalidad capitalista y la modalidad básica de autorreproducción; la primera, pasa falsamente por ser de interés general para toda la sociedad, por ser “incuestionable”; por lo que en una lucha frontal del discurso crítico contra ella, “en condiciones normales” (en su terreno discursivo constituido, desde luego), resulta siempre vencido. Normalidad es “el sentido objetivo del mundo capitalista” con sus propias condiciones tal como han sido expuestas. Es por esto que en la lucha revolucionaria contra el significar capitalista, la lucha es en primer lugar “contra el instrumento mismo de que sirve (el discurso o el lenguaje) ya que pesa sobre él, el dispositivo subcodificador capitalista que lo reprime y le permite existir sólo como un significar desvirtuado o morboso y absurdo.” (Cfr., *Ibidem*, 9s.).

Segundo hecho. “En el caso de las ideas o significaciones discursivas concretas elaboradas por la clase dominante para la defensa de sus intereses, su capacidad persuasiva se apoya en un marco significativo no discursivo (técnico e institucional), que resulta de toda la

actividad social organizada para perpetuar el método capitalista de su realización.” (Cfr., *Ibidem*: 10).

En este caso Echeverría dice que cuando se trata de significaciones discursivas cuya especialidad es la transmisión de un mensaje, su peculiaridad es que tienen una capacidad productivo/consuntiva *superior* respecto del resto de los objetos prácticos que llevan significaciones insertadas. Pero esta producción/consumo de significaciones “en estado puro”, aunque consiste en la ocupación más directamente política, no tiene adjudicadas tareas “especialmente centrales” en el proceso reproductivo social, lo que resulta en una “disminución relativa de la capacidad persuasiva que debería corresponderle.” (*Ibidem*: 10). Por otro lado, la debilidad y subordinación de estas significaciones se debe a que requieren del apoyo del marco básico no discursivo. (Cfr., *Ibidem*: 11). Es precisamente ese “lenguaje no discursivo” el que es “hablado” por los individuos al momento de ejercer acciones concretas a lo largo de dicho proceso de valorización del valor, en el cual, además, ha quedado cosificada su capacidad de autodeterminación comunitaria (al parecer “la disminución de la capacidad persuasiva” redundante, a la postre, en la disminución de la capacidad para gestionar su propia determinación política). Se trata aquí, del lenguaje de todos los actos de la vida social, el cual, reafirma y prolonga una superestructura institucional a la que hace pasar como condición natural y necesaria de sí misma; por esta razón, en la lucha de clases a nivel ideológico el discurso dominante es apoyado por ese marco significativo que le presta una mayor fuerza de convencimiento y, a la inversa, el discurso impugnador es forzado, “oprimido”, por ese dispositivo “‘todo habla’ en (su) contra, un consenso implícito las declara (a esas significaciones impugnadoras) ilusorias, irreales y merma su capacidad persuasiva.” (*Ibidem*: 11).

Las posibilidades de romper el dominio ideológico

Es muy ilustrativo el epígrafe que Echeverría coloca al inicio de esta sección de su ensayo, “a las relaciones petrificadas capitalistas hay que obligarlas a bailar al son de su propia melodía”, ubica su posición de lucha contra el dominio ideológico, es una lucha que ha de dirigirse de modo importante contra su discurso, ya que como acabamos de ver, el discurso tiene la característica de tener un nivel privilegiado en el sistema de la comunicación del producto/signo o de los sistemas semióticos que se originan a lo largo de la praxis histórica y social. Veamos esto.

Primero, recuerda Echeverría la índole del discurso teórico comunista/marxista, que es crítico debido a que su existencia ocurre y se desarrolla como parte de la lucha ideológica de clase, a la cual, corresponde una época de consolidación del capitalismo; el discurso comunista practica una suerte de enfrentamiento cotidiano contra ese dominio ideológico que presenta un doble aspecto, discursivo y extradiscursivo; pero la lucha propiamente ideológica es contra el primero. (Cfr., *Ibidem*: 11s.). En esa lucha discursiva la crítica presenta el esbozo de una nueva sociedad a partir de la negación determinada de la actual y tiene que elaborar, al mismo tiempo, un nuevo “significar social liberado” de la lógica dominante, de modo, que está obligado a crear así, su propio marco de significación básico a partir del subcódigo capitalista; con esto busca contrarrestar la influencia de su marco de significación y crear un campo favorable para el despliegue científico/crítico de su propio discurso. (Cfr., *Ibidem*: 12).

La crítica es el aspecto central del significar revolucionario comunista en el nivel de la producción/consumo discursiva, por tanto, es el modo eficaz y único de construir científicamente un saber revolucionario en las condiciones de subcodificación y subordinación de que es presa. Las condiciones de la dominación del discurso burgués –las causas propiamente discursivas- “no pueden ser combatidas de modo acrítico, ingenuo o normal, es en este sentido que se producen dos ilusiones a las que hay que primeramente identificar, para luego desechar” o *superar*, de acuerdo con el procedimiento crítico. (Cfr., *Ibidem*: 12).

Primera ilusión: “El significar revolucionario puede constituirse en un discurso positivo, similar u homogéneo respecto del discurso burgués, aunque alternativo frente a él y con mayor capacidad de verdad.” (*Ibidem*: 12). Se trata de una ilusión que proyecta un deseo imposible, a saber, constituirse como el discurso científico y teórico de la modernidad capitalista. Para deshacerse de ella, se requiere considerar que el significar revolucionario se compone adelantando un entramado de relaciones sociales de reproducción inexistentes actualmente y radicalmente diferentes de la modalidad capitalista. (Cfr., *Ibidem*: 13). Este “significar crítico” no puede ocurrir en otro lugar que en el proceso mismo capitalista, pero a *contrapelo* en el nivel de lo básico o estructural de la comunidad explotada, en la posibilidad de realización que se halla subsumida por el proceso capitalista; su índole *revolucionaria* consiste en que contradice estructuralmente el modo capitalista; enarbola proyectos que sólo se pueden concretar si el sujeto social recupera “la función sintetizadora de la socialidad”, función decisiva en el tono del comunismo; es *revolucionario* porque su significar tiene una intención que concuerda con la liberación del código básico, o sea, la “formación de la nueva objetividad”, (cfr., *Ibidem*: 13), a partir de la liberación la forma natural de la reproducción y, por ende, de superar la contradicción del valor. Semiosis liberada, superación de la contradicción del valor, des-subsumción de la forma reproductiva, es la vía indicada en este caso.

Por otro lado, no se parte de la necesidad de refutar directamente el discurso burgués, sino de su superación y abolición, de modo, que su relación polémica adecuada ha de ser siempre indirecta y poniendo en entredicho las “condiciones normales” del enfrentamiento; en suma, su composición consiste en la negación inmediata del saber capitalista, de lo que no puede conocer o de lo que simplemente niega. (Cfr., *Ibidem*: 13).

Segunda ilusión: el significar comunista se puede desarrollar independientemente del discurso burgués y tiene la capacidad de constituirse “*ya, antes del revolucionamiento total*”

(como), un saber completo, al margen del saber capitalista, exclusivamente a partir de la experiencia de la clase proletaria.” (*Ibidem*: 14). Su ilusión consiste en la falsa creencia de que, sin importar su actual sujeción a la lógica del capital puede presentar la imagen de un mundo libre futuro. Ya que las relaciones comunistas de reproducción social se encuentran *formalmente* en el mundo capitalista, pero subordinadas y reprimidas, su única posibilidad de presentación real es a partir de la “construcción de un mundo esencialmente diferente de él, pero constituido a partir de sus imposibilidades”, de eso que hoy es reprimido. (Cfr., *Ibidem*: 14).

Termina Echeverría este ensayo proporcionando, con los elementos anteriores, una definición del discurso crítico de la revolución, en su papel de lucha ideológica contra el sistema burgués,

En conclusión, el discurso teórico propio del comunismo científico sólo puede ser un discurso crítico como el de Marx en *El Capital* capaz de apropiarse del saber formado a partir de la objetividad capitalista, de someterlo a la acción desestructuradora de las significaciones espontáneas del proletariado y de recomponerlo de manera tal, que los vacíos dejados por el discurso burgués que lo produjo se vuelvan evidentes como sistema y constituyan, así, el saber necesario para la revolución. (*Ibidem*: 14).

Ahora bien, respecto de aquella cuestión central sobre que si el discurso crítico es en todo momento un discurso sobre la revolución,⁴¹ cabe decir, que esta primera definición tiene un significado revolucionario por las razones hasta aquí apuntadas (porque contradice

⁴¹ Aureliano Ortega ha dicho que lo más significativo de este ensayo de BE es que responde al problema del momento teórico de la revolución comunista. Para BE, dice, un problema central de los proyectos de revolución en América Latina es la falta de teoría. Transformar nuestro modo de conocer para poder hacer la revolución comunista. (V. Ortega, 2017: 34:30ss). Con esta consideración BE comienza a responder al problema de Lukács sobre la determinación del conocimiento y de la radicalidad en la crítica de la ideología, una revolución en la teoría puede ser la respuesta a la cuestión de la lógica del capital sujetando toda conciencia en el mundo y acción en el mundo (cfr., la crítica de Gandler, 2007: 430ss.); la salida consiste justo en llegar a la idea de que hay que cambiar el sistema de autorreproducción o aún mejor, el proceso civilizatorio.

estructuralmente al modo capitalista y porque busca la liberación del código básico; porque se ha revolucionado a sí mismo, porque es parte de la revolución, etc.), a lo que hay que añadir, que se trata de una definición de la *revolución* “como la que apunta Marx en *El capital*”, que pone como sujeto de la revolución al proletariado y cuya garantía de verdad se pone a prueba en la praxis social, pues debe probarse “como un saber que es necesario”, o sea, que sirve a la revolución en el sentido clásico; la abolición del Estado burgués mediante la lucha armada por parte de la clase obrera organizada es una lucha internacional contra un estado trasnacional (el imperio capitalista); quizás, otro rasgo distintivo es la idea de que el socialismo soviético siendo el único poder que se puede oponer al imperialismo capitalista, puede ser un aliado en el propósito comunista del Tercer Mundo. En síntesis, en esta parte fundativa que comprende las normas y la función discursivas, podemos enunciar la primera definición del discurso crítico marxoecheverriano: «es un discurso revolucionado él mismo y que trata sobre la revolución, su primera tarea es dismantelar el discurso burgués y recomponerlo según el subcódigo espontáneo del discurso proletario». Desde luego, habremos más tarde de intentar una evaluación de esta definición y caracterización del discurso comunista ensayando una comprensión desde la situación actual de las relaciones sociales y de las posibilidades de la lucha discursiva, intentaremos responder a la pregunta ¿qué se puede hoy, en 2017, reivindicar de ésta?

La ideología, su crítica en BE.

Para ahondar brevemente en la cuestión del punto de vista de BE sobre el problema de la ideología sugerimos la siguiente reconstrucción, elaborada a partir del mismo ensayo que estamos explorando. ¿Cuál es su postura al respecto? Digamos que hay una base general, en la cual, se emplaza un tratamiento consistente en que hay situarse en una intencionalidad y tendencialidad respecto del movimiento anticapitalista, “lo que vendría a poner un remedio a los

defectos esenciales del discurso burgués”, pero debe realizarse como teoría de la revolución, para lo cual, hay que *salir* de la lógica semiótica del capital, la crítica de la ideología toma así la forma de una *crítica de los procesos de semiosis y de los sistemas así constituidos*. Con esta perspectiva (que deberá completarse ulteriormente con la de lo “político”, que BE entiende como la capacidad de autogestionarse del sujeto en una comunidad organizada que privilegie las determinaciones básicas de la reproducción social), se supera el problema de la escisión estructura/superestructura practicada por el stalinismo y una de cuyas consecuencias fue el postulado sobre “la erradicación de la ideología para llegar a la verdad”; pero parece persistir el problema de la falsa conciencia, pues a la postre los cuatro *ethé* no son otra cosa que respuestas espontáneas a la contradicción del hecho capitalista y se requiere de la teoría para la constitución de la verdad práxica..., pero a esta altura de esta tesis escolar faltan aún elementos para llevar, más a fondo, una respuesta echeverriana al problema de la ideología, de modo que dejamos hasta aquí esta vertiente esperando volver al final.

Por lo pronto y con lo que hasta aquí hemos tratado, podemos agregar que en el momento previo al ejercicio de la crítica habría una *verdad* en la semiosis capitalista, en la que sus afirmaciones se constituyen identificando el capitalismo con las determinaciones básica de todo proceso de autorreproducción humana; según esto, podemos decir que entonces, la *verdad* está en lo que la crítica marxoecheverriana configura trabajando a partir de lo que la “verdad” capitalista sesgó, ocultó o disfrazó; este es el modo, en el cual, el discurso crítico puede empezar a ser asumido como “verdadero” en el proceso de la constitución de los discursos críticos. Si hay una verdad en términos de *adaequatio* esta, no puede ser otra que entre código y subcodificación, entre determinaciones básicas de la autorreproducción y régimen concreto de la misma. Nótese que, para BE, estamos hablando de un proceso histórico de tipo dialéctico y materialista, de jerarquías en cuanto a problemas en donde se prioriza la historia de la técnica y los medios de

producción, de la necesidad del campo discursivo de la revolución anticapitalista y de que se pone en juego una concepción del paso del mundo reprimido al mundo liberado.

Ahora, ciñéndonos al texto, “Discurso de la revolución...”, además de la normatividad del primer bloque, tratado en las *TsF*, una *primera* regla en la lucha discursiva contra el significar capitalista, que conduciría a la verdad histórica, es que el “significar revolucionario del proletariado” debe luchar en primer lugar contra el instrumento mismo de que sirve, el discurso o el lenguaje. Una segunda *regla* es la lucha discursiva contra los *modelos* del marco significativo y persuasivo de que sirve para la composición de sus mensajes, el procedimiento es el que indica en la definición al final del ensayo. Por último, una caracterización completa de lo que para BE en su “crítica de la ideología” es lo verdadero, es que, a partir de la deconstrucción del discurso dominante, burgués, en su ulterior recomposición, según lo recién anotado en la definición, su significar debe presentarse como revolucionario y en ese tono ser verdadero si busca la *recuperación* de la sujetividad y la *liberación* del código básico. Diría BE que un modelo en este trabajo del discurso comunista es *El Capital*: que presenta el esquema argumentativo más redondeado por el propio Marx. Pero de nuevo, queda aún el problema de la falta de radicalidad de Echeverría en su crítica de la ideología que lo llevaría a poner en duda todo su discurso y es que “no retoma el problema adelantado por Lukács respecto de la determinación social histórica del conocimiento”; hasta ahora podemos adelantar como justificación de BE, que está interesado en una política *hic et nunc*, cosa difícil de justificar en los términos de Lukács, ya que su idea sobre la determinación que la época ejerce sobre todo conocimiento y toda acción lleva exclusivamente a una *política* que sea la revolución comunista. En el capítulo final volveremos sobre este problema.

Resumiendo, a partir de la idea de Marx sobre la crítica de la ideología, de la de Lukács sobre la determinación social histórica del conocimiento y de la Jakobson sobre los procesos de

semiosis materialista, Echeverría ha desarrollado una vertiente que se define por considerar la unidad del fenómeno de dominación –que se presenta práctica y discursivamente- y que el proceso mismo de autorreproducción social es simultáneamente un proceso de comunicación, o sea, de semiotización; pero que al ser la reproducción de la sociedad un proceso caracterizado por la apertura que le otorga el hecho de que la producción imprime una forma que no es simple repetición, sino un conjunto de actos enmarcados en una tensión de naturaleza y libertad, aparece el punto de quiebre/salida en el sistema totalitario capitalista.

Echeverría ha presentado los obstáculos para la lucha discursiva contra la modalidad capitalista esperando que, de ahí, podamos derivar las posibilidades de romper el dominio ideológico, manejando críticamente los conceptos, considerando los hechos de la dominación, el terreno ficticio que se puede pisar y lo que queda por hacer al discurso crítico revolucionario.⁴² Cuáles son las condiciones, qué se puede esperar y cómo podemos nosotros intervenir en el discurso anticapitalista son las preguntas que están al fondo de este conjunto normativo, compuesto hasta aquí, por los cuatro grupos de *TsF* y las del ensayo “Discurso de la revolución...”. Pero si bien es el que guió por completo el modo de proceder de Marx y el de BE, según quedará demostrado en esta tesis, habrá que poner a la vista de qué modo ocurrió esto y, por último, según el plan de esta tesis, intentar pensarlo críticamente desde la actualidad; esto es, qué aportó Echeverría propiamente al discurso crítico, tanto las posibilidades como los alcances de esta aportación, lo cual, haremos en el capítulo final.

Sección Dos. Los principios teóricos

2.3 Principios teóricos generales del pensamiento de BE

⁴² El discurso crítico comienza su tarea justo ahí donde el discurso burgués fracasa y no puede avanzar más. (Cfr., Ortega, E., Aureliano, 2017: 44:23).

En esta sección trabajaremos lo que consideramos son los principios filosóficos de los que arranca todo el trabajo de BE como pensador crítico, a saber, la Forma natural social de la reproducción, la Contradicción entre la forma natural y la forma de valor del objeto mercantil y la Reproducción social como semiosis. Cabe decir que estos conceptos pueden ser tomados como los “hilos conductores” del discurso de BE junto con aquél conjunto normativo que acabamos de presentar; el presupuesto básico de Marx sobre el que trabaja Echeverría es el “proceso de la reproducción social”, lo tematiza y problematiza con las normas y función del discurso.

La praxis social, como concepto que define la esencia del ser social y, por ende, de sus formaciones como lo es el individuo, es la base de toda relación práctica y cognitiva –de acuerdo con esto funge como premisa determinante de todo el discurso-, (cfr., Echeverría, 2013.: 19); de este concepto de praxis, entendido como lo que da forma a la historicidad humana, ha podido Echeverría derivar que hay, en la tendencia civilizatoria milenaria que hoy prosigue, dos significados de la autorreproducción de las sociedades, uno, transhistórico/estructural y otro, histórico/contingente. (Cfr., Echeverría, 1984: 1); esto se explica porque considerando las cosas en la vida social, desde un punto de vista general se ha de producir y consumir para la supervivencia,⁴³ pero en cada momento histórico concreto ha de hacerse de un modo específico; hay entonces, una “forma natural” de la reproducción que toma caracteres específicos en cada época, o sea, una forma histórica, esto es, formaciones históricas en curso. Diversos tipos de resultados, como sociedades, han surgido de la concreción de aquella forma transhistórica estructural, es decir, diversos tipos de relaciones y socialidades, hablamos de diversas modalidades pre/capitalistas o no capitalistas.

⁴³ La primera premisa de toda posible historicidad de los seres humanos es que “estén ahí para hacer historia” (Marx). Hacer historia significa que los entes históricos perduran en un hacerse a sí mismos; que su *conatus* de algún modo tiene éxito.

De acuerdo con lo anterior, la forma transhistórica tiene un carácter estructural o formal en tensión dialéctica con las modalidades reales, constituidas histórica y contingentemente en diferenciales formas; dichas modalidades constituyen la “forma natural de la reproducción” y expresarían las tendencias históricas de hominización de la especie, pero que atienden a las *determinaciones básicas* de la autorreproducción y en la que, en sus fases iniciales, la especie se separa de lo puramente orgánico e instintivo, pero que al hacerlo estaría entrando en una situación concomitante a esa transición; a saber, una *contradicción inherente* a la especie, que consiste en la “ruptura de una armonía” puramente orgánica, ruptura que es propia de lo que está ya en vías de ser humano y que ocurre por el desfase al interior del sistema de capacidades de trabajo/necesidades de consumo, que precisamente determinaba dicho nivel puramente orgánico.

Esta contradicción inherente a la especie encontrará diversas maneras de ser resuelta, lo que significa diversas elecciones civilizatorias. Igualmente, se puede decir que el posicionamiento preeminente de lo que BE denomina “estrato meta/físico o político” ocurre concomitantemente a esa contradicción. Lo ahora que importa destacar es la elección por la forma de reproducción que valoriza el valor, es decir, la capitalista y el tipo de contradicción que se establece como forma de “solucionar” aquella otra –la propia de los mundos tradicionales– sobre la desarmonía; con sus palabras, una elección que da sustancia a la forma del estrato político. Los modos anteriores resolvieron esta contradicción actualizando la transhistoricidad bajo una modalidad concreta que BE denomina “natural”, con la diferencia de que el resultado en términos de estructuración de socialidad no imponía el hecho que impone la modalidad capitalista, que es volver la vida insoportable debido al desdoblamiento que de la socialidad misma introduce, el cual, por otro lado, resulta en el constreñimiento del estrato político de dicha socialidad proveniente de la contradicción entre el valor de uso y el valor valorizado, y que es formado, sostenido y perpetuado por un dispositivo semiótico específico propio del esquema

reproductivista del capital. Podemos observar con esta breve explicación que BE se mueve en un nivel de abstracción filosófica, en un terreno cuya clave es que la experiencia individual y colectiva se haya subsumida por una forma que *contradice* las determinaciones básicas de la autorreproducción de las sociedades, y cuya expresión práctica más palpable está en el objeto práctico producido, contradicción que se manifiesta en la doble forma de valor de uso y valor autovalorizado; y que este proceso se pone en marcha con un sistema que comunica, en el nivel más amplio del término, un interés económico/político, con lo cual, queda así establecido un complejo sistema de signos que lo reproduce cotidianamente en cada acto de reproducción (trabajo/disfrute) y que lo perpetúa en cada cosa producida/consumida en ese marco de cosas. Cabe aclarar, que en el extenso abanico de cosas producidas –objetos prácticos o sociales-, que comprende desde la cosa más nimia y rústica, hasta la más compleja y sofisticada, pasando por el Estado –objeto práctico que se actualiza como la organización de la comunidad, *polis*-, se da un proceso diferenciado de consumo; el ejemplo más claro de esto es que el palo del arriero se consume, como medio de producción, de distinta manera que las instituciones de la cultura, como medios de organizar la convivencia de la comunidad; o que la mercancía teléfono celular es consumida de distinta manera que la idea de revolución y que, cada una produce un lucro diferenciado. Esto es importante en relación con el proceso de subsunción real y totalitario de la producción y el consumo, según veremos más adelante en la sección que trata del Primer Grupo de las 15 tesis sobre “Modernidad y capitalismo”.

Nos parece que con esta breve explicación podemos entrar al desarrollo de la sección, en la que intentaremos explicar suficientemente los conjuntos conceptuales de Forma natural de la reproducción social, la Contradicción del valor y que producir/consumir es Significar, siempre un cifrar/descifrar; todo esto, con el propósito de dejar establecido de forma completa el esquema teórico/conceptual que le servirá a Echeverría para el desarrollo de su intervención hasta el

último de sus trabajos; cosa que comenzaremos a demostrar en el siguiente capítulo sobre la modernidad y la cultura.

2.3.1 La Forma natural de la reproducción social

En esta sección trabajaremos un ensayo de Echeverría que apareció en dos versiones, la primera, titulada “La ‘forma natural’ de la reproducción social” y posteriormente en su libro *Valor de uso y utopía*, bajo el nombre de “‘El valor de uso’ ontología y semiótica”.⁴⁴ En el primero, desarrolla la cuestión del proceso de la autorreproducción social a partir de la noción de una estructura transhistórica que encuentra siempre su concreción en determinada figura histórica; el segundo, si bien trata el mismo tema/problema, arranca del valor de uso, que es la cosa producida y la forma más tangible en la experiencia cotidiana de aquel proceso de la forma natural.

Forma natural/social/política, como terminará denominándose esta noción proveniente de Marx (*apud El capital* [I]), es la estructura de reproducción social humana ya en una figura concreta y que se ciñe a las determinaciones básicas de la autorreproducción (como son el sostenimiento de los estratos físico y político de la colectividad comprendida como una totalidad particular); por su parte, valor de uso es el bien producido y dirigido al consumo en las condiciones de la forma natural. El ensayo “‘El valor de uso’ ontología y semiótica” tiene además, dos particularidades que están expresamente señaladas en su título, por una parte, indica la relevancia del valor de uso, el cual, apunta al bien social producido, término culmen del proceso de producción y visible en la experiencia cotidiana y, por otra, adelanta lo que tratará de desarrollar, esto es, su ser como cosa, alrededor de la cual, se estructura un nudo de relaciones sociales; digamos, que BE desarrolla aquí una ontología dialéctico/materialista/histórica a partir del objeto útil y, por último, queda en este texto expresada la relevancia de la aportación

⁴⁴ La primera versión apareció en *Cuadernos Políticos*, número 41, 1984: 33-46; como está agotado citamos una versión digital pp. 1-25; la segunda versión de este ensayo, Echeverría, 1998: 153-197, citamos Echeverría, 2012.

echeverriana de que *reproducir es significar*, aportación que se colocará como la respuesta de BE al problema de la ideología y de que la praxis de una época tiene una determinación histórica, concepción que de algún modo, había empantanado un aspecto de la discusión marxista a partir de Lukács.

La relevancia del texto en las dos versiones indicadas (además de que conecta el discurso de Echeverría con el de Marx) radica en tres aspectos, *primero*, porque es una suerte de programa filosófico, *segundo*, porque presenta un concepto clave para el discurso de la crítica de la economía política el que, a la postre, se erigirá como principio filosófico general y *tercero*, porque enmarca toda su intervención en el movimiento teórico comunista. Esto no sólo porque, tanto para Marx como para BE, este par de conceptos dialécticamente entrelazados son la clave teórica que sostiene “todo el edificio de la crítica de la economía política” (Echeverría, 2012: 155), sino porque el concepto de la forma natural de la reproducción es la perspectiva, “el mirador básico”, que posibilita una comprensión, desde el fondo más radical, de la lógica que sirve a la estructuración de las sociedades humanas. Qué es lo básico, cómo enfrentan radicalmente la existencia individuos y colectividades, es la pregunta que en un nivel filosófico responde este concepto de “forma natural de la reproducción”; pensamos que el presupuesto de este concepto es el principio marxiano sobre la historicidad humana; hay un proceso que funda lo histórico, *i. e.*, el proceso del trabajo, el que se perpetúa con cada nuevo acto de producción, el ser humano es histórico y se halla en vías de diferenciales formas de hominización; la “forma natural de la reproducción” es la concreción de una estructura esencial –el proceso general de la reproducción social-; por su lado, otra forma, “que distorsiona las determinaciones básicas de la reproducción” es, en el caso de la modernidad, la forma capitalista. La forma natural señala diversas actualizaciones, pero las que estructuralmente son sólo dos, la que se ciñe a las

determinaciones básicas de la autorreproducción y la que distorsiona esa relación, en ese significado es que *forma natural* se erige como emplazamiento de su discurso.

Por su parte, de modo particular la relevancia del concepto de valor de uso es que, al “hacer estallar el horizonte de inteligibilidad en que se mueve el pensamiento moderno”, se coloca en un lugar significativo del discurso crítico que busca salir de la sujeción de la lógica del capital. (Cfr. Echeverría, 2012: 153). Pero sólo fue esbozado por Marx debido al estado de desarrollo en que se encontraba en ese entonces en la economía política.

Hay que decir en primer lugar, que hay ya un trabajo de reconstrucción del ensayo de Echeverría “La forma natural...”,⁴⁵ de manera, que nos limitaremos a exponer los principales conceptos de la teoría que Echeverría deriva de Marx con el propósito de evaluarlos de acuerdo con el procedimiento seguido en este trabajo (evaluación que presentamos en el capítulo final), lo cual, marcará la diferencia con nuestra tesis.

“Forma natural de la reproducción” y “valor de uso” son dos conceptos distintos, pero que están entrelazados en una particular tensión dialéctica debido a la realidad propia de su concreción y a que forman parte de un solo proceso general; lo que en primer sitio corrobora que Echeverría los trabaja siguiendo las normas generales del discurso crítico de Marx (*TsF*). BE entiende que el proceso de reproducción social tiene una estructura esencial que traspasa las épocas, que está por encima de lo cultural, que en todos los casos se concretiza en una “forma natural” y que se presenta con su propia densidad histórico/cultural, cada una de esas concreciones “constituye la figura concreta de una sociedad”. (Cfr., Echeverría, 1984: 1); vale decir que en un primer acercamiento en la definición de esta tensión dialéctica, que forma natural no es una cosa que existe históricamente como tal, sino el concepto más general sobre la relación metabólica entre los seres humanos y la naturaleza, pero precisamente por esto es que explica

⁴⁵ Ver Veraza, 1985: 23-28.

toda formación social en tanto que traduce o incorpora todos los problemas a la perspectiva histórica, ya que cada una de las figuras concretizadas comprende una variedad de formas con su propia densidad; un específico tipo de acoplamiento entre los sistemas más primarios y estructurales constituye un tipo de mundo. Es así, tarea de los pensadores críticos ocuparse con el discurso de esa variedad cultural.

La forma natural es la respuesta a la necesidad de la producción, qué hay para producir y cómo producir; según esto, debe ceñirse a las “determinaciones básicas de la reproducción”, que en los humanos significa el sustento del estrato orgánico, fenómeno originario, y del estrato político, fenómeno secundario, pero que termina erigiéndose principal con la complejización de la vida gregaria. El concepto de forma natural le sirve a BE no sólo para teorizar toda formación social conocida y para indicar una categoría central, tanto en el análisis como en la explicación del espectro completo de los elementos que conforman la constelación de fenómenos concernientes a la transnaturalización de la relación simbiótica humanidad/naturaleza, sino para tratar lo relativo a aquella que subyace como posibilidad en la actualización capitalista y para denunciar la profunda irracionalidad, y el despropósito de la forma capitalista. Forma natural es el proceso de reproducción social que se ciñe a las determinaciones básicas de la reproducción y valor de uso, el objeto práctico producido/consumido en esas condiciones, ambos conceptos son utilizados por Marx y por BE para efectuar un contraste con la forma parasitaria denominada capitalismo.

Es importante aclarar que la idea de una estructura transhistórica no es metafísica, ya que en todo caso se concretiza históricamente en una forma natural, esa estructura siempre está de algún modo *aquí y ahora*, tiene en todos los casos una presencia objetiva; el propósito de presentar esa idea es proporcionar una noción desde una perspectiva histórica que tiene ante sí la historicidad completa de la humanidad y que los procesos históricos/sociales constituyen una

totalidad, conformada por dicha estructura y el conjunto de *fenómenos* correspondientes; hay así, un proceso transhistórico que enmarca la supervivencia y el desarrollo de la especie en su camino hacia la hominización, hay una forma natural que sostiene ese proceso civilizatorio y hay una forma que viene a desvirtuar lo “natural/social”, esto último, debido a que se presenta como contradictorio con aquellas determinaciones básicas. Veamos esto detalladamente.

La primera diferencia entre forma natural y forma capitalista es que en la primera, la formación de socialidad es simple, condicionada naturalmente y se emplaza en lo “étnico e histórico”, en la segunda, por su lado, es doble, se emplaza además, en una “segunda naturaleza”, que es el tipo de organización que privilegia lo económico por encima de toda otra determinación cultural. (Cfr., Echeverría, 1984: 1).

Luego, el concepto que sirve como premisa en la crítica es el de sujeto social global, lo cual, es consistente con la normatividad del discurso en un tratamiento dialéctico materialista (el “sujeto colectivo o comunitario de la praxis”, Echeverría, 2013: 36). Sujeto social que se compone por la humanidad toda en un momento histórico determinado, desde luego, diferencialmente constituido, pero que en la modernidad se dan las condiciones objetivas para la mundialización de una forma específica.⁴⁶ Así, podemos decir con BE que el sujeto social global desarrolla procesos específicos y diferenciados de reproducción en cada época, lo cual, instituye ciertos tipos de organización del conjunto de relaciones interindividuales y de donde resultan individuos clasificados de acuerdo a su papel en la producción/consumo; quedan con esto también, definidas determinadas relaciones de propiedad y un esquema de distribución de la riqueza social. (Cfr., Echeverría, 1984: 1). Todo esto es la descripción de los seres humanos en

⁴⁶ La modernidad es la época en que “los asuntos humanos se entrelazan de manera indiscutible a nivel planetario.” (Kozlarek, 2015: 19). Históricamente son varios los proyectos de universalización, quizás el primero que conocemos es el de la helenización del mundo con Alejandro de Macedonia, luego el proyecto evangelizador cristiano, en fin, no todos pueden ser considerados como “modernidades”, de otro modo, el concepto se difumina.

sus diferenciales formas de constitución como seres sociales e históricos, así, cabe pensar en formas diversas de lo natural y de lo moderno; por su parte, la modernidad capitalista lleva inherente una tendencia a la totalización que la ha llevado a la mundialización de su régimen de reproducción. Lo relevante es que cuando se trata de los objetos sociales producidos, en su calidad de estructura política de la comunidad, dibujan su concreción paulatinamente, como es el caso de las instituciones sociales y culturales, en las cuales, hay un valor de uso “metafísico o político”, aunque en la época capitalista se halla subordinado, fue primario como “elección”, satisfizo al humano premoderno, pero quedó infelizmente subsumido para la humanidad desde hace varios siglos.

A diferencia de la forma natural, la forma capitalista establece relaciones de convivencia regidas por un orden al margen de los individuos que nulifica la capacidad transformadora de la producción, la forma natural queda subsumida y obligada a deformar su actualización de la estructura esencial. (Cfr., *Ib.*: 1s); con lo cual, queda establecida y definida una contradicción entre ellas que afecta las determinaciones básicas dichas. Esta contradicción consiste en que la forma capitalista determina de “modo dual la concreción de la vida social”, por un lado, debe producir bienes para el sostén de la vida y, por otro, impone su propio *telos*, el “proceso autonomizado de formación y valorización del valor.” (*Ibidem*: 2); a la meta cualitativa de la forma natural, le opone la de la acumulación de capital; la primera, de interés para el sujeto social se enmarca en la apropiación discursiva sugerida por BE, pero no puede ser perseguida por el capitalismo debido a que éste, funciona “traicionando su esencia, que es su apertura a la libertad.” (Cfr., *Ibidem*: 2). Pero persistirá en la teoría de la forma natural el problema de una praxis cualitativa que se concrete de acuerdo con esa apertura a la libertad; en el cual, podemos ver un doble aspecto, tanto respecto de la libertad en las formas premodernas, como el de la salida de la forma capitalista; se trata del problema planteado en el Grupo D de las *TsF*, el

interés, *telos*, de la forma natural parece siempre quedarse a medio camino en el tránsito a su actualización en lo histórico, no obstante en la densidad semiótica del discurso ha hallado una presencia importante.

Volviendo a nuestro tema central, en ambas versiones de su texto, Echeverría indica los elementos sobre los que se erige su propia construcción teórica, los cuales, retoma de diversos textos; a saber, de los *Grundrisse* de Marx,⁴⁷ los conceptos de forma natural, forma capitalista y su relación contradictoria; del texto de Kurtnisky, *Sobre el valor de uso*,⁴⁸ la indicación y la justificación de su tratamiento; del texto de Korsch, *10 Tesis sobre marxismo hoy*,⁴⁹ la importancia de ese concepto de forma natural para la crítica de la nueva figura histórica de la revolución en la segunda mitad del siglo XX; por otro lado, el trabajo conceptual y teórico de BE se erige contra el Foucault de *Las palabras y las cosas*,⁵⁰ respecto de su punto de vista sobre el marxismo como “una episteme obsoleta”; y, por último, discute contra el J. Braudillard de la *Crítica de la economía política del signo*,⁵¹ para quien no hay diferencia entre valor y valor de uso.

Como se puede ver BE buscó formular adecuadamente, según su perspectiva, algunas ideas que se discutieron en el marxismo del siglo XX, todas ellas referidas a la distinción entre lo concreto y lo abstracto; a saber, la “forma social/natural” del proceso de vida humano, que implica por necesidad un grado elemental de *concreción* y la estructura fundamental de ese proceso, como esencia *abstracta* que en todo caso debe hacerse igualmente efectiva a través de una cierta concreción, la que se cifraría precisamente en la forma social/natural. Todas estas ideas surgen, a su vez, de un tema, “la libertad como hecho característico de la vida humana.”

⁴⁷ Marx, 1959: 540. (Citado por Echeverría, 1984: 2).

⁴⁸ Kurtnisky, 1970. *Apud.* (Cit., por Echeverría, *Ib.*: 3).

⁴⁹ Korsch, K., 1965: 41. (Cit., por Echeverría, *Ídem*).

⁵⁰ Foucault, 1966: 272-275. (Cit., por Echeverría, *Id.*).

⁵¹ Braudillard, 1972: 154-163. (Cit., por Echeverría, *Id.*).

(Cfr., Echeverría, 1984: 2s). Pero como adelantamos, quedará sin resolver el problema de la libertad humana de modo satisfactorio, ya que parece quedar atrapada o suspendida en ese tránsito entre la estructura abstracta/concreta –la forma transhistórica- y su concretización –la forma natural-, tránsito en que debería hacerse efectiva; ¿qué clase de hecho característico es este, que al pasar de su abstracción peculiarmente concreta, o sea, de su sentido transhistórico, a su concretización en una figura histórica, queda suspendido en esta densidad contingente? O con otras palabras, vemos que queda formulado el problema de la libertad desde el problema de la forma natural/social de reproducción humana, *i. e.*, la concretización de la libertad siempre ocurre en medio de una contradicción que la subsume a algo ajeno al individuo y a la comunidad como conjunto. La cosa es que en la comunidad tradicional esta concretización queda subsumida a la dimensión de lo divino y en la sociedad moderno/capitalista, subsumida al sujeto capital. ¿Cómo puede ser concretizada la libertad sin que caiga en su pérdida, su subsunción, su distorsión; sin que sea un tránsito que recuerda el de Sísifo? La concretización establece una tensión entre libertad y sujeción, pero la salida del capitalismo hacia una forma natural inédita no es la garantía de la entrada a una Arcadia tecnológicamente revolucionada, la “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 (pero) no, como ahora (que vive) un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción.”(Echeverría, 2012: 196s.). Más adelante volveremos sobre esta cuestión de importancia primordial, pues estamos ante otro de los supuestos centrales, la libertad, de la que deriva sus principios conceptuales para la construcción de su posición argumentativa; a saber, forma natural/forma capitalista, valor de uso/valor valorizado y la contradicción de ambos, que da paso al mundo de la vida en que ocurren unas experiencia y comportamiento específicos, y del que plantea su posible salida, en la cual, individuos y humanidad vivirían su propio drama.

Pero volvamos al pasaje en el que BE continúa tratando sobre los rasgos característicos del proceso de reproducción social, primero, respecto de la vida animal y la vida animal gregaria, para de ahí, establecer la diferencia con la vida humana. Lo relevante es que ya hablando de la humanidad es una “totalidad parcial que, en un proceso metabólico, se enfrenta a una totalidad global,” (cfr., Echeverría, 1984: 4), que es lo Otro –Naturaleza; de lo cual, deriva que la “forma natural del proceso de reproducción consiste en una actualización peculiar de esta estructura general.” (*Ibidem*: 4). Hay un *telos* del comportamiento natural “mantener la integridad del individuo como representante de la identidad de su especie.” (Cfr., *Ibidem*: 4); lo cual, en el caso humano se lleva a otro nivel de complejidad. Esa relación elemental –metabólica- entre individuos y naturaleza produce dos tipos de bienes, los correspondientes a la satisfacción inmediata, como los alimentos, y aquellos de efectividad intermedia, como la habitación y la estructura de su socialidad. (Cfr., *Ibidem*: 5). Aspecto que apunta a uno de los elementos conceptuales más significativos, la reproducción de la “materialidad social” tiene en sus fases formativas una característica especial, que es la *apertura* –libertad- señalada por el proceso mismo de autorreproducción y que la distingue de la simple repetición animal enmarcada en la cerrazón de su estructura, “repetida incansablemente milenio tras milenio”. (Cfr., Calloix, 1960: 123).⁵² BE demuestra esta apertura a partir del *telos* animal/social que rige el comportamiento de la vida y que consiste en reproducir un principio orgánico que sirve al mantenimiento físico de los miembros singulares, lo que en el caso de los gregarios, incluye por necesidad,

(U)n criterio especial de repartición, ubicación o individuación de todos los miembros [...] dentro del sistema de funciones necesarias para su reproducción global [...] La peculiaridad del comportamiento humano social aparece cuando [...] aquello que [...] correspondería a este principio de identificación global y de

⁵² Citado por Echeverría, 1984: 6.

individuación diferencial, o principio de constitución de relaciones que conectan entre sí a los miembros del sujeto (social) [...] es un comportamiento en el que la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad. (Echeverría, 1984: 6).⁵³

Lo peculiar del *telos* estructural humano es que el principio de su socialidad consiste en su *constante* fundación y re-fundación. (Cfr., *Ibídem*: 7), porque en la forma natural/social de su reproducción hay una cierta base que así lo condiciona, *i. e.*, “darse en medio de condiciones de libertad.” Dada la importancia de esta noción Echeverría abunda en ella, hay que considerar que en el desarrollo histórico de la relación humana con la Naturaleza ocurre un desdoblamiento, una parte externa o del mundo objetivo y una parte interna o del cuerpo subjetivo, por lo que se torna ella indirecta, “mediada por el enfrentamiento del sujeto con su propia sociabilidad.” (Lukács, 1923: 203).⁵⁴ Tenemos así, que la estructura del proceso “es dual y fundamentalmente contradictoria”, que implica un doble estrato, *i. e.*, el orgánico y el político. Lo significativo de esta parte de la argumentación es que “(p)roducir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar o modificar la figura concreta de su socialidad.” (Echeverría, 1984: 7). De manera que estamos ante un proceso doble, la reproducción física de los seres humanos y la reproducción del cuerpo comunitario en su calidad de *polis*, el cumplimiento de la segunda se erige sobre el cumplimiento de la primera (Cfr., *Ibídem*: 7), pero *no* se deriva de ella, la politicidad no es una cosa “natural”. Este proceso dual resulta ser siempre contradictorio debido a que el nivel de lo político “implica necesariamente

⁵³ Argumentación desarrollada a partir de una interpretación crítica de Heidegger, “La libertad concebida como un trascender no es solamente una `especie' particular de causas, sino *el origen de toda causa*. Libertad es libertad para causar.” (Heidegger, 1955: 44). (Citado por Echeverría, 1984: 6).

⁵⁴ Citado por Echeverría.

una exageración (*hybris*), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico”. (*Ibidem*: 7).⁵⁵

Continúa BE diciendo que hay dos aspectos en el comportamiento social humano de autorreproducción, el *trabajo* y el *disfrute*, que manifiestan una estructura generada por y en ese comportamiento, que no sólo “interconecta” a los miembros que intervienen en él, sino que los constituye social e individualmente. Analiza estos dos modos o fases para discernir dicho establecimiento de socialidad/individualidad, la *productiva* –momento de objetivación- y la *consuntiva* –momento de sujetivación- (Cfr., *Ibidem*: 7s.). Entre ellas hay una tensión dialéctica como unidad que son y presentando una doble composición; para el sujeto social, tanto en la fase productiva como en la consuntiva hay la presencia de un *sistema de capacidades y de necesidades*; respecto del factor *objetivo*, por una parte, es campo instrumental mediador y, por otra, instancia de la acción productiva o aceptación consuntiva del sujeto. (Cfr., *Ibidem*: 8s.).

Hay un elemento de apertura o *libertad* en toda reproducción en su forma natural que lleva a la autoconstitución del sujeto social, dice Echeverría, al transformar éste el material natural debe *elegir* la forma que le dará, esta donación de forma respecto de un valor de uso concreto es lo que determina el producto, determinando simultáneamente la forma del sujeto consumidor. (Cfr., *Ibidem*: 9). La donación de forma “elegida” es el fundamento mismo de la autoconstitución del mundo y la socialidad que resultan cada vez que se elige en *determinadas* condiciones, pero al mismo tiempo, este elemento de apertura entra en tensión con la dominación del sujeto social; y habrá que esperar a que el análisis llegue a otro nivel, en el que se trata de la “sujetividad del sujeto” (lo que de “político” hay en éste) y de esas condiciones de las elecciones, de acuerdo con una socialidad. Por lo que se refiere a este nivel o dimensión de reproducción se

⁵⁵ En este punto BE incorpora a la discusión, con la que construye su argumentación, la idea de *hybris* presentada por Bataille, 1962: 90s. Citado por BE.

lleva a cabo enmarcada en una determinada forma o estructura procesal, lo que da lugar a una *específica* donación de forma a los objetos para la producción/consumo y ésta, decanta en una formación que se torna fija en las relaciones e instituciones políticas de la comunidad. Lo que vendrá a imprimirles otra forma serán los rasgos distintivos de la puesta en *circulación* de todo lo producido.

Continúa BE, que el trabajo tenga “una dimensión *poiética*” significa que dona una forma que siempre es la realización de algo, inmediatamente construye cosas y mediatamente, construye al sujeto mismo en su doble cualidad de individuo y miembro de una comunidad. (Cfr., *Ibidem*: 9); de lo anterior, entiende que “(p)roducir es objetivar, inscribir en la forma del producto una intención transformativa dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor,” (*Ibidem*: 9); la que se torna subjetiva en el momento del consumo o disfrute “de manera adecuada”, siempre y cuando el sujeto “aproveche la cosa, la absorba y se deje transformar por ella.” (Cfr., *Ibidem*: 9). Como agente consuntivo el sujeto es tanto activo como pasivo, pasivo en tanto recibe el objeto, activo porque antes elige la medida y manera de atender a la “intención transformativa” (*Ibidem*: 9), que acarrea consigo.

Por su parte, en lo que concierne al sujeto, “(l)a *sujetidad* del sujeto social reside en su capacidad de dar una forma identificada a su socialidad,” (*Ídem*), la que ejerce al reproducir tanto su estrato físico como su estrato social. En este “dar forma” lo que hace es establecer un sistema determinado de relaciones de convivencia, o sea, “de co-laboración y co-disfrute”. (Cfr., *Ibidem*: 9s.). Conviene decir que “dar forma” será un concepto central en la definición de la cultura, dar forma a la socialidad, constituirla como tal, es justamente en lo que consiste la cultura en el sentido de BE; desde su normativa discursiva, una totalidad parcial artificial, no natural, que dependiendo como ser orgánico de la totalidad natural que lo sostiene, al “transnaturalizarse”

subsume la forma natural a la forma política. Veremos esto detenidamente en la exposición de la teoría del cuádruple ethos de la modernidad capitalista.

Volviendo al tema, el conjunto de identidades de los múltiples individuos, junto con sus diferencias dentro del sistema de relaciones de producción y consumo es lo que “constituye la identidad global del sujeto.” (*Ibidem*: 10). Por lo tanto, dar forma a la socialidad significa “instaurar un compromiso, un equilibrio siempre *inestable* entre un sistema de necesidades de disfrute y un sistema de capacidades de trabajo.” (Cfr., *Ibidem*: 10). Y las relaciones de mutua determinación entre estos sistemas comienzan a ser regidas sólo a partir del proceso de *circulación* de todos aquellos objetos que fueron producidos y que han de ser consumidos. Circulación que se haya siempre, a su vez, regida por un “proyecto de distribución”, una justicia distributiva que reparte dichos productos en el conjunto social.

De lo anterior BE deriva que la *politicidad* del proceso de reproducción social se halla en la capacidad del sujeto para establecer y modificar la armonía entre dichos sistemas de capacidades y de necesidades, lo que este sujeto lleva a cabo mediante el tipo de acceso efectivo de los individuos al bien producido/global, en su calidad ya de productores, ya de consumidores. (Cfr., *Ibidem*: 10). Esta doble adscripción –productores y consumidores- y que los interrelaciona, les otorga al mismo tiempo su identidad individual; igualmente, la ubicación específica del conjunto de individuos en un sistema acoplado de necesidades y capacidades determina su identidad social. (Cfr., *Ibidem*: 10). Se trata de un constante re/sintetizarse la identidad del sujeto social, lo mismo como identidad global de la comunidad, que como identidad diferencial de cada individuo, ambas están siempre en juego. (Cfr., *Ibidem*: 10).⁵⁶ El sujeto global se hace a sí mismo en este proceso, se da una identidad política que, como se dijo antes, no es determinada por naturaleza, sino por el complejo proceso de la transnaturalización. (Cfr., *Ibidem*: 10s.).

⁵⁶ Más tarde, hablaré de la identidad evanescente, (Echeverría, 1997: 55-74).

Cada acto que se realiza en medio de estas condiciones procesales de relación y funciones productivas/consuntivas significa una ubicación que identifica a los individuos y a la comunidad. Lo significativo, en este caso de socialidad humana, se halla en que dichos actos transformativos de la Naturaleza afectan la identidad propia y la de todos los demás, “todo hacer individual es un hacerse a sí mismo, hacer a los otros y dejarse hacer por ellos.” (Cfr., *Ibidem*: 11). De este modo se trata de la transformación de la identidad individual y colectiva social global.

Respecto del objeto producido u objeto social, afirma Echeverría, posee una forma que requiere, en todo caso, de “un sujeto libre o en proceso de auto/constituirse”. Resultado y condición, el *objeto práctico* es la instancia mediadora de toda esa actividad de estar en un trance recíproco de hacerse, que es característica de los individuos concretos. (Cfr., *Ibidem*: 12). Debido a esto, la estructura del objeto social o práctico implica dos niveles de objetividad: primero, es la entidad mediadora de la reproducción puramente animal y segundo, sobre la refuncionalización del primero, el objeto posibilita eso físico, pero ya en lo que tiene de estrato político. (Cfr., *Ibidem*: 12). Veamos esto.

En relación con la estructura del objeto práctico hay un doble estrato de objetividad del objeto social, cuya síntesis se vuelve efectiva en el encuentro de la producción con el consumo. (Cfr., *Ibidem*: 13). Se determina por tanto, el perfil definitivo de la forma objetiva en el encuentro que es la doble tensión, *i. e.*, entre la intención de forma propuesta por el trabajo que hay en ella y la expectativa de forma por el consumo a que se dirige. (Cfr., *Ibidem*: 13). Es importante que, en el caso de los bienes producidos para la producción, es perfectamente visible su “efectividad abierta”, la que expresa que la producción no es simple repetición inducida por lo natural, “mera ejecución”. (Cfr., *Ídem*). Cabe indicar que todo el conjunto de posibilidades que se despliegan del “dar forma a los objetos o bienes producidos” (*Ibidem*: 13s.), es el conjunto

que, ya en su forma de conceptos, le servirán a BE para construir su argumentación sobre la cultura; y que es en donde vemos el *cumplimiento* de la categoría de la “Forma natural de la reproducción” como instrumento teórico o conceptual.

La relevancia del alegato que viene enseguida sobre el *campo instrumental*, que la forma más acabada del objeto social es el instrumento, sobre la duración de los instrumentos, que el conjunto de los instrumentos es una totalidad compleja, que la efectividad del campo instrumental es factor tanto de transformación como de dominio de la naturaleza, lo que instaura un modo definido de donación de forma, que al estar especializada su efectividad instaura una dimensión axiológica y que la efectividad global del campo instrumental decanta en una específica estructura tecnológica de éste, (Cfr., *Ibídem*: 14s.), está en su relación con el tema de las fuerzas y medios de producción, con su historia; es *significativo* porque en el campo instrumental se encuentra lo que es más característico de la reproducción social como apertura y libertad. (Cfr., *Ibídem*: 15). Relevancia que se debe a la *función* del campo instrumental, “mediar o posibilitar en la reproducción física del sujeto, su reproducción 'política'” (*Ibídem*: 15). Bien, nos parece que con esto queda suficientemente explicado el contorno y el campo del concepto de la “forma natural de reproducción social”.

Resumiendo esta primera parte de la Sección Dos, tenemos que la “forma natural” de reproducción social indica la estructura del proceso de reproducción, que se actualizó en alguna forma concreta; para entender cabalmente el concepto hay que tomar en cuenta dos estratos en el ser humano, uno orgánico y otro gregario, que en este hay una peculiaridad que sólo se da justamente en los seres humanos, una socialidad que es una forma *política*, la que se deriva de un rasgo exclusivo de la especie, la apertura a la libertad que hay como condición de la reproducción; el sujeto global comprendido dialécticamente e históricamente es el supuesto *central* y el concepto *principal*. El concepto de forma natural queda definido en este trabajo de BE en

relación con el “hecho característico de la existencia humana” que es la libertad, dicho de otro modo, se define la forma natural de la reproducción desde el punto de vista del “proceso de reproducción social como aquel que subordina estructuralmente su estrato físico de funcionamiento a su estrato 'político” (*Ibidem*: 23s.); pero que al examinar esta subordinación es visible que hay un conflicto inherente a ella, un “conflicto fundamental: el conflicto entre lo social como forma y lo natural como sustancia formada”, si lo natural rige en lo social no es su continuación sin más, lo social es la creación de un orden autónomo, al mismo tiempo que conserva ciertos de sus rasgos “los fuerza y recompone” para su propio *telos*; de modo, que el proceso de reproducción es así, una *transnaturalización* de lo meramente natural; todas las funciones de producción/consumo que los humanos deben cumplir, en tanto que seres orgánicos, las cumplen, pero por “algo que escapa a la animalidad, algo que es extraño a su universo”, esto es, la producción /consumo de la forma peculiar de su socialidad que es de tipo *político*.

De modo que la forma social/natural propia de los seres humanos se constituye “en torno al conflicto que acarrea la transnaturalización de la vida animal, conflicto que es por necesidad múltiple, arranca de una autoelección originaria, que es una particular elección de identidad; la cual, se cumple en determinadas condiciones y situaciones naturales que implican algo cultural y territorial. Esta forma social natural es, de otro modo, “un pacto fundante” del sujeto social consigo mismo, significa la cristalización de una particular estrategia cuyo propósito es autoafirmarse en una modalidad que garantiza su supervivencia, de acuerdo a la cual, constató que se hizo posible precisamente esa transnaturalización; de manera que la debe mantener y cultivar como tal, o sea, lo que “del material animal debe ser reasumido y potenciado, y aquello que debe ser abandonado y reprimido”. Toda versión de actualización de la forma natural, desde la más simple hasta la más compleja, es una “historia de fidelidades y traiciones a ese pacto originario”; una sucesión de tensiones entre lo natural primario como sustancia y lo

natural/social como substancia formada. Un elemento importante es inherente a esta tensión, la relación entre el sistema de capacidades de trabajo y el sistema de necesidades de consumo, cómo se va configurando esta relación es la pauta para discernir el tipo de socialidad o *forma natural/social/política* que va surgiendo sobre ella. Forma *natural* es la animalidad pura y simple; forma *natural/social* es la animalidad gregaria; y forma *natural/social/política* es la que corresponde a la comunidad humana. Veremos que en el siguiente ensayo sobre la contradicción del valor/valor de uso intenta otras perspectivas de definición.

Termina Echeverría considerando que “(s)eguir paso a paso el modo en que la transnaturalización da concreción a la 'forma natural' del proceso de reproducción social, examinar lo que acontece con la producción/consumo, tanto práctica como semiótica, cuando su realización no es solamente libre en abstracto, sino libre y comprometida con un proyecto peculiar de humanidad”, será, en efecto, el trabajo de BE al moverse en otro nivel de teorización, más cerca de la experiencia cotidiana de los mundos de vida en la modernidad capitalista. Nos referimos a su trabajo teórico sobre la modernidad y la modernidad capitalista, la cultura y el comportamiento cotidiano en esas dimensiones. (Cfr., *Ibidem*: 24s.). En suma, el propósito central, pero no el único del concepto de forma natural es la crítica negativa de la forma capitalista, lo que indica su relación directa con el Grupo C de las *TsF*, la necesidad del discurso crítico en su papel de denunciar su profunda irracionalidad. Con esto pasamos al siguiente grupo de conceptos que funcionan como principios generales del discurso marxoecheverriano.

2.3.2 La contradicción valor / valor de uso⁵⁷

En primer lugar, esta contradicción es más conocida como “contradicción entre valor y valor de uso” quizás, debido a que así se indica una presencia objetiva que es perfectamente reconocible

⁵⁷ En este apartado trabajamos el ensayo B. Echeverría, *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Marx*, 1998.

en la experiencia cotidiana, *i. e.*, en la mercancía; pero su denominación técnica en *El capital* de Marx es “la contradicción entre la forma natural y la forma de valor del objeto mercantil.” (Echeverría, 1998: 17); la cual, indica la lógica de la reproducción ya subsumida por el capital en su figura del objeto producido y así, proporciona la pauta para proceder a su definición. Su importancia radica en que, tanto para Marx como para BE, es el núcleo que articula y del que se derivan todas las contradicciones del mundo moderno; respecto de *El capital* se erige como uno de los puntos más relevantes en la composición de su mensaje, se puede decir con BE que en él, Marx trata las distintas figuras y niveles en que esta contradicción ocurre. (Cfr., *Ibidem*: 7).

Hay una estructura esencial transhistórica que es el proceso de la reproducción social humana; las modalidades en que se concretiza son las diversas figuras históricas que adquiere la Forma natural de la reproducción, cuya peculiaridad es que se sujetan a las determinaciones básicas de la estructura; el valor de uso está en el cúmulo de productos sociales útiles, el que tarde o temprano y con el despliegue del intercambio adquiere la figura de objeto mercantil, durante la época de la mercantilización *simple* reviste una forma natural; ahora bien, con el paso a la forma capitalista de la reproducción, que subsume toda forma natural y que va desplegándose desde la subsunción *formal* hasta la subsunción *material*, es que va tomando forma la *contradicción* entre el valor de uso y el valor valorizado, la razón de esto es que la reproducción social se comienza a desplegar sobre un mecanismo que se erige sobre el uso y explotación de la fuerza de trabajo, y la acumulación de capital; los objetos producidos en el régimen capitalista sintetizan una *contradicción* nuclear, que siendo producidos para el sostenimiento del cuerpo social, sólo pueden ser consumidos si pasan antes por el proceso de valorización. Una característica o aspecto decisivo del proceso de reproducción social es que todo reproducir es constituir un sistema de significaciones, la producción imprime una comunicación cifrándola en el objeto producido, el acto de consumo recibe el mensaje impreso

en el objeto, que al ser metabolizado por el consumidor descifra, al mismo tiempo, aquel mensaje: reproducir es significar.

La relevancia de la contradicción entre la forma natural y la forma valor del objeto mercantil está, precisamente, en que torna relativamente visible en la experiencia cotidiana la subordinación de la Forma natural de la reproducción social por la forma capitalista, o sea, que los productos o bienes sociales se hallen mediatizados por el mercado y la autovalorización de los mismos, y que no puedan por ello, cumplir con su propósito, *i. e.*, con las “determinaciones básicas de la reproducción”; pero cuando lo cumplen *mínimamente* es que han puesto en marcha su lógica de violencia y destrucción, lógica que funciona creciente y totalitariamente respecto de la experiencia y mundos de vida.

Este es hasta aquí *in nuce*, la cabeza y el cuerpo argumentativos del discurso marxoecheverriano sobre los mundos histórico/sociales y la experiencia que se vive en ellos. Veamos ahora su parte penúltima, la contradicción del objeto mercantil capitalista perfectamente reconocible en la experiencia cotidiana, aunque hay que desmontar el mecanismo de enajenación y fetichización que acompaña a la forma capitalista.

Comienza Echeverría afirmando que el *teorema* sobre la contradicción del valor de uso es “plenamente” actual, según lo demostrará enseguida; esto es relevante porque los críticos del marxismo pretenden que, o ya no existe tal contradicción o que han surgido otras que la relegan a segundo plano, de ahí, la importancia de su justificación.⁵⁸

Dice BE que Marx intentó conceptualizar con este teorema el fenómeno que consiste en la miserable existencia que millones de seres debemos soportar; que sea el centro del que se

⁵⁸ Aquí surge una primera dificultad respecto la reconstrucción teórica, ya que no indica quienes afirman esta inactualidad, por su parte, respecto de la fuente originaria *El capital* de Marx, BE sí la señala. Pero es un problema que se resuelve acudiendo a otras fuentes, tal es el caso de Luis Arizmendi, alumno de Echeverría, quien ha indicado tres conjuntos de interlocutores con quienes BE discute, quienes representan las lecturas historicista, positivista y modular.

desprenden todas las demás indica “una *unidad* esencial que conjunta y organiza la multiplicidad de un conflicto.” (Cfr., *Ibidem*: 8). La reproducción de la vida capitalista se estructura entonces, en torno a esa contradicción; otra relevancia en términos de la relación teoría/experiencia es que no obstante la índole técnica de estos términos, expresan algo muy concreto, *i. e.*, el modo en el cual, ocurre la existencia en el mundo moderno. (Cfr., *Ibidem*).

En el ensayo que ahora exploramos Echeverría se propone explicar dos cosas, qué es en general para Marx la contradicción entre el valor y el valor de uso, y cómo utiliza esta idea para desarrollar *El capital*. Pero lo que nos interesa es cabalmente lo primero (porque será el que BE retomará para trabajarlo) y lo segundo, más que el desarrollo de dicha obra, las distintas figuras que toma la contradicción en los distintos momentos del despliegue de la vida social y de la experiencia cotidiana. Veamos.

Arranca Echeverría de la explicación marxiana de que esta contradicción expresa el absurdo manifiesto de la vida moderna, la que para poder reproducirse como sociedad y como individuos ha de mutilarse a sí misma; que ante la posibilidad cierta de hacerlo en condiciones razonables y racionales, en medio de la abundancia y la libertad, ha de hacerlo en condiciones desastrosas y terribles de sacrificio, explotación y opresión de unos por otros. (Cfr., *Ibidem*: 9); es un tipo de civilización que impide el desarrollo y la sublimación humana, que nos encierra en una violencia destructiva contradiciendo todo ideal de modernidad. Esta contradicción se traduce en la experiencia de “una combinación esquizoide de progreso y devastación”,⁵⁹ que domina el resto del tejido experiencial y puebla la cotidianidad de la vida moderna. (Cfr., *Ibidem*). El absurdo consiste en que “los seres humanos sólo pueden producir y consumir, crear riqueza y disfrutarla, estar en posibilidad de autorreproducirse, si la producción y el consumo de los diversos objetos sirve de soporte a otro proceso que se le sobrepone y lo domina, al que Marx

⁵⁹ Expresión acuñada por Luis Arizmendi.

llama proceso de valorización del valor o de acumulación de capital.” (Cfr., *Ibídem*: 10). El que para cumplir su *telos* es indiferente a la aniquilación de seres humanos y de la Naturaleza.

Producir y consumir libremente, lo que se entiende, “en el sentido pleno (cualitativo) de autorreproducción del sujeto social” se convierte, en esas condiciones de subsunción del proceso natural/social/político, en producir sólo en tanto hacerlo, sirva en la generación de plusvalor para el capital y consumir, para que ese plusvalor se convierta en capital acumulado. (Cfr., *Ibídem*). Esta manera absurda de vivir es constatable por la vía puramente empírica y en principio evitable, si el proceso de reproducción no obedeciera al *telos* capitalista, “el *telos* cósmico del valor instalado como sujeto que se autoafirma y autovaloriza, el que es propio de la acumulación de capital.” (Cfr., *Ibídem*). El procedimiento para desbrozar y comprender esto arranca del discurso positivo de la economía política y prosigue por el lado del discurso crítico, lo que es decir, la vía del conjunto normativo de las *TsF* y la función del discurso.

BE nos recuerda que la idea nuclear de *El capital* es aquella que trata sobre “la distinción entre proceso de reproducción de la riqueza social en su forma natural y en su forma abstracta de acumulación de capital y consumo de valor valorizado.” (Cfr., *Ibídem*). La contradicción entre estos dos procesos rige toda la vida bajo la modalidad capitalista, cuya expresión más significativa es “en la explotación del trabajo asalariado, en torno a la cual, a su vez, adquieren una función determinada, específica, las otras opresiones y explotaciones, y reciben su importancia diferencial.” (*Ibídem*: 10). Referirse a esta contradicción ha de hacerse a través del objeto mercantil, expresión de la riqueza de productos/bienes que se producen y consumen, y significa hablar indirectamente de un proceso de reproducción. Hablar de valor y valor de uso significa referirse “a la reproducción del objeto producido y consumido, aislar teóricamente el objeto para descubrir en él, determinados rasgos que pertenecen al proceso global de contradicciones, atender por el momento justamente al objeto, en tanto que se produce y se

consume para dar lugar luego, al proceso de la reproducción globalmente entendido.” (Cfr., *Ibidem*: 10s.). Reflexión que parte de una experiencia –la mercancía en el mercado- y recorre luego, todo el proceso de reproducción.

Según esto anterior, la mercancía capitalista tiene dos formas de valor, la natural y la autovalorizada, éstas, nombran dos determinaciones significativas del objeto específico que sintetiza la riqueza en su modalidad mercantil, estos dos aspectos llevan a Marx a descubrir las características de la contradicción referida y a BE a profundizar en ellas. (Cfr., *Ibidem*: 11). Una descripción de la mercancía va precisando la contradicción, por un lado, tenemos la cosa en general y, por otro, la cosa como mercancía. (Cfr., *Ídem*). La mercancía es un objeto que tiene 4 características, 1) es un objeto útil, o sea, tiene un valor de *uso*; 2) tiene un valor de *cambio*, es abstractamente útil para ser intercambiada; 3) es un valor, o sea, *cristalización de tiempo* de trabajo socialmente útil y 4) es un producto concreto del *trabajo* humano. (*Ibidem*: 11s.). Aquí lo relevante, dice BE, está en que Marx ha ubicado estructuralmente las características y conceptualizado el sentido de esa estructuración. (*Ibidem*: 12).

Continúa la descripción/conceptuación, la mercancía tiene un *doble nivel de presencia*, vigencia u objetividad. El *primer* nivel es su forma social natural, objeto cualquiera con un valor de uso, enmarcado en un proceso de reproducción social y favorable a éste, con sus fases productiva y consuntiva, objetividad necesaria, pero insuficiente para ser objeto mercantil, (cfr., *Ibidem*: 13.); pero “es un elemento de (la) riqueza objetiva (del sujeto social).” (*Ibidem*). En un *segundo* nivel, su presencia es social/natural, aunque “unilateralmente social”, adquiere una forma de valor puramente económico, para lo cual, debe existir en un proceso que lo integra “en la reproducción de la riqueza en términos exclusivamente económicos o referidos al sujeto social como pura fuente y pura destrucción de energía productiva.” (*Ibidem*). En suma, el objeto existe en forma duplicada, como un bien y como un valor de cambio, como producto concreto y como

producto abstracto. (Cfr., *Ibídem*: 14). Pero “por otro lado y al mismo tiempo” este objeto con dicha presencia duplicada, se vuelve visible, perceptible o legible por cuanto se manifiesta apto para ser intercambiado por otro objeto. (Cfr., *Ibídem*: 14s).

Estas cuatro características “sólo tienen sentido si se organizan en dos niveles”, que son la forma social natural y la forma de valor del objeto mercantil, “(l)a forma mercantil de las cosas está constituida por estos dos estratos de forma objetiva.” (*Ibídem*: 15). Algo que hay tener en cuenta es que en la modalidad mercantil los productos son propiedad privada. (Cfr., *Ibídem*: 15). De acuerdo a la dinámica de una sociedad capitalista el producto no puede convertirse directa o inmediatamente en valor de uso, para hacerlo debe esperar a la adjudicación de un valor de cambio que se le otorga cuando entra en sus condiciones al mercado, a la circulación como producto con aquel doble estrato. (Cfr., *Ibídem*: 16). De esta manera “(l)a distribución de la riqueza social se cosifica y se automatiza al volverse, en virtud de la mercantificación de los bienes/producidos, inherente al proceso de circulación.” (*Ibídem*).

Para BE lo contrario, sólo puede imaginarse “suponiendo una situación comunitaria o no mercantil”, es decir, que los bienes producidos se conviertan directa o inmediatamente en valores de uso; o sea, “una sociedad comunitaria, en la cual, se distribuiría la riqueza social concreta de forma natural y no convertida en ‘*quanta*’ de valor”, (cfr., *Ibídem*: 16). Pero eso al parecer sólo puede ocurrir *hic et nunc*, de esa manera, en la imaginación del discurso crítico, que sea una realidad es lo que se espera de la revolución comunista.

Así pues, continúa Echeverría, Marx desarrolla su teorema de la contradicción del valor sobre esta descripción estructural, la cual, aunque no parece plantear ningún problema a la vida y a las sociedades organizadas sobre la base mercantil capitalista, es en realidad fuente de “una carga explosiva” para éstas, ya que esta estructuración a partir de este “elemento conflictivo” viene a generar toda una cadena de otros conflictos. (Cfr., *Ibídem*: 17). O sea, que por un lado,

las cosas sean productos concretos y al mismo tiempo valores, y, por otro lado, que sean concretamente útiles y al mismo tiempo intercambiables expresa “una situación insostenible”. Pero la que de algún modo ha de ser tornada invisible en el discurso espontáneo o el positivo “de la vida real”, pues toda contradicción, si no se supera ha de ser fetichizada. (Cfr., *Ibidem*).

Hay enseguida un nivel elemental en que se cristaliza la vida social, cuya composición proviene de la contradicción multidicha, y es que adquiriendo el objeto una forma social debida a ese tipo específico de proceso de reproducción, ese “metabolismo” entre la sociedad y la Naturaleza, expresa la realidad y presencia de dos sistemas, el de las capacidades de producción y el de las necesidades de consumo, de cuyo encuentro resulta justamente la constitución de la forma social/natural/política de *todos* los objetos producidos y consumidos por ese tipo de sociedades. El sujeto social es el consumidor y productor de “una totalidad de objetos”, cada uno de estos sistemas (capacidades/necesidades) coopera para la constitución de un cierto perfil propio de esa totalidad, una determinada densidad en su composición y una determinada dinámica por ese acoplamiento. (Cfr., *Ibidem* 17s.). Es de acuerdo a la tendencia histórica del sujeto social que su proceso de reproducción cambia alterándose los aspectos cualitativos y cuantitativos de la riqueza social producida en cada caso, en ese significado de totalidad.

Digamos, que la dimensión cultural cambia el perfil de la totalidad de la riqueza social producida, de aquello que la sociedad se ve necesitada de producir sobre su forma cultural. Es por ello, y en esto radica lo relevante, que cada objeto tiene una peculiar “identidad” resultado de su síntesis propia de cada “proyecto” cultural. Cada objeto producido tiene una posición y una identidad específica en la totalidad de objetos de la producción/consumo, “un significado vital concreto” que depende de un significado más general, que es el de la modalidad de la reproducción y ambos, responden a la tensión constituida entre sistema de capacidades de trabajo y sistema de necesidades de consumo establecidos en cada proyecto dicho. (Cfr., *Ibidem*: 18).

Esto quiere decir que la forma social natural del objeto lleva implícita una tendencia o una lógica propia unívoca y que responde a la lógica del proceso de reproducción en la que está insertado. Justamente, este sentido es el que se ve trastocado por la lógica de la valorización que se necesita para que se convierta en mercancía. (Cfr., *Ibídem*: 19). Este otro sentido del objeto mercantilizado y autovalorizado es, escribe BE, en primera instancia, un “sinsentido”, ya que su conjunto es producido y consumido de acuerdo, no con un proyecto humano, sino de acuerdo a la lógica del mercado y es por ello, que “su presencia objetiva está sujeta a un destino completamente azaroso.” (Cfr., *Ibídem*: 19).

Esos objetos con la forma de valor tienen un significado, el de ser mercancías, valores de cambio, el que les otorga el caos del mercado, sentido contradictorio respecto de su estrato como valores de uso, el que les otorga su utilidad respecto de las necesidades. (Cfr., *Ibídem*); pero el problema no está tanto en que las cosas se produzcan y entren a la circulación mercantil, sino en que su valor como mercancía sea fijada por la dinámica caótica, no necesaria del mercado y, en esa medida, reciban un valor dado por un sujeto abstracto, el sujeto capital constituido. La contradicción está en que en el objeto práctico coinciden las dos lógicas, la del valor de uso que plantea un nivel objetivo y la de la valorización que viene a deshacer, a socavar la primera imponiéndose en su lugar. El valor valorizado reprime ciertas características y exagera otras. (Cfr., *Ibídem*: 20).

Dice BE la explicación *última* de esta contradicción, aunque no la aborda sino sólo la señala escuetamente, tiene que ver con el desarrollo de la civilización, el paso de la escasez originaria a la posibilidad de la abundancia y en cómo queda ésta reprimida.⁶⁰ En el amplio número de posibilidades de actualizar el acoplamiento, entre sistema de capacidades y sistema de necesidades, la elección capitalista se fue por el lado de exacerbar el sistema de la

⁶⁰ Más abajo vemos este problema cuando abordemos el Grupo Uno de las 15 tesis de “Modernidad y capitalismo”.

mercantilización (con lo cual, echó por tierra sus propias posibilidades de organizar la abundancia y la libertad) y distorsionarlo, dando como resultado la contradicción material multidicha; imponiendo una “re/edición remozada de la modalidad arcaica de reproducción”; el capitalismo, con su proyecto agresivo/defensivo respecto de la Naturaleza y automutilador respecto de la propia comunidad, da al traste con dichas posibilidades emancipatorias y de abundancia contenidas en el desarrollo de las fuerzas productivas. (Cfr., *Ibídem*: 20).

Pero todo este dispositivo que sobre el objeto mercantil pone en marcha el régimen capitalista se posiciona específicamente en relación con la índole dialéctica de la formación material histórica, las contradicciones que conforman y orientan sus tendencias, o se superan en estados superiores o quedan inmovilizadas en formas encubiertas que ocultan esta inmovilización (grupo B de las *TsF*), de manera, que en el capitalismo la persecución de su *telos* provoca que la contradicción quede disfrazada y aparentando ser una armonía, *i. e.*, “la contradicción queda neutralizada, pero, no superada”; no hay contradicción, el valor sirve tanto a la autovalorización como al uso. Veamos la lógica de este mecanismo.

En primer lugar, el hecho de que la contradicción entre forma natural del objeto y forma mercantilizada no “estalle”, se debe a que los dos polos de la contradicción *nunca* aparecen al mismo tiempo, sino en forma alternada; la contradicción queda neutralizada por antonomasia en el sistema mercantil, cuya unidad mínima o última es la mercancía, pero lo que viene a desocultar el discurso crítico es que tiene una composición doble, esto es, como objeto producido para intercambiar, versión común de la mercancía y como mercancía/dinero; la primera, es el objeto mercantil en su calidad de valor de uso o forma natural y la segunda, es el objeto mercantil como puro valor. (Cfr., *Ibídem*: 22).

Dice Echeverría que no se produce el estallamiento debido a que cuando se encuentra en el mercado, que es como decir en la vida cotidiana de los productores y consumidores, se halla

siempre desdoblada, o es forma natural o es valor. (Cfr., *Ibídem*: 23). El propietario privado de la mercancía siempre está “saltando de un lado a otro de esta objetividad”, es por ello, que no les explota en las manos la contradicción, ya sea al propietario o al trabajador, ya que “siempre está postergada” en esa disyunción exclusiva. Pero esto sólo vale para “tiempos normales, aquellos en que no entra en crisis la modalidad de la reproducción social, en estas condiciones de crisis, sí, que es perfectamente visible; es cuando se tiene la experiencia de la contradicción de un modo efectivo.” (Cfr., *Ibídem*: 23).⁶¹

Otro rasgo muy significativo de esta situación, que traslada a otro lugar la percepción de la contradicción, es que “los sujetos sociales están hechos a la forma mercantil de los objetos.” (*Ibídem*: 24). Debido a lo cual, se le pierde de vista, “pasan tan sin problema de la forma natural social a la forma mercantil, de manera, que se les aparece como un tránsito normal.” (Cfr., *Ibídem*). Ahora bien, hasta aquí, BE ha reconstruido la noción básica de esta contradicción, con lo cual, ya puede pasar a reconstruirla en el resto de la obra de Marx *El capital*, recordemos pues lo que advertimos al principio de este apartado, nos servirá para exponer las diversas figuras en esta obra que dan cuenta de la contradicción susodicha.

La contradicción entre el valor y el valor de uso en *El capital* de Marx

En primer lugar, señala BE, como primer paso para la conceptualización del valor de uso y el valor, Marx atiende no al proceso global en el que se enmarca, sino sólo al resultado como objeto, la cosa producida y en su calidad de premisa del consumo (la experiencia contradictoria más relevante, pero muy bien fetichizada es la que oculta que la fuerza de trabajo es comprada como mercancía simple). En segundo lugar, atiende la contradicción no en su manifestación en la mercancía capitalista, sino en la mercancía simple. (Cfr., *Ibídem*: 24). Pero es a partir de la

⁶¹ La cosa es que a partir de que el capitalismo vive de la crisis cíclica permanente, el estallamiento de la contradicción debería pasar a ser perfectamente visible, pero el sistema encuentra otros modos de ocultarla.

Sección Segunda del primer libro de *El capital* que avanza más allá de este primer abordaje indicado que le sirvió de preámbulo.

Dice BE que Marx, al analizar la fórmula general de la riqueza mercantil, ha presentado, al mismo tiempo, la idea de esta contradicción del valor/valor de uso, ya que es en la mercancía donde la contradicción se expresa, “ese análisis minucioso de la fórmula es su presentación sistemática del contenido del teorema de la contradicción entre valor de uso y valor.” (*Ibidem*: 26). El teorema de la contradicción presenta así, distintas figuras en el despliegue de la riqueza capitalista, según lo podemos constatar a lo largo del desarrollo del análisis de Marx, un primer momento (que consta de dos pasos), es en su figura que examina el incremento de la riqueza, los primeros cuatro capítulos del libro Uno de *El capital*; luego, en lo que se refiere a la producción de riqueza objetiva en contradicción con la producción de riqueza abstracta –capítulo V- y aquí, ya es claro que se refiere Marx al proceso “del cual sale la mercancía y al cual entra la mercancía” (*Ibidem*: 27); lo relevante y que indica la contradicción es que uno es el *telos* del proceso de trabajo concreto, es decir, la utilidad en el sistema de necesidades de consumo y otro, el que produce objetos con valor de cambio, es decir, como *medio* –proceso de producción de plusvalor- para un *fin* –acumulación de capital.

Un segundo momento o figura se presenta cuando se atiende a la contradicción entre el proceso de consumo y el proceso de acumulación de capital (sección VII del libro I), (cfr., Echeverría, *Ibidem*: 27). El sistema de necesidades de consumo resulta gravemente distorsionado al quedar instalada artificialmente la escasez relativa.

Un tercer momento o figura de la contradicción se presenta, justamente, en la esfera de circulación del capital, que había quedado sin considerarse. Se trata de la contradicción entre dos formas de existencia del dinero-capital, “la forma de existencia productiva, entregada a la explotación directa de la fuerza de trabajo y la forma de existencia improductiva, entregada al

juego circulatorio, del capital.” (*Ibidem*: 27s.).⁶² La experiencia para la clase dominada es que, como individuo, está condenado a una vida miserable regida por la explotación laboral y como sujeto, está determinado políticamente por el sujeto abstracto capital.

En un cuarto momento la contradicción es presentada en lo que BE denomina “resumen global de todo el estudio de Marx, en donde aparece la contradicción entre el valor de uso capitalista y el valor de cambio capitalista; y ya haciendo referencia a la totalidad de los objetos mercantiles de índole capitalista.” (Cfr., Echeverría, *Ibidem*: 28).⁶³ Añade BE que en la sección III del libro II, (Marx-Engels), presenta de otra forma esta perspectiva de la contradicción considerándola ya como un proceso global, aunque señala que está incompleta y nos permitimos añadir, que es justo ese uno de los temas en que BE adelanta algunas aportaciones relevantes a la interpretación de *El capital*, esto es, en lo concerniente a los famosos esquemas de reproducción, cosa que no veremos en esta tesis escolar, sino muy escuetamente debido a su índole indudablemente marxiana, y cuya experiencia correspondiente es la de los pueblos de la periferia del *system-world*, que han de desarrollar estrategias de supervivencia precapitalistas ante la insuficiencia que les resulta de la venta de su fuerza de trabajo al capital.

Por último, un quinto momento de esta figura de la contradicción es el que se refiere “a la contradicción entre la tendencia histórica de la acumulación del capital y la tendencia –que proviene del valor de uso sometido- al desarrollo de la acumulación capitalista bajo la forma de crisis.” (Echeverría, *Ibidem*: 28). Acumulación y crisis son los conceptos clave de esta figura y momento de la contradicción. A un estado de crisis permanente, que abarca todos los órdenes de la experiencia, corresponde la emergencia de la política neoliberal,

⁶² Cfr., Marx, 1974: 27-57.

⁶³ Ver, *Op., cit.*, Libro II, sección 3ª. Citado por BE.

Aclara BE que toda esta exposición sobre la contradicción valor de uso/valor es muy abstracta y que se requiere de pasar revista a las formas, en las cuales, se hace presente en la *experiencia* de la vida cotidiana en el mundo capitalista;⁶⁴ tal abstracción representa al proceso de trabajo y consumo concretos, al proceso de reproducción concreto de la sociedad y al proceso de valorización del valor. Es el modo de vida o el modo de reproducción el que es contradictorio, la contradicción central afecta la manera en cómo se producirían y se consumirían las cosas concretas en un método no capitalista y explica cómo se lleva a cabo esta misma producción/consumo en una modalidad capitalista. (Cfr., *Ibidem*: 29). Con esto podemos pensar que se puede observar en la experiencia la acción de la contradicción, pero haría falta establecer su relación quizás, por medio de investigaciones sociológicas que probarían sus formas de presencia en la vida cotidiana. Esto cae fuera del marco de esta tesis, no obstante intentamos sugerir una vía de solución, que presentamos en la sección correspondiente al “Segundo Grupo de las 15 tesis sobre modernidad y capitalismo”, las cuales, justamente serían el modelo de dicha relación presentada por el propio BE.

Resumiendo todo este apartado, la contradicción entre la forma natural y la forma de valor del objeto mercantil es el centro de todas las contradicciones del mundo moderno y el núcleo que entreteje *El capital* y, de la cual, BE demostró la plena actualidad; lo que significa dos cosas, a saber, que no ha sido resuelta, por lo que es vigente su operatividad teórica/conceptual. Una vez aislado teóricamente el objeto –como objeto mercantil- se comienza a descubrir el proceso global de contradicciones, primero, su doble presencia como valor, el que adquiere en su forma natural –la cosa para la producción/consumo en general- y en su forma de valorización –para ser incorporada al mercado. Sobre su carácter sistemático –que es la contradicción que entreteje a todas las demás- volveremos en el capítulo final de esta tesis.

⁶⁴ Intentamos evidenciar esto de forma somera al pasar revista a cada momento de la contradicción.

Hay 4 características del objeto mercantil, ser un valor de uso, ser un valor de cambio, ser un valor y ser un producto concreto; caracteres que fungen como su ubicación estructural en las formaciones sociohistóricas capitalistas. Desde otra perspectiva, en éstas, debe existir el objeto en forma duplicada, como un bien y como un valor de cambio, este segundo nivel de presencia es lo que lo hace objetivamente válido, aunque los productos siempre pertenecerán a productores privados; en una sociedad capitalista el producto no puede convertirse directa o inmediatamente en valor de uso, debe pasar primero por la mediación del mercado, lo que introduce la cosificación y automatización de la riqueza social. Esta contradicción aparenta no existir o no crear ningún problema, pero es en realidad “una carga explosiva” para la vida individual y social, genera un conflicto que, a su vez, origina toda una cadena, *i., e.*, que las cosas sean productos concretos y al mismo tiempo valores, y, por otro lado, que sean concretamente útiles y al mismo tiempo intercambiables es insostenible respecto del sostenimiento de los estratos que constituyen a los seres humanos (orgánico y político).

Esto explica que dicha contradicción deba ser invisibilizada ante su falta de resolución. En este “nivel elemental” la contradicción expresa la presencia de dos sistemas, de capacidades de producción y de necesidades de consumo, en su dinámica de acoplamiento marcada históricamente se estructura la forma natural/social/política de toda la vida reproducida; las formas en que se particulariza esto –la cultura- definen el perfil de la riqueza producida, sus formas de distribución y de consumo;⁶⁵ es decir, otorga una identidad, tanto a cada cosa producida y consumida, como a sus modos de producción y consumo, a la totalidad de cosas producidas/consumidas y al proyecto cultural que las enmarca. Este es el sentido “vital concreto” que depende del tipo de reproducción, si está enmarcada en una forma natural o no, lo que está

⁶⁵ En estas formas particulares es donde, justamente, se expresan las contradicciones experienciales provocadas por la contradicción nuclear susodicha.

en relación con el acoplamiento y tensión específicas de esos dos sistemas, necesidades/capacidades. Dicho de otro modo, cada sentido vital tiene una lógica particular, el de la forma natural es el que sufre una importante distorsión por su sometimiento a la lógica de la valorización del valor; a la lógica ciega y azarosa del mercado. Y el problema mayúsculo está no tanto en la entrada en la circulación mercantil, cuanto en que la circulación mercantil se torna capitalista; un mercado, en el cual, un sujeto abstracto es el que fija el valor de intercambio, el sujeto capital. La contradicción está en que en el objeto práctico coinciden las dos lógicas, la del valor de uso y la de la valorización.

La contradicción debe ser ocultada porque, de otra manera, estallaría constantemente y en condiciones de normalidad en la experiencia cotidiana; el sistema capitalista puede hacer esto (ocultar la contradicción), porque los dos polos de la tensión contradictoria no se encuentran al mismo tiempo y en el mismo lugar, el mercado —o sea, la forma natural y la forma valorizada; sin embargo, en tiempos de crisis es cuando es perfectamente visible en la experiencia cotidiana. Es muy relevante la idea de que los sujetos sociales “están hechos de acuerdo a la forma mercantil de los objetos” y, es por ello, que son posibles las diversas formas de ocultamiento de la contradicción.

Las diversas figuras en esta obra que dan cuenta de la contradicción susodicha (*El capital*), que son consideradas tanto desde el proceso como del resultado, y en los distintos niveles y pasajes de esta obra, según quedó anotado *supra*, y de acuerdo al despliegue del propio capitalismo, son, *primera*, como resultado del análisis de la fórmula general de la riqueza mercantil, en que se ha presentado la idea de esta contradicción del valor/valor de uso, el primer momento queda indicado en lo que respecta a que hay dos *telos*, el del proceso de trabajo concreto, que se contradice con el del proceso de producción de plusvalor. Un *segundo* momento o figura es el de la contradicción entre el proceso de consumo y el proceso de acumulación de

capital. Un *tercer* momento, trata ya el asunto en la esfera de circulación del capital, la contradicción entre dos formas de existencia del dinero-capital, la productiva –explotación directa de la fuerza de trabajo- y la improductiva –el juego circulatorio del capital. En un *cuarto* momento, la contradicción es presentada en el resumen global de la investigación completa de Marx en los esquemas de reproducción del capital. El *quinto* momento, la contradicción entre dos tendencias históricas, la de acumulación del capital y la de acumulación capitalista bajo la forma de crisis. Es muy relevante que la abstracción conceptual/teórica representa aspectos concretos de la experiencia en la vida social como son el trabajo y consumo cotidianos, por lo que se puede ver, que la contradicción es insoportable en tanto que afecta significativamente el modo de vida mismo. Pasemos ahora al siguiente apartado que trata sobre el último de los principios teóricos del discurso de BE, que toda reproducción es la constitución de un complejo sistema de signos.

2.3.3 Reproducción social y semiosis discursiva

Como Echeverría había ya expresado en el ensayo “Discurso de la revolución, discurso crítico”, la reproducción de una sociedad no es sólo de bienes o cosas concretas como las destinadas al consumo directo o productivo (alimentos, materias primas, etc.), o de cosas tan concretas aunque sometidas a una producción y consumo temporalmente mayor y de más complejidad, como las instituciones sociales, el Estado, la vida cultural, la construcción de mundos sociales, sino que todas estas cosas producidas/consumidas llevan inherente, desde el tipo de proyecto de reproducción del que emergen, un mensaje que no siempre es verbal, como en el caso de los que son discursos propiamente, sino que estamos ante un conjunto de significados que son propios de cada “donación de forma” que otorga un modo específico de producción y de cada decodificación propia de su recepción/consumo. Hay pues, toda una circulación de

comunicaciones –o circulación semiótica- que va junto con cada modalidad autorreproductiva social. Esto es relevante porque nos pone en la consideración de qué es lo que en cada caso se constituye como mensaje y sentido, tanto de cada cosa individual como del conjunto de todas ellas, o sea, en perspectiva de desentrañar qué dice cada mensaje, a qué obedece, cuáles son sus significados y su función en la estructuración de relaciones sociales o de mundo socio/histórico autoconstruido. En lo que viene a continuación veremos los conceptos centrales del discurso de Echeverría sobre esta cuestión, para lo cual, tendremos a la vista la sección denominada “Reproducción social y semiosis” del ensayo “La 'forma natural' de la reproducción social.”⁶⁶

Dice Echeverría que los rasgos esenciales del proceso de reproducción humana se manifiestan en varios *niveles*, lo primero que cabe señalar en esta perspectiva es que estamos ante el cumplimiento de un *telos* físico, la reproducción orgánica de los individuos y del todo social, como soporte de un *telos* político, la forma como se organizan las relaciones de convivencia en esa totalidad; estos niveles de los que ahora se ocupa son la estructura, el funcionamiento y la constitución de los factores “sujetivo” y objetivo de dicha totalidad y en su diferenciación individual, los cuales, por otro lado, se manifiestan también, en dos dimensiones, una *exclusiva* de los seres humanos ocurrida durante su proceso de producción/consumo, “dimensión reproductiva propiamente semiótica” y una que es propia del universo total, “el lenguaje o proceso semiótico independiente.” (Cfr., Echeverría, 1984: 15). Cuestión última “formulada de modo místico” por W. Benjamin en su teoría del lenguaje.⁶⁷

En este proceso de producción/consumo, que es al mismo tiempo un proceso de comunicación tenemos, continúa BE, que el sujeto de la producción, y justo durante ésta, inscribe en la forma del objeto “sobre su substancia, una intención transformativa que el sujeto

⁶⁶ Ver, Echeverría, 1984: 15-23 o la versión Echeverría 2012: 180-197.

⁶⁷ Hay una “lingüística” que atraviesa todas las cosas, en todas direcciones, residuo de la palabra divina creadora (Benjamin, 2001, pp. 59-74).

del consumo debe descifrar, cosa que efectivamente hace durante el consumo mismo al absorber *adecuadamente* esa substancia” (Cfr., *Ibídem*: 15). En otro nivel (en el que se pone en cuestión qué es lo adecuado), alguna respuesta ofrecerá el sujeto que consume, se trata del problema de cómo interioriza y responde el múltiple conjunto de individuos al resultado de su socialidad como cosa en construcción (y que será ulteriormente tratado y conceptualizado como el *ethos* histórico; *ethos* entendido como interiorización/respuesta a la contradicción central que la modernidad capitalista plantea a la experiencia cotidiana en el mundo de la vida). De lo cual, donación de sentido por el trabajo y su desciframiento por el consumo, Echeverría afirma que toda producción y consumo de objetos (es decir, en el nivel transhistórico de la reproducción natural/social/política, pero que deberá actualizarse en algo histórico) es al mismo tiempo una producción y consumo de significaciones, “(p)roducir es comunicar, proponer a otro un valor de uso de la naturaleza, consumir es interpretar, validar ese valor de uso encontrado por otro.” (*Ibídem*: 16). Producir/consumir es semiotizar (constituir un sistema de significaciones), o sea, cifrar/descifrar.

Se puede entonces, hablar de un proceso práctico materialista de comunicación/interpretación, con lo cual, se puede constatar la ubicación explícita de esta parte del discurso de Echeverría en el Grupo B de las *TsF*. Para Echeverría hay seis funciones en este proceso de comunicación/interpretación, su importancia radica en que contribuyen al cumplimiento del *telos* autotransformativo del sujeto y en la utilización de un código, y una subcodificación en dicho proceso.

Algo muy significativo para Echeverría es que tanto la acción que comunica, como la que interpreta expresan la *libertad* en el proceso correspondiente, elección que en uno se proyecta y en otro se realiza respecto del “conjunto de posibilidades de dar forma que el campo instrumental despliega sobre la naturaleza.” (Cfr., *Ibídem*: 17s.).

Que haya una forma de presencia semiótica objetiva, entidad simbolizadora fundamental –“ciclo de la reproducción como proceso de vida”- pone las condiciones, digamos, que es la premisa histórica para la interpretación de que la producción/consumo es un proceso de comunicación/interpretación. (Cfr., *Ibidem*: 18).

Cada conjunto de actos productivo/consuntivos al usar el *campo instrumental* –la totalidad de instrumentos técnicos, el sentido que portan y la axiología que les es inherente- lo hace doblemente, por una parte, obedece ciertas condiciones y, por otra, se rebela a ellas debido a “un proyecto de objetividad que es concomitante a la composición técnica”; se trata, en cada caso, de una “intervención en la historia de la producción/consumo comprendida como historia de la relación sujeto/objeto.” Esto se explica porque en el curso de elegir posibilidades de “donar” formas, unas se ratifican y otras se impugnan. (Cfr., *Ibidem*: 18).

Llevando esta concepción sobre la *apertura* productivo/consuntiva, o sea, que es en cierto modo una rebeldía a sus condiciones que daría entrada a un mayor alcance social/histórico, Echeverría habla de que en el propio código de comportamiento humano hay una “posibilidad de significar libre o meta-significador.” (*Ibidem*: 18). Este código está en un proceso de hacerse y re/hacerse en una apertura que consiste en un re/inventarse sin término, mientras haya estas condiciones anotadas de producción/consumo, no sólo las que han sido subsumidas o secuestradas por la modalidad capitalista, sino aquella que persiste en la forma natural, transhistórica de la autorreproducción social.⁶⁸ La donación de forma durante la producción, a pesar de estar sujeta a ciertas condiciones, lleva inherente el principio de apertura no sujeta, de rebeldía. El problema es hasta qué punto la modalidad capitalista reprime o tergiversa este principio de la reproducción, tanto que parece quedar en su totalidad bajo sujeción.

⁶⁸ Porque si bien la forma natural y el valor de uso se encuentran subordinados por el sistema del capital hay un residuo imposible de que no exista ahí, agazapado, subsumido.

Ahora bien, cabe decir que estos desdoblamientos dialécticos que continuamente BE explica –la doble presencia objetiva de todos los fenómenos- obedecen su norma discursiva de apropiación o traducción dialéctica de los procesos en cuestión. Como en la siguiente consideración, resulta así, dice BE, que dar “forma significativa al material natural” por un lado introduce una perspectiva *paradigmática* (relativa a la semejanza o la desemejanza de los objetos prácticos) y, al mismo tiempo, una perspectiva *sintagmática* (sobre su distinción espacio/temporal); esto es importante porque el código, en combinación con estos dos factores, sienta un doble nivel de articulación de presencia significativa: una figura y ubicación “por naturaleza” y otro nivel, de ejercicio de libertad, en el que la figura y la ubicación deben ser inventadas. (Cfr., *Ibídem*: 19).⁶⁹

Pero si la producción/consumo está en un constante repetirse y re/inventarse, el proceso de articulación de la subcodificación es también, un “constante constituir su propio efecto simbolizador a partir de un estado natural (de código) preexistente del mismo.” (*Ibídem*: 19). Quiere decir que un supuesto “sinsentido” natural y previo es en realidad siempre un protosentido, no es que haya una producción semiótica *ex-nihilo* o que las cosas carezcan totalmente de sentido, como lo afirma cierta fenomenología contra la cual BE polemiza;⁷⁰ siempre hay un sentido previo, protosentido que da la pauta y es condición de todo otro proceso de significación, en los seres humanos ese “proyecto originario de simbolización consiste en trascender la articulación espontánea del comportamiento animal”. (Cfr., *Ibídem*: 19). Hay así, una protoforma propia del proceso de vida animal que la naturaleza “entrega” al proceso de vida

⁶⁹ Recordemos que en este punto BE está trabajando críticamente un concepto que proviene de Sartre, la libertad inherente a los entes históricos, fundamentada justamente en su inacabamiento como tales.

⁷⁰ Por otro lado, esta afirmación de Echeverría sobre un *protosentido* es producto de su lectura crítica de Merleau-Ponty, 1960: 83. Citado por BE.

humana; esta protoforma es convertida en este proceso en “sustancia de la forma social/natural.” (*Ibidem*: 19).

Dice BE que hay una substancia (una cierta base natural), esto es, la presencia humana en calidad de productores/comunicadores y consumidores/interpretadores, y el material natural sobre el que ejercen una forma, pues ya el simple contacto físico mismo entre estos es “un esbozo cargado de significación.” (Cfr., *Ibidem*: 20). Sobre esa base “espontánea, primaria o derivadamente natural” se levanta la comunicación/interpretación propiamente *libre* o humana. (Cfr., *Ibidem*: 20); el código pertenece a un campo instrumental y ambos tienen una historia, lo que de nuevo, desde su interpretación, viene a confirmar su índole de naturaleza y de libertad, ya que su índole histórica significa su inacabamiento como cosa, esto es, que está en trance de completarse en un proceso que no termina.

Con esto anterior estamos ante una dimensión significativa del objeto práctico, en cada conjunto de actos de producción/consumo de significaciones el código -su proyecto de sentido- se pone en juego; este proyecto que instaura significaciones puede ser trascendido por otro proyecto e instaurar nuevas posibilidades sémicas; esto es lo que señala para Echeverría el nivel de libertad y que permite afirmar su presencia e historicidad, de hecho, añade, “la historia del código es una sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido, que resultan de la refuncionalización de los códigos precedentes y vigentes.” (Cfr., *Ibidem*: 21). Pero con esto podemos notar el alcance de su definición de libertad hasta ahora y en este ensayo; se trata de decir qué es, definirla diciendo “su cómo”, o sea, hablar de su proceso que se atiene a la instauración de nuevos campos sémicos, pero habría que preguntarse enseguida por su incidencia o alcance en cuanto a la formación de socialidad/politicidad, esto es, de sus campos discursivos y extradiscursivos; cómo quedan configuradas las relaciones sociales en medio y como resultado de determinados proyectos de reproducción, y cuáles posibilidades de actualización de libertad

en medio de cuáles concreciones efectivas; lo cual, de todos modos no se sale del discurso marxoecheverriano conectando con el Grupo D de las *TsF*.

Volviendo a la sección de marras del ensayo de Echeverría, respecto de la consideración de la comunicación/interpretación como lenguaje en lo general, el proceso práctico de producción/consumo “no se distingue” de la dimensión semiótica de la vida social, su dualidad – su nivel físico y su nivel político- es el rasgo característico de su realización; pero ya que en esta dualidad predomina lo político cuando hablamos de los seres humanos y de la estructuración de su socialidad, ello “implica la necesidad de una existencia autónoma de la dimensión semiótica de la existencia social [...] (la que) se constituye como un proceso especial, 'purificado' [...] por ello (puede decirse) que el ser humano, en tanto que es el 'animal político' es también el 'animal dotado de lenguaje.'” (*Ibidem*: 22).

Pero si en el universo todo está atravesado por la comunicabilidad (la lingüisticidad escribió W. Benjamin) y la autorreproducción requiere del trabajo/disfrute, el “lenguaje es en su realización básica o verbal” parte del proceso general de producción/consumo (y una forma particular de la comunicación), y se distingue especialmente porque “conjuga un mínimo de practicidad con un máximo de semioticidad.” (*Ibidem*: 22). Y esto es así debido a su función característica en ese proceso, no tanto comunicar para consumir en el nivel físico, o sea, *directamente* en relación con procesos particulares de producción/consumo referidos al sistema de necesidades/capacidades de ese nivel orgánico, sino en el nivel político, donde ocurre que, por el contrario, aumenta tanto la posibilidad de poner en juego libremente la forma discursiva del objeto práctico, como el repertorio de significaciones que pueden ser comunicadas/interpretadas. (Cfr., *Ibidem*: 22). Y con este señalamiento va perfilándose el concepto de libertad, un elemento significativo en su definición es la relación entre la formación de los estratos orgánico y político respecto de las formas de producción/consumo, si es directa o indirecta, lo cual, orienta o perfila

un tipo de libertad. Por otro lado, queda por ver cómo los mundos sociales/culturales construidos reprimen esta libertad o por dónde la encauzan.

De esto anterior se podría derivar una cierta ley, esto es, entre mayor importancia relativa de un proceso particular de producción/consumo referido al sistema de necesidades/capacidades, menor es la posibilidad de poner en juego libremente la forma del objeto práctico y menor el repertorio de significaciones que puede ser comunicadas/interpretadas, pero, podemos decir, a la inversa, el repertorio aumenta cuando dicha referencia disminuye. (Cfr., *Ibídem*: 22). La “transformación lingüística de materia tan sutil, dúctil y generalizada como lo es el estado acústico de la atmósfera” ocupa en el sistema de capacidades/necesidades, “un lugar de importancia relativa casi nula, es por ello, que su semioticidad es especialmente densa.” (*Ibídem*: 22). Pero justamente porque se puede articular un repertorio de significaciones infinitamente mayor comparado con otros objetos de la producción/consumo, estamos ante una “vía privilegiada de la comunicación/interpretación.” (*Ibídem*: 23).

Lo característico de lo humano es su necesidad de producir y reproducir la forma de su socialidad y la dimensión semiótica la torna manifiesta, entonces, “el lenguaje es la instancia más adecuada en esa auto-proyección y auto-realización.” Gracias al lenguaje la función semiótica “se libera” de su sujeción al nivel básico o físico de la producción/consumo “como actividad de apropiación de la naturaleza.” Y ya que el comportamiento humano es el único en la naturaleza que *supedita* su reproducción física a su reproducción política, significa que dona formas no “cautivas”, sino que, en el caso del lenguaje articulado, “inventa en el vacío”, desentendiéndose de toda limitación directa, de tal modo, que no queda sometido al tipo de lenguaje “que habla con los hechos.” Y justamente esta capacidad semiótica del lenguaje potencia la socialidad misma distinguiéndolo de otras vías que particularmente “conducen el flujo significador de la vida social. Y es por todo esto que la vida social es necesariamente *logocéntrica*”, (cfr., *Ibídem*:

23), como de igual manera BE afirmará en las tesis sobre modernidad y capitalismo.⁷¹ Lo que también, nos lleva a constatar el porqué de la relevancia de un discurso crítico, que asuma la índole revolucionaria de la modernidad y del desarrollo de las fuerzas productivas; de la relevancia de que el discurso sobre la revolución, en estas condiciones, sea él mismo revolucionario; discurso revolucionado y sobre la revolución.

De manera pues, que el lenguaje es la vía de condensación y perfeccionamiento de las realizaciones de la vida práctica, pero aún más, ya que las penetra y “se inmiscuye con su propia perspectiva en todas y cada una” sirviéndolas y dominándolas al mismo tiempo. De aquí, que quede introducido en una “particular dinámica de traducción y re-traducción, entre el hacer y el decir.” (Cfr., *Ibidem*: 23). En cualquier caso, directa o indirectamente, “el lenguaje representa, en el escenario de la imaginación pura, aquello que acontece en el terreno de la proyección y realización práctica” (*Ibidem*: 23), y, a la inversa, todo lo que acontece en este terreno es una representación de lo que en el lenguaje se pone en juego. (Cfr., *Ibidem*: 23).

Echeverría concluye anotando que este proceso de reproducción, producción/consumo de cosas, va de la semiosis naturalmente dada en el primer nivel, en lo Otro –naturaleza-, a la semiosis social/políticamente constituida en el segundo nivel o el estrato político; hay así, una discursividad general de las cosas y significados que son donados por la propia producción/consumo; en el caso del lenguaje articulado, forma particular de la lingüística universal que todo lo atraviesa, es en donde se encuentra una posibilidad de romper la sujeción, que puso y pone diariamente en marcha desde su nicho de constitución la modalidad de reproducción capitalista; según esto dos tipos de lucha entabla el discurso crítico revolucionario, uno contra el discurso capitalista y otro, contra su modo de estructuración de sociedad; en el

⁷¹ El *logocentrismo* es una característica general de la existencia humana, “en la medida en la que ella hace de todos sus comportamientos realidades semióticas; pero, aparte de *logocéntrica*, la comunicación social debió ser también *logocrática*.” (Cfr., Echeverría, 1997: 183).

primero, siguiendo “un procedimiento de estirpe medieval” (Oliva, 2013: 17), opera el desmontaje de las unidades de significación de los enunciados, para recomponerlos desde la experiencia dañada de la vida social –lo que es ya de estirpe comunista.

De acuerdo con esto en la semiosis social se hallan las posibilidades tanto de romper el dominio ideológico burgués, como de trastocar su dominio en la estructuración de mundo social; esto segundo, va en primer lugar o es lo más determinante; “tomar las riendas de la historia” construida por el capitalismo y hacer con ellas una escenificación, para hacer soportable la vida será el comportamiento del ethos barroco; hacer *como si* la contradicción fundamental capitalista pudiese reconvertirse. Por su parte, el ethos cínico –*rizo* del ethos barroco- busca producir y consumir contra los protocolos de este sistema capitalista, de ese modo, resiste y se rebela contra el sistema/mundo, se niega a participar de la lógica del progreso/ruina, mientras llega el momento de la aniquilación y esperando en el reducido lugar de la marginación. Pero estos temas serán tratados más abajo.

Resumiendo todo lo anterior de este apartado sobre la semiosis y la reproducción social tenemos que, el supuesto central del que arranca, es que toda autorreproducción de la sociedad humana es, al mismo tiempo, reproducción de un complejo sistema de signos al que puede denominarse semiosis material de la reproducción, toda cosa producida y consumida en sus diferenciales modalidades lleva impreso un mensaje; pero hay un presupuesto, un lenguaje atraviesa todas las cosas,⁷² lo que BE interpreta como que en el nivel puramente orgánico un lenguaje es inherente, con la característica de que su mensaje se recibe y se responde siempre del mismo modo;⁷³ al aparecer el estrato en el que la comunidad tiene que constituirse *políticamente*, tenemos ya a los entes históricos, cuya diferencia propiamente humana consiste en la mediación

⁷² El cual, BE retoma de la teoría del lenguaje de W. Benjamin, *Op. Cit.*

⁷³ Como ya vimos, en esto interpreta críticamente a Cailloix, v., *Op., cit.*

desde específicos procesos, podemos decir, de racionalidad;⁷⁴ en el estrato orgánico está la posibilidad de dicha semiosis, pero la ulterior incorporación del estrato político pone una condición especial, que es la apertura en el proceso de reproducción debido al estado de inacabamiento de los entes históricos; apertura que BE, siguiendo a Sartre y a Heidegger, interpreta como el elemento de libertad que hay en el susodicho proceso de reproducción; pero si bien el sistema capitalista tiende a ser totalitario, o sea, a incorporarse todos los mundos de vida y aún con las tendencialidades históricas, no puede hacerlo con este elemento de apertura ínsito a la elección que dona forma a las cosas mediante el trabajo que les imprime y que justamente requiere de él, “hay una posibilidad libre de significar” (Echeverría, 1984: 18); ahora bien, la relevancia de esto consiste en que, siendo por un lado, factor de dominación social porque la estructuración social capitalista comunica según su propio interés ajeno al de la sociedad como conjunto o totalidad, es, por otro lado, factor de expresión de no/dominio, de acuerdo al elemento de libertad; BE relaciona enseguida que en el discurso queda expresado este elemento y que, por ello, se erige como factor de lucha contra el dominio ideológico y práctico que preforma la vida bajo la modalidad capitalista de reproducción. Bien, con esto damos por terminada la exposición de la parte fundativa del discurso de Echeverría, la cual, queda constituida por el conjunto normativo de los cuatro grupos de las *TsF* y la función del discurso, y la parte relativa a sus tres principios teóricos, la Forma natural de la reproducción, la Contradicción del objeto mercantil y la Reproducción como semiosis; con todo este protocolo discursivo está BE en condiciones de acometer la comprensión y explicación de la vida moderna, digamos, de ponerlo en operación para la obtención crítica de diversos productos teóricos particulares, luego de la obtención de estos productos críticos generales; se puede considerar de acuerdo con la obra publicada de BE que estos productos particulares son la crítica de la modernidad, la crítica del capitalismo y la

⁷⁴ Cfr., Marx, 1982: 132.

definición de la cultura; dentro de los que se enmarcan en niveles menos generales, el sistema del cuádruple ethos histórico y en éste, el complejo concepto de barroquismo; hay aún otros como la modernidad americana, la blanquitud y un ámbito de lo lúdico (el juego, el arte y la fiesta). En el siguiente capítulo nos ocuparemos de la crítica de la modernidad y el capitalismo, y podremos constatar que su discurso en estos ámbitos se ciñe tanto al orden normativo, como a la función asignada al discurso crítico y que se constituyen de acuerdo con los principios teóricos que acabamos de repasar. De este conjunto se puede decir que se deriva una segunda definición de discurso crítico, el cual, veremos en el capítulo final.

Sólo nos parece que antes es necesario explicar algo que, desde el tratamiento que estamos haciendo, se coloca como una laguna y es un centralísimo tema en el discurso de BE y que resulta igualmente muy significativo producto crítico, es nada menos que la lectura e interpretación de BE tanto de *El capital* de Marx, como de los diversos escritos adyacentes, preparaciones y diversos comentarios. Consideramos que sí, se torna en una laguna en esta tesis, y que dado el tiempo que BE dedicó a su estudio (alrededor de una década), la importancia que toma (su lectura e interpretación de esa masa textual resulta en una de las más importantes que se han elaborado hasta ahora, porque reivindican su mensaje decisivo) y el papel que asume en sus diversos productos críticos (los principios teóricos que acabamos de exponer son los ejes desde los que se desarrollan dichas lectura e interpretación, y su complejidad consiste tanto en su formulación, como en su desarrollo y puesta en operación para la comprensión y explicación de la sociedad capitalista), no hay justificación para pasarla por alto como si no existiese, es por ello, que dicha omisión merece una justificación plausible. Pues bien, se trata de una masa textual compleja y problemática, su amplitud y densidad (los nuevos estudios filológico/críticos Marx-Engels *Gesamtausgabe* 2, por ejemplo, lo hacen particularmente complejo), sólo puede ser tema de una tesis doctoral, así, que nos limitaremos a plantear el asunto en sus aspectos

fundamentales y de modo breve, ya que lo que nos interesa no es tanto la fidelidad de BE a esa masa textual, como los resultados en un nivel filosófico y respecto de sus condiciones y consecuencias epistemológicas y políticas; tampoco, el despliegue de la argumentación que presenta Echeverría de *El capital* y su finísima discusión y operación de desmontaje crítico, nos interesa la relación entre los principios filosóficos y la experiencia cotidiana en la modernidad, nos interesa el modo en el cual debe constituirse el discurso y si cumple con su función asignada; lo que no significa que lo sesguemos por completo (a Marx y a *El capital*), según se ha podido apreciar, sólo en tanto sirva al propósito de esta tesis recurriremos con puntualidad a sus aspectos particulares, sin perder de vista que los tres libros de *El capital* y los diversos cuadernos *Grundrisse*, son tan problemáticos como su objeto de estudio, casi nos atreveríamos a decir, tan evanescentes como la identidad cultural bajo el capitalismo; sin embargo, parafraseando a José Revueltas cuando hablaba de la dialéctica, tratan de un nudo de contradicciones, pero no son contradictorios ellos mismos. No nos mantenemos al margen del todo, pues tocamos particularmente ciertos temas, problemas y conjuntos conceptuales, tal es el caso de la teoría del valor y la renta de la tierra, que tratamos menos brevemente; por ejemplo, en éste último, debido a la importancia que adquiere en esta tesis el desarrollo teórico de BE sobre la renta de la tecnología. Esperamos pues, que esta falta no demerite en el propósito que nos orienta en este trabajo, a saber, probar que el discurso de BE, a todo lo largo de su intervención se ciñe al conjunto normativo, a la función autoasignada y a los principios teóricos que hemos tratado en este primer capítulo; que Echeverría a todo lo largo de su intervención discursiva se encuentra en el marco del *discurso crítico de Marx*, que la especificidad de su discurso queda definida por la *crítica* de la economía política, aunque se va enriqueciendo al retomar otras temáticas, pero siempre bajo esta misma perspectiva; cosas que, al final, habremos probado de acuerdo con sus propios textos.

III. Capítulo Dos. La modernidad y el capitalismo desde el discurso *crítico* de BE

3.1 Primera Parte. La teoría de la Modernidad

Trataremos sobre dos de los productos críticos de Echeverría que nos interesan particularmente y que son el campo, en el cual, se sitúa centralmente esta tesis; luego de que hemos expuesto la especificidad marxista de su discurso veremos, enseguida, que Echeverría pone en marcha su esquema de normas, función y principios teóricos discursivos para la comprensión y explicación de la Modernidad y del Capitalismo. Para este propósito trabajaremos los textos, *¿Qué es la modernidad?* (de 2005), producto de las discusiones en un seminario realizado en la UNAM y “Modernidad y capitalismo. 15 tesis” (de 1987, pero elaborado por Echeverría a lo largo de una década y del que existen cinco versiones publicadas);⁷⁵ el primero, constituido mayormente a partir del concepto de Forma natural de la reproducción social y el segundo, del concepto de Contradicción entre la forma natural y la forma de valor del objeto mercantil.

Se trata de determinar si las definiciones que proporcionó Echeverría de modernidad y capitalismo se ciñen al orden normativo, a la función del discurso y a los tres principios teóricos indicados antes, así, que el trabajo de reconstruirlas será, en el caso de la modernidad, siguiendo el propio concepto privilegiado por Echeverría, el de Forma natural de la reproducción e igualmente en el caso del capitalismo, el concepto de la Contradicción forma natural/forma valor del objeto mercantil. Si logramos probar que esto es así, habremos avanzado significativamente en el motivo de este trabajo escolar, la relevancia está en que entonces, las discusiones que toman a Echeverría como piedra de toque podrán ser sólidamente situadas.

El proceso de la definición crítica de Modernidad

⁷⁵ Ver, *Contrahistorias...*, *Op., cit.*, con las 4 versiones inéditas; la versión definitiva en *Las ilusiones de la modernidad*, en 1997: 133-197.

A. Lo moderno es lo nuevo, sí, pero, cómo

BE comienza por la idea de que la modernidad es un conjunto de comportamientos que surgen opuestos radicalmente a lo que se denominó, por contraste, mundos tradicionales de vida; ahora bien, ¿cuál es el comportamiento moderno, ese que la conciencia ordinaria y el discurso positivo consideran discontinuo respecto de la vida tradicional y que la viene a sustituir por obsoleta, inconsistente e ineficaz; cuáles son esos hechos objetivos que se oponen radicalmente a los mundos tradicionales, pero que surgen de su propio seno como la urgencia y la necesidad de transformarlos? Ese conjunto de hechos o comportamientos que se fortalecen y complementan entre sí, y que se presentan como una nueva lógica de la vida civilizada, de la reproducción de la sociedad organizada bajo otro principio unificador y que estarían en trance de reemplazar a la lógica ancestral, consiste en tres fenómenos decisivos: la técnica científica, la secularización de lo político y el individualismo. (Cfr. Echeverría, 2009: 8).

Estos comportamientos, signos de modernidad, son comprendidos por Echeverría desde su esquema de discurso crítico; en primer lugar, que sean estructuradores de socialidad sería indicativo de que constituyen praxis social y, por tanto, fundamento de toda relación epistemológica; lo que corroboraría, aún antes de considerar otros conceptos y comportamientos como los señalados por los tres principios teóricos multidichos, que su teorización queda enmarcada en los cuatro grupos de las *TsF*; esto es, primero, la dialecticidad de lo material histórico, segundo, la jerarquía de los problemas respecto de los tipos de reproducción social, tercero, la necesidad del discurso crítico y cuarto, la necesidad de un concepto del paso al mundo liberado; y como parte del tercero, pero que Echeverría considera en otro rubro, la función contradiscursiva. Además, en principio, el concepto o categoría de Forma natural es el que sirve a BE para comprender críticamente, por *contraste*, la Forma capitalista de reproducción, esto, porque la forma natural de la reproducción tiene la peculiaridad de que se sujeta a las

determinaciones básicas de la reproducción, sostenimiento de los estratos, físico y político, y la forma capitalista, justo, distorsiona esta sujeción. Ahora bien, asumiendo que la modernidad es ruptura y discontinuidad con la vida y mundo tradicionales, a los cuales buscaría reemplazar con algo nuevo y mejor, dos datos revelan de inmediato, dice Echeverría, lo problemático de su presencia: 1) que no termina de completarse cualitativamente y 2) que es ambigua y ambivalente. Pero veamos brevemente en qué consisten cada uno de los tres conjuntos de comportamientos, para dejar asentada su diferencia con los mundos ancestrales o tradicionales y para considerar la crítica de Echeverría.

Lo central del *primer* conjunto de fenómenos relativos a la técnica científica es “una confianza en la capacidad de relacionarse con la naturaleza en términos profanos”, se trata de una relación de tipo matemático, con la cual, se considera que se producen efectos más favorables; fenómenos que lo acompañan son la experiencia *progresista* de la temporalidad, la de la *ciudad* como lugar propio de lo humano, el *ateísmo*, cuyo rasgo más sobresaliente es la sustitución radical de la fuente del saber humano, que era hasta entonces la revelación, y el adiós a la vida agrícola. (Cfr., *Ibídem*: 9s.). En cuanto al *segundo* conjunto de fenómenos, secularización de lo político significa “que en la vida social aparece la *primacía* de la política económica, la primacía de la sociedad civil o burguesa en la definición de los asuntos del Estado”, (cfr., *Ibídem*: 10); a contracorriente de la política ancestral, en la que lo relevante era una práctica política fundamentalmente religiosa y reproductiva de la identidad social/cultural. Estamos ante una conversión de la institución “el Estado”, a una superestructura cuya finalidad es establecer y perpetuar la forma capitalista de reproducción social. El *tercer* conjunto de fenómenos, con el individualismo a la cabeza, es el más característicamente propio de la modernidad; implica el igualitarismo jurídico, la relación contractual como base de toda otra relación social y la convicción democrática; igualmente, del todo contrapuesto a los rasgos ancestrales o

comunitarios del autoritarismo natural, o sea, a la convicción de una jerarquía social natural. (Cfr., *Ibidem*: 12).

Para Echeverría hay dos datos relevantes para comprender estos tres conjuntos de fenómenos/comportamientos, que revelan el carácter problemático de la modernidad realmente existente, la que según su propio discurso legitimador sería radicalmente discontinua e innovadora respecto de los mundos de vida tradicionales. El *primero*, es que a pesar de su carácter dominante sobre los mundos premodernos está lejos de haberlos anulado y reemplazado por completo –como buscaba-, debe coexistir junto con ellos, y es en este significado que la modernidad es un proyecto incompleto, que debe mantenerse como tal, para seguir existiendo en su auténtica naturaleza o esencialidad, siempre en trance de vencer lo tradicional, sin completar nunca su propia figura por completo. El *segundo*, es su índole de ambigüedad y ambivalencia respecto de la abundancia de satisfactores en lo económico y de mayor libertad en lo político; algo de lo ancestral queda siempre como preferible e insuperable en comparación con lo moderno. Esta experiencia cualitativamente superior, mayor libertad y disposición de satisfactores, es lo “que resulta ambivalente, pues si bien es positiva respecto de estos aspectos quedan siempre como inaccesibles.” (Cfr., *Ibidem*: 13). Esta primera sección del libro de BE cumple con una de las condiciones iniciales del discurso crítico, que es tomar como insumo para su propia constitución el discurso positivo o el de la conciencia ordinaria, si bien esta idea sobre el estado de incompletud en que debe permanecer la modernización es el primer paso hacia el nivel crítico.

B. Las revoluciones tecnológicas como elemento central de modernidad sociocultural

La neotécnica como desafío presentado a la cultura occidental

Como prolegómenos para una descripción histórica sobre el origen de la modernidad Echeverría señala que en la mítica griega aparecen elaborados varios fenómenos de protomodernidad, los que, pensamos, indican sus elementos decisivos para la ulterior definición de la modernidad como estado histórico cultural de la praxis; a saber, tres de estos elementos en la figura de Prometeo, una revolución técnica, la apertura de la temporalidad y, por tanto, la apertura de la experiencia reprimida; (cfr., *Ib.*: 15);⁷⁶ con la figura de Odiseo queda indicado el comportamiento ilustrado respecto de la mitología arcaica, *i. e.*, el desdoblamiento del yo (la autorreflexión) que se automanipula como objeto, la manipulación del momento conquistador de la naturaleza que hay en la posposición productivista del placer y el autosacrificio de los individuos singulares; (cfr., *Ib.*: 15);⁷⁷ con la figura de Dédalo queda indicado el comportamiento “netamente técnico”, imitando la eficacia de la naturaleza y aprovechándola para los fines humanos; otros elementos primigenios para la definición de modernidad serán los que pone la figura mítica de Teseo, “descubridor de la legitimidad profana del poder público e instaurador de la soberanía y autonomía de la polis”. (Cfr., *Ib.*: 16).

En este repaso nos parece que falta la guerra “modernizada” de Julio Cesar, es relevante porque anuncia la subsunción de la tecnología al capital (de ahí, que pensemos se trate de un fenómeno protomoderno) y a una de sus formas destructivas estructurales, pero Echeverría se refiere a otros fenómenos más tardíos, como es el caso de la fase eotécnica; ya en el nivel propiamente histórico retoma el tratamiento de la historia de la técnica llevado a cabo por L. Mumford;⁷⁸ el hecho que le parece significativo para indicar la aparición histórica de la

⁷⁶ En el mito de Prometeo, éste, entrega el fuego a la humanidad rompiendo el monopolio en que lo tenían los dioses, lo que “despierta la esperanza en el corazón de los hombres de que las cosas cambien y la indigencia se mitigue”, (Cfr., Echeverría, 2009: 15). Según Echeverría los mitos “trabaja(n) realizando una hipóstasis idealizadora de la experiencia de la vida social” (Echeverría, 1997: 43); además, “el mito [...] invierte el sentido de los hechos, como es el modo de los mitos.” (*Ib.*: 55).

⁷⁷ Cfr., el tratamiento que dan a Odiseo como figura protoburguesa Horkheimer y Adorno (1998: 97-128).

⁷⁸ *Apud*, Mumford, L., *Technics and Civilization*.

modernidad es el de la revolución tecnológica, hacia el siglo XI, tan “radical, fuerte y decisiva que penetra las mismas fuentes de energía y la consistencia material del campo instrumental, reubica la clave de la productividad e introduce nuevos medios de producción”. El momento de esa revolución es denominado por Mumford “edad auroral de la técnica moderna.” (Cfr., *Ibidem*: 17).

Para Echeverría lo relevante de este recentramiento tecnológico está en que las transformaciones cuantitativo/cualitativas del *aparataje instrumental* ya no dependerán de descubrimientos fortuitos, sino de la invención premeditada de ellos y, además, de que inaugura *dos* campos de posibilidades respecto de la nueva relación que la tecnología establece entre los seres humanos y la naturaleza, ya no como un enemigo a vencer, sino como “adversario/colaborador”. Estos dos campos son, la salida del estado de escasez *absoluta* de la riqueza natural y la libertad en la construcción de lo político social. (Cfr., *Ibidem*: 17). Todo esto significa la “construcción de una nueva civilización”, en la cual, el trabajo no conlleve el dominio de la naturaleza y, por tanto, del cuerpo social. Respecto del ámbito cultural de lo religioso premoderno, el paso a la neotécnica significa la paulatina “muerte del dios posibilitador de la técnica mágica y la agonía del dios protector de la comunidad política” (Cfr., *Ibidem*: 18).

BE sugiere, derivado de lo anterior, una primera definición aproximada de modernidad, indiscutiblemente ya instalada desde principios del siglo XIX, a saber, “la respuesta o reacción aquiescente y constructiva de la vida civilizada al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la revolución neotécnica.” (*Ibidem*: 18). El significado positivo de la respuesta de la modernidad está en la adopción de esa cualidad que presenta para el aparataje instrumental la revolución tecnológica, pero lo negativo, en lo incompleto respecto de la respuesta a la construcción de una nueva civilización. De donde sugiere que la modernidad no es la característica de un mundo que ya ha alcanzado un estado que se puede reconocer como tal,

sino de una civilización que se encuentra en un camino comprometido de hacerlo, en un proceso histórico de muy larga duración y que no tiene de ninguna manera asegurada su consecución. (Cfr., *Ídem*). Dicha definición inicial y aproximada se basaría en lo histórico concreto, pero al mismo tiempo en lo potencial, que para BE es concomitante al concepto mismo. Más adelante volveremos sobre esto, el par potencia/realidad efectiva en este marco. Modernidad antes de su maridaje forzado con el capitalismo sería pues, el intento que la vida civilizada realiza por integrar, al tiempo que la promueve, esa neotécnica. (Cfr., *Ibidem*: 19). Lo que queda probado históricamente es *que* en la primera etapa del capitalismo, denominada técnicamente “subsunción *formal* de la forma natural de la reproducción”, las cosas estaban señalando como tendencia, ambas posibilidades, abundancia y emancipación, desde luego, BE tenía en mente el concepto de negación determinada. Cabe aclarar que BE trabaja críticamente los puntos de vista históricos de Mumford, Lynn White y Patrick Geddes,⁷⁹ concerniente a la historia de la técnica; de F. Braudel sobre los procesos históricos de largo alcance y de Walter Benjamin sobre la técnica lúdica.⁸⁰

El surgimiento de la neotécnica presenta un desafío a los mundos tradicionales, pero la modernidad no es sólo este hecho (que daría paso a la revolución tecnológica), sino las *respuestas* que esos mundos proporcionen; el mundo europeo, dice BE, tomará un papel significativo de acuerdo con su tipo de respuesta al desafío que le presenta la historia de las fuerzas productivas. (Cfr., *Ibidem*: 18).

Dicho estado de incompletud de la modernidad ha generado, dice Echeverría, “un malestar en la civilización” (parafraseando el malestar de la cultura de acuerdo con Freud); para fines del siglo XIX, el malestar en la civilización se ha convertido en un estado anímico que llena

⁷⁹ Aunque habría una cierta limitación en el hecho de que simplemente los menciona sin referir ninguna de sus obras, pero esto tiene su explicación en que es parte del procedimiento crítico/ensayístico; lo que por otro lado, no significa que vaya en detrimento del rigor teórico.

⁸⁰ *Apud* Benjamin, 2003; en donde se trata del tema de la técnica lúdica como apertura de nuevas relaciones entre humanidad y naturaleza, que darían la pauta para una nueva relación inter-humanos, ya no basada en la dominación, “la nueva base técnica [...] (su) *telos* lúdico”, (Echeverría, 2003: 22), “Introducción” a Benjamin, *Op., cit.*

la experiencia cotidiana, la vida civilizada no es posible sin las formas tradicionales, pero la vida moderna les ha vaciado de su contenido. Así, que “la vida se ha convertido en una simulación de lo que ella fue en el pasado, un mundo ancestral que, pudiendo saltar a lo moderno, se queda a medio camino.” (Cfr., *Ibídem*: 20). El malestar en la civilización habla de dos aspectos, dice BE, de lo innecesario del sacrificio, propio de la comunidad ancestral, superable por la neotécnica, y de la incapacidad de la modernidad efectiva para actualizar las posibilidades de abundancia y emancipación; la experiencia y el mundo moderno continúan sustentándose sobre las relaciones de la técnica arcaica.

C. La modernidad, el capitalismo y Europa; cómo es que la modalidad capitalista respondió al desafío de la revolución tecnológica “secuestrando” la modernidad

Ahora bien, la explicación de esta autoinconsistencia de la modernidad –su inacabamiento cualitativo- “está en la zona de su encuentro con el capitalismo” (Cfr., *Ibídem*: 23); para comprender esto Echeverría propone considerar el concepto aristotélico de *potencia* en su oposición a la realidad efectiva, o sea, aquello que es potencial en la modernidad justo antes de ese encuentro que la actualiza específicamente; una modernidad potencial opuesta a la modernidad realmente existente.

Para Echeverría el desafío que la neotécnica lanzó al mundo tradicional provocó distintos resultados que son sus figuras de concreción. (Cfr., *Ibídem*). El “desafío civilizatorio” puesto por la neotécnica se trató de un evento que tuvo lugar en diversas latitudes del planeta y al que se dieron distintas respuestas en cada una de ellas, dice, una de las respuestas europeas se concentra en el aspecto *cuantitativo* y, es por ello, que promueve la neotécnica de forma universalista y abstracta, exportable, centrada en lo económico y exitosa en términos pragmáticos, y es esta la respuesta capitalista. (Cfr., *Ibídem*. 23s.). Este éxito histórico convertirá el Occidente romano y

cristiano en un Occidente “propiamente europeo y capitalista”, comenzando de esa forma la identificación entre la modernidad, el capitalismo y Europa.

Este éxito, dice Echeverría siguiendo a Braudel,⁸¹ se debió a la conjunción de dos hechos diferentes, uno, el tamaño del continente europeo que facilita la interconexión de los brotes de neotécnica, escenario dinamizado por la dialéctica norte/sur y dos, la previa presencia de un comportamiento capitalista dentro de su economía mercantil (comercio y usura, dice BE refiriendo a Marx y su concepción de formas capitalistas “antediluvianas”);⁸² a estos hechos añade Echeverría el fenómeno de la “fe productivista”. La coincidencia de estos factores provocó que el Occidente romano se erigiera como la modernidad más desarrollada desde la perspectiva pragmática; la neotécnica fue convertida en la base de un aumento nunca antes visto en la producción y, por tanto, en las ganancias de los empresarios *privados*. (Cfr., Echeverría, 2009: 24s.). De ese modo, la neotécnica es “percibida y actualizada como el secreto de dicha ganancia extraordinaria y la *llave* del éxito mercantil, sólo superada por nuevas invenciones.” (Cfr., *Ibidem*: 25).

A partir de este uso de la neotécnica por la economía capitalista, continúa BE, surge entre ellas un proceso de simbiosis de largo alcance y que llega a un punto óptimo a partir de la Revolución industrial del siglo XVIII; la simbiosis en este punto será lo característico del método capitalista al que Marx definió como “subsunción *real* del proceso de trabajo bajo el proceso de autovalorización del valor” (*Ibidem*: 26). El resultado es que la modernidad queda confundida con el capitalismo, pero este sólo toma de la neotécnica lo que conviene a su propósito de acumulación de capital, con lo cual, la empobrece porque reprime sistemáticamente lo cualitativo de la neotécnica y eterniza la relación arcaica de lo humano con la naturaleza; la neotécnica sólo

⁸¹ *Apud*, Braudel, F., 1949. Referido por BE.

⁸² El capital usurario y el capital comercial, figuran “entre las formas antediluvianas del capital.” Marx, 1985: 555.

es un factor de apropiación, conquista y dominio, cuando debió ser lo contrario: la eliminación de todo tipo de relaciones de dominación. La modernidad capitalista es una versión que traiciona el desafío lanzado por la revolución tecnológica, cuyo resultado ha sido un gran derramamiento de sangre y una experiencia de dolor para la humanidad.

D. La distinción entre la *esencia* de la modernidad y la modernidad realmente existente

La “esencia de la modernidad” señala las posibilidades abiertas por la aparición de la revolución tecnológica, la nueva técnica significa, así, la construcción histórica de un nuevo mundo sociocultural que se expresaría en la experiencia cotidiana como la abundancia de satisfactores y una mayor libertad; por su parte, modernidad realmente existente es la subsunción que el capitalismo efectúa sobre esa esencia. Veamos esto.

En esta sección es en donde se vuelve explícito que el concepto de Forma natural de la reproducción social es central en la definición de modernidad que presenta BE, ya que parte de dejar asentado que la modernidad realmente existente –la capitalista- ha venido a imponer su principio de organización a la lógica de la vida que reproduce valores de uso, precisamente, los que se producen y consumen en esa modalidad natural; esta modalidad queda subsumida o subordinada a la capitalista, todo debe servir de vehículo a la acumulación de capital. (Cfr., *Ib.*: 28).

Como resultado de esta contradicción que establece la modalidad capitalista contra la forma natural ocurren dos cosas *primero*, “la modernidad capitalista genera justo lo contrario de aquello que se anunciaba con la neotécnica.” (*Ibidem*); la modalidad capitalista no instaura lo que se promete con el advenimiento de la neotécnica, “el mundo de la abundancia, sino que

reproduce artificialmente la escasez absoluta” (Cfr., *Ibídem*: 29);⁸³ el ambivalente desarrollo capitalista presenta, por un lado, una riqueza nunca antes vista, pero por otro, una masa de explotados y marginados igualmente inédita y *segundo*, “la realización o efectuación capitalista de la modernidad culmina en el fenómeno de la enajenación, descrito por Marx” (*Ibídem*: 29) y después, ampliamente estudiado por G. Lukács.⁸⁴ En estas condiciones impuestas por estos dos resultados los seres humanos vivimos en un tipo de esclavitud, existimos, “pero sólo en tanto que valor económico que se autovaloriza.” (*Ibídem*: 29).

¿A qué lleva “la reproducción artificial de la escasez absoluta” en la experiencia cotidiana de los individuos? A provocar el estallido en sus propias manos de la contradicción de la forma mercantil simple con la forma mercantil capitalista, el mercado está saturado de mercancías, pero la fuerza social de trabajo, y en el extremo los *lumpen*, carecen de acceso a ellas o es sólo un acceso de escasez casi absoluta, viviendo en el extremo más bajo del *mínimum* requerido; por su parte, el fenómeno de la enajenación es atingente en este discurso sobre la modernidad porque expone el resultado del tránsito a la libertad, termina este en que la libertad prometida por la neotécnica se convirtió en la libertad de venderse como mercancía/fuerza de trabajo; cosa que resultó en que el sujeto capital es el que cancela la posibilidad de emancipación del individuo singular. Este individuo moderno se ha emancipado, pero la libertad se usa como instrumento de constricción, dice BE, constricción totalitaria del horizonte de la vida para todos y cada uno de los seres humanos. Por ello, se puede decir que la vida moderna es ambivalente, la sujetividad sólo se realiza como sujetividad enajenada. (Cfr., *Ibídem*: 29).

⁸³ Este concepto de “escasez” es problemático, para Echeverría la escasez *relativa* es la que existiría si se completase la esencia de la modernidad, al contrario de la escasez *absoluta*, que es tanto la que instaura la modalidad capitalista, como la que dominó “tradicionalmente en las sociedades arcaicas”. (Ver, Echeverría, 2009: 17); “la escasez absoluta ha dejado de ser natural gracias a la neotécnica y se ha vuelto artificial, una escasez absoluta reproducida porque es la el *telos* capitalista necesita”. (Cfr., *Ib.*: 20). Por otro lado, la noción de escasez es un problema “que se discutió muchísimo en la polémica sobre el fundamento ontológico del marxismo”. (*Ib.*: 42, intervención de M. Lavaniegos; polémica que ocupó a Lukács y a Sartre). Nos ocuparemos detenidamente de esto más adelante.

⁸⁴ Ver, su *Historia y consciencia de clase*, Berlín, 1923.

Ya en este punto Echeverría está en posibilidad de decir que la *clave* de la ambivalencia del mundo moderno es que actualiza las tendencias a la abundancia y a la emancipación, pero al mismo tiempo las sabotea, por lo que esa actualización termina por descalificarla. (Cfr., *Ibidem*). Sabotea la abundancia instalando artificialmente la escasez absoluta, sabotea la emancipación instalando al sujeto capital. Modernidad capitalista es la combinación de abundancia y emancipación con escasez y esclavitud; progreso con devastación. De modo, que Echeverría puede afirmar que la modernidad realmente existente se queda corta ante la modernidad *potencial*; pero escribe, hay una fuerza en todo tipo de experiencia práctica (un *conato*) que lleva al intento de una efectuación de la esencia de la modernidad que no sea del tipo capitalista. Una fuerza que lleva a preservarse en su ser, intrínsecamente revolucionaria, que es inherente no sólo al proceso de desarrollo de la técnica, al despliegue de la civilización y a la humanización de los individuos y sus colectividades, sino de la supervivencia misma. Termina BE diciendo que se puede ver que hay

[...] una discordancia y un conflicto entre ambos niveles de la modernidad: el potencial, virtual o esencial y el efectivo, empírico o real; el primero, siempre insatisfecho, acosando siempre al segundo desde los horizontes más amplios o los detalles más nimios de la vida; el segundo, intentando siempre demostrar la inexistencia del primero. Se abre también así, en la vida cotidiana, un resquicio por el que se vislumbra la utopía, es decir, la reivindicación de todo aquello que pertenecería a la modernidad pero que no está siendo actualizado en su realización capitalista. (*Ibidem*: 30).⁸⁵

⁸⁵ Cabe advertir que no hemos incluido aquí la discusión que viene en el libro de marras, cosa que reservamos para nuestra propia discusión en el capítulo IV de esta tesis.

Resumiendo esta sección, tenemos que la modernidad, desde la idea de “Forma natural de la reproducción social”, se constituye por los siguientes elementos, *uno*, la revolución tecnológica lanza un desafío a la civilización occidental, una nueva técnica exige una respuesta nueva en términos de reproducción y estructuración del cuerpo social; *dos*, como totalidad histórica la modernidad se constituye por sus figuras concretas y por su esencia, la que consiste en la gama de posibilidades que se abren gracias al surgimiento de dicha nueva técnica. El concepto de forma natural le sirve a Echeverría para efectuar el contraste con la forma histórica del capitalismo y decir que la primera, sufre una subordinación tan radical que la distorsiona por completo respecto de sus determinaciones básicas, lo cual, lleva a cabo reemplazando esas características definitorias por las de su propia lógica y *telos*. La modernidad capitalista, que ha secuestrado la forma natural, tiene la necesidad de mantenerse incompleta respecto de aquella esencia y de sabotear su actualización.

La figura de la modernidad capitalista, que finalmente tuvo éxito, es la respuesta que usa los nuevos medios técnicos para sus propósitos no cualitativos, sino cuantitativos y alejados del interés de la sociedad humana tomada como una totalidad materialmente entrelazada;⁸⁶ estos propósitos se resumen en uno sólo, la obtención de ganancia a partir del uso y la explotación del trabajo ajeno; la modalidad capitalista, aunque llega a lugares insospechados de producción de riqueza y a grandes logros tecnológicos desplegando el lado cuantitativo de su respuesta que acoge, promueve y utiliza peyorativamente los nuevos medios de producción, termina empantanada en el aspecto cualitativo; cuando se trata de la totalidad social humana se muestra ambigua y ambivalente, pues el efecto en la experiencia cotidiana de la neotécnica y sus nuevos modos de relación con la naturaleza debieron ser el establecimiento de la abundancia y la

⁸⁶ Desde luego, el desarrollo tecnológico tiene su aspecto cualitativo, pero, la modernidad capitalista sesga lo concerniente a lo cualitativo respecto de la distribución social de la riqueza producida socialmente.

emancipación en lo político; pero debe permanecer en este *impasse*, en ese “estar en un trance de completarse que nunca termina”, ya que salir de este punto muerto sería su propio fin, el fin de la combinación esquizoide de progreso y devastación. Es decir, ante un escenario en el que se renuncia a la extracción de plusvalor y a la acumulación de capital tendríamos el fin del capitalismo como forma de reproducción de la vida social. Hasta aquí el resumen, veamos enseguida su relación con nuestra hipótesis.

Echeverría desarrolla su definición de modernidad a partir del concepto de Forma natural, concepto que funge como uno de sus principios filosóficos, pero desde una perspectiva particular y a partir de la historia de la técnica es un ámbito que pertenece al Grupo B de las *TsF*, por lo cual, se enmarca sin duda en el orden y la función del discurso crítico marxiano o discurso marxoecheverriano. O sea, podemos considerar que su base epistemológica es la relación que establece la praxis social (Grupo A de las *TsF*), pero nos parece que no es suficiente con esta afirmación sintética, aunque de acuerdo con lo tratado hasta aquí, sería suficiente para asumirla y pasar a tratar detalladamente lo relativo a su enmarcación en el grupo B de las *TsF* (cuyo tema es la incorporación de los problemas al punto de vista histórico), cosa que casi saltaría a la vista por sí misma, pues su colocación específica en la historia se deriva de la índole dialéctico/materialista del Grupo A; es decir, Echeverría tiene como emplazamiento de la definición de modernidad la historia de la técnica, que queda enmarcada en la historia de las fuerzas y medios de producción y ésta, a su vez, en las relaciones, en las cuales, consiste la praxis social; al Grupo C, que trata sobre la necesidad del discurso revolucionario, también quedan incorporadas estas consideraciones sobre la modernidad, pues a partir de la crítica de la subsunción de la modernidad por la figura del capitalismo triunfante y de sus resultados devastadores que prefiguran (pero, que de muchos modos son ya una realidad actuante) la ruina total de la vida tal como la conocemos, es que se puede hablar de la necesidad de salir de esta

modalidad de reproducción social. Quizás, relativo al grupo D, y debido a su ardua problemática planteada, estamos ante un terreno teórico más complejo, pero cuyas líneas de desarrollo quedan planteadas al final del texto que analizamos. Nos parece pues, que podría no ser suficiente con estas consideraciones sobre la demostración de nuestra hipótesis de lectura del discurso de Echeverría y pasamos a un tratamiento más puntual.

Primero, en este texto de Echeverría pueden leerse los fenómenos que constituyen la forma de reproducción social “natural”, pero hay que hacer una lectura invertida en su descripción de los fenómenos que caracterizan a la modernidad, de manera que los fenómenos propios de la Forma natural son aquellos que niega la modernidad, no confía en la técnica científica, practica una política basada en la religión y conoce el valor de la vida jerárquica de la comunidad. En esta clave se presenta la idea de un principio estructurador no/moderno de la vida que es subordinado paulatinamente por el sistema capitalista, pero de forma que debe mantenerse en trance de hacerlo. De entrada, es obvia la relación entre los conceptos de forma natural y de praxis social.

El tratamiento histórico de la modernidad corrobora que se enmarca en el Grupo B de las *TsF*; o sea, el reconocimiento de la historia de la técnica como factor clave para la comprensión de lo humano y, por ende, de lo moderno; una parte de su explicación es la oposición entre la dimensión cultural no moderna o premoderna y la moderna, qué es importante para cada una y con ellas, la vida social, sus instituciones, etc.

La *necesidad* del discurso crítico –Grupo C de las *TsF*- se corrobora debido a ciertos fenómenos que aparecen junto con la figura capitalista de la modernidad –“forma social”- representados por el “malestar en la civilización”, horizonte anímico que domina la vida social debido a la necesidad que la modernidad tiene de las formas tradicionales; hay un contenido de la forma social tradicional de reproducción que es refutado practica y discursivamente por la forma

capitalista, pero que no es superado. La forma social natural de reproducción toma ya la calidad de “forma civilizatoria” y no sólo “modo de producción”. Otra perspectiva de porqué la necesidad del discurso anticapitalista es que la modernidad efectiva “no termina de integrar la neotécnica”, o sea, sus esperados efectos de abundancia y emancipación; además, que la inconsistencia de la modernidad se halla en su zona de encuentro con el capitalismo. El concepto de una *esencia* de la modernidad torna indudable que este texto se ajusta a la normatividad, función y principios teóricos del discurso marxoecheverriano; en este significado, no tanto que la esencia sea el ser social y su nudo de relaciones, sino lo que queda sin cumplir, reprimido por la subordinación capitalista. Lo mismo las referencias a “Marx”, “ganancia extraordinaria”, “la modernidad queda confundida con el capitalismo”, su *telos* “la acumulación de capital”, “forma natural de la reproducción que corresponde al valor de uso, como los denominaba Marx” (Echeverría, 2009: 25-28). Por otro lado, que haya una necesidad del discurso anticapitalista prueba que su *función* es la denuncia de ese sistema civilizatorio. De hecho, el libro es un alegato contra el discurso dominante sobre la modernidad y contra ese sistema de vida.

A lo largo de todo el apartado “D” de este libro es perfectamente claro que el texto está presidido por el concepto de Forma natural de la reproducción (la que se ciñe a las determinaciones básicas de la reproducción social), que se deriva del concepto matriz de praxis social y que esta forma se halla subordinada a la forma capitalista:

La reproducción del mundo de la vida, la producción y consumo de valores de uso, obedece a una lógica o un principio organizador cualitativo que es propio de ella como realización de una comunidad concreta, de un sujeto social identificado. Frente a esta lógica “natural”, como la llama Marx, la “realización autovalorizadora del valor mercantil capitalista” posee un

principio organizador diferente, que es no sólo extraño sino contradictorio respecto de ella.

Ahora bien, el modo capitalista de reproducción de la vida social implica un estado de subordinación o subsunción del principio de la “forma natural” de esa reproducción, bajo el principio de la autovalorización mercantil capitalista. Nada se produce, nada se consume, ningún valor de uso puede realizarse en la vida práctica de la sociedad capitalista, si no se encuentra en función de soporte o vehículo de la valorización del valor, de la acumulación del capital. (*Ib.*: 28)

Por último, respecto del Grupo D de las *TsF* igualmente todo el apartado “D” del libro de marras trata este problema del concepto del paso del mundo reprimido al mundo liberado; en el mundo social capitalista la subjetividad está enajenada “sólo puede afirmarse en la medida en que se anula a sí misma”; el “conato” que es inmanente a la vida individual y de la colectividad es la fuente del discurso sobre la revolución anticapitalista; pero Echeverría no plantea un concepto positivo de esta cuestión, sino que siguiendo la regla del discurso revolucionado y sobre la revolución, lo plantea en términos de la teoría crítica, y adelanta su *nueva* posición respecto de la revolución,

Se abre también así, en la vida cotidiana, un resquicio por el que se vislumbra la utopía, es decir, la reivindicación de todo aquello que pertenecería a la modernidad pero que no está siendo actualizado en su realización capitalista. (*Ib.*: 30).

Hasta aquí la conclusión es que, aún hacia febrero de 2005, la posición teórica/argumentativa de Echeverría es el discurso crítico de Marx, estamos ante el discurso marxoecheverriano. Reservamos nuestra crítica y los diversos aspectos de la evaluación de este

conjunto teórico para el capítulo final; entretanto, pasamos al siguiente producto crítico y su problemática sobre la modernidad ya subsumida por el capitalismo.

2.2 Segunda Parte. La Modernidad subsumida por la modalidad capitalista⁸⁷

“Modernidad y capitalismo. 15 tesis” es un ensayo que pone en operación el concepto de contradicción del valor, cuya denominación técnica en *El capital* es “contradicción entre la *forma natural* de la mercancía y la *forma de valor* del objeto mercantil”. (Echeverría, 1998: 16s.). No sólo desde el título del ensayo es perfectamente notoria esta cuestión, porque liga en una sola proposición a la modernidad con el capitalismo, sino porque su propósito es la investigación en la experiencia cotidiana de la contradicción del valor frente al cúmulo de bienes producidos y consumidos en diversas circunstancias, y en las condiciones de la subsunción de la forma natural por la forma del valor autovalorizado. En este ensayo Echeverría examina distintas modalidades en que esta experiencia toma forma, su interés está en los productos de la cultura que son ejes medulares de la vida social y el discurso que los acompaña en calidad de legitimador. Echeverría trata ese conjunto de fenómenos bajo el rubro de 15 tesis, aunque veremos que las tres primeras vienen a ser un subconjunto que presenta ciertos conceptos fundamentales para el tratamiento que hace en el resto de las tesis. Si esto es cierto, entonces, se corrobora que el ensayo de Echeverría se ciñe al aparato del discurso crítico de Marx.

De acuerdo con lo anterior, intentaremos leer las “15 tesis” de BE bajo esta idea, que la experiencia individual y colectiva de los seres humanos se organiza en torno a los objetos prácticos o productos sociales surgidos de la contradicción susodicha y que es determinada por ellos; a lo que hay que estar atentos es a que esta producción/consumo afecta toda la constitución del cuerpo social, como individuos y como colectividades, tanto en relación con los bienes

⁸⁷ Para este apartado retomamos el ensayo “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, en Echeverría, 1997: 133-197.

sociales consumidos de inmediato y para sostenimiento del estrato orgánico, como en relación con otros bienes cuya densidad objetiva o histórica se constituye en relación con el sostenimiento, por así decirlo, del estrato político; pero todo esto no significa que deje atrás u omita los otros dos principios conceptuales –la Forma natural de la reproducción social y la Semiosis materialista. Consideramos que este ensayo de las “15 tesis” está organizado bajo el susodicho principio y podemos encontrar en él, dos subgrupos, las tres primeras tesis son la explicitación de un conjunto de conceptos que sirven para la crítica del comportamiento y del discurso de la modernidad subsumida por el capitalismo; el segundo subgrupo, consiste en la puesta en operación de esos conceptos para la crítica de determinados ejes estructuradores de comportamiento en la multidicha modernidad, de cómo en ese proceso de despliegue capitalista se distorsiona el fundamento de la modernidad y su esencia –propuestos por BE-, cómo en ese proceso se impone una experiencia insoportable para la vida y, cómo se interioriza y se responde a dicha contradicción. Pero hay que acometer la lectura de las “15 tesis” teniendo a la vista que la intervención discursiva de BE es su radicalidad anticapitalista y antisistémica, de acuerdo con aquella normativa y función discursivas.

BE y el problema de la modernidad y el capitalismo

Para Echeverría el problema de la modernidad capitalista consiste en el tipo de experiencia cotidiana que impone a prácticamente la totalidad de la humanidad contemporánea, pero en un proceso que se inició hace varios siglos. En el que, por lo demás, se agudiza ese tipo de vida insoportable organizado en torno a un principio de reproducción social y que contradice, por completo, cualquier forma de reproducción satisfactoria en términos cualitativos. Aquel esquema que sugerimos al inicio, pero que se halla implícito en todo BE –normas, función y principios teóricos del discurso- fue pensado para comprender y explicar este problema.

Dice Echeverría que una idea acompaña al discurso moderno desde mediados del siglo XIX: el hombre es dueño y señor del mundo; “lo viejo o tradicional” aún sólido y vigente apoyaría para mantener el control sobre los excesos de la modernidad. Paradójicamente la totalización capitalista de todos los mundos de vida tradicionales impuso más tarde la certeza de que no hay ese control total. (Cfr., Echeverría, 1997: 133). Esta tensión moderno/tradicional es distinta a lo largo del proceso de modernización, dependerá de la respuesta específica del capitalismo al *desafío* de la modernidad. Conforme avanza la modernización, no política sino técnicamente, se dice que “lo moderno es bueno, si hay cosas malas es porque la modernidad no ha llegado del todo o ha llegado incompleta”, pero esta es una verdad a medias que, una vez desarrollada críticamente como en el ensayo *¿Qué es la modernidad?*, explica el estado de detención que el capital opera sobre la “esencia” de la susodicha modernidad. (Cfr., *Ibidem*: 134).

Cien años después la meta modernizadora continúa, “perfeccionarse en virtud de un progreso en las técnicas de producción, de organización social y de gestión política,” (*Ibidem*: 134), a pesar de su debacle señalada históricamente. Para Echeverría es relevante la relación originaria modernización/revolución, aunque su desarrollo va trastocando su significado. (cfr., *Ibidem*); esta idea política moderna de transformación del mundo –su índole radicalmente revolucionaria- es tan importante que Echeverría considera la modernidad como la “historia de las revoluciones burguesas.” (Cfr., *Ibidem*: 135); pero su utopismo sería erradicado de la dimensión de lo político y ubicado exclusivamente en el de la vida productiva. (Cfr., *Ibidem*). El “espíritu de la utopía” vería a fines del siglo XIX, cuando el mundo europeo más avanzado se debatía entre la revolución y la democracia, un “nuevo -¿último?- intento” (el del “socialismo realmente existente”) de concretizarse en el proceso de modernización, pero cuyo fracaso constatamos hoy. (Cfr., *Ibidem*: 135s).

Al comenzar el siglo XX dos comportamientos políticos básicos eran “(a)ceptación (conservadora o reformista) y rechazo (reaccionario o revolucionario) de la modernidad” (Echeverría, 2016: 23), ya entendida exclusivamente como progreso técnico. A pesar de cierto dominio de la derecha, el discurso de la izquierda habría sido el faro orientador, buscó la emancipación, la justicia individual y la social. (Cfr., Echeverría, 1997: 135.). Para el denominado socialismo “real” el desarrollo técnico y científico fue la antesala de la realización de su propia utopía político/social. (Cfr. *Ibidem*: 136). Pero ya hablando Echeverría de la historia contemporánea se halla ésta, dice, en un dilema, prosigue en su propia dirección asumiendo francamente su carácter destructivo letal y selectivo “o la abandona y al dejar sin su soporte tradicional a la civilización alcanzada, lleva en cambio a la vida social en dirección a la barbarie.” (*Ibidem*: 136s.). Hoy, estamos desencantados del socialismo y del liberalismo “realmente existentes”, parece cerrada la puerta hacia un mundo más humano, en un extremo, vivimos una paralización de la creatividad política, oscilando entre “pragmatismos defensivos simplistas y mesianismos desesperados irracionales.” (Cfr., *Ibidem*: 137). De esta manera, para BE el propósito central de su ensayo “15 tesis” es “detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista.” (*Ibidem*: 137). Un concepto orienta esta búsqueda, la contradicción entre la forma natural del objeto mercantil y la forma valorizada, con este intenta una explicación de la experiencia cotidiana individual y colectiva, se podría decir, que señala directamente al objeto –el producto práctico o social en todas sus figuras o modalidades-, en torno al cual, se constituye dicha experiencia en el mundo social capitalista.

Lo que busca BE desde su discurso crítico son dos cosas: en el nivel de la *utopía*, una posible y realizable experiencia no sometida por esa contradicción y en lo *realmente existente*, la descripción y análisis de cómo la contradicción somete la experiencia cotidiana; pero todo se

halla sometido a ella, por tanto, desde la posibilidad que otorga ese discurso crítico arranca del reconocimiento de un hecho, esto es, el estado de permanente configuración de los entes históricos. Enseguida, mediante “un juego de conceptos” desmonta teóricamente ese hecho del inacabamiento de los entes históricos, para enseguida recomponer sus unidades de significación desde los sesgamientos, puntos ciegos u ocultamientos que saltan a la vista, no sólo desde que se opera con el concepto materialista crítico de negación determinada, o sea, qué es aquello que es posible, pero, que no se actualiza, “todo lo que es real puede ser pensado también como siendo aún sólo posible,” (cfr., *Ibidem*: 137), sino que también, contrastando el contenido del discurso dominante con la experiencia de la vida dañada de los “vencidos de la historia”;⁸⁸ éstos son los supuestos que gravitan en el horizonte de este ensayo; BE distingue entre la forma de presencia actual o efectiva de una realidad histórica y su “esencia” o forma de presencia “permanente”. Veamos esto.

La división que aquí proponemos hacer de las 15 tesis se desprende de su propio campo temático/problemático y responde a una clara línea de argumentación que las atraviesa; *i. e.*, un primer grupo, de la tesis 1 a la tesis 3, contiene los conceptos principales para la teoría crítica de la modernidad capitalista desde el concepto de la contradicción valor de uso/valor; y un grupo dos, de la tesis 4 a la 15, desarrolla el tema de la experiencia individual y colectiva de esa figura de modernidad. Nos ocupamos extensamente sólo del primero de estos dos grupos, porque consideramos que es en él, donde están los conceptos que pone en operación en el segundo grupo; sin embargo, sin dejarlo fuera, más abajo haremos unas breves consideraciones respecto de esta aplicación.

⁸⁸ Según expresión acuñada por W. Benjamin, cfr., 2005(T): 21.

Grupo Uno de las 15 tesis

Es el grupo que funge como base teórica y argumentativa en este ensayo. Una vez que Echeverría ha considerado que tiene un aparato crítico que le permitirá dar cuenta de la modernidad y de la figura capitalista que la domina, arranca precisamente de la clave que explica una cotidianidad insoportable, pues la contradicción del valor la llena totalmente

Tesis 1. La economía como la clave de la modernidad

La modernidad capitalista se explica fundamentalmente a partir de la centralidad que le otorga al campo económico, cosa por demás evidente en la experiencia cotidiana, por lo que esta es su clave de explicación y comprensión; en el proceso histórico civilizatorio el capitalismo subsumió, al tiempo que privilegió, el *ámbito* económico de la vida ya en vías de modernidad; el campo de la economía siguiendo a Marx es “la producción, circulación y consumo de los bienes producidos”, (Echeverría *Ibidem*: 138); a partir de la utilización del estrato físico de la socialidad humana el capitalismo produce un mundo político que sacrifica una parte del cuerpo social; puede hacerlo porque maneja la técnica y el campo instrumental ya reconvertidos por la revolución tecnológica. Esta clave *económica* requiere para su comprensión de un discurso colocado en la misma órbita y constituido como “crítica de la economía”, que ha de ser también política, porque el estrato político surge del estrato económico.⁸⁹

Para BE *modernidad* es una “forma histórica de totalización civilizatoria” que ocurre como resultado de la revolución tecnológica. Convendría decir que el hecho de que sea *totalizadora* le viene de haber puesto la posibilidad de desatar una capacidad casi infinita de las

⁸⁹ En este punto cabe recordar la polémica C. Pereyra/B. Echeverría, cuyo punto significativo es la afirmación de que la crítica de la economía política es un discurso insuficiente o incompleto, pues esta perspectiva no sabe tratar con el problema de la política (como un proceso de negociación), tampoco, con el problema de la cultura (como un proceso multiforme); con otras palabras, su presunto rasgo totalitario se expresa como una cerrazón al diálogo; justamente Echeverría responderá a esta probable objeción con su reinscripción en la filosofía de la cultura y su diálogo crítico con las ciencias culturales y de la cultura; siempre procediendo sobre la base de su aparato crítico, el discurso marxoecheverriano.

fuerzas de producción y de que le compete a la humanidad histórica entera. Pero desde el punto de vista de su formación conceptual, “el tránsito hacia la totalización”, es una idea de pura cepa dialéctica. Por su lado, *capitalismo* es un “modo de reproducción de la vida económica del ser humano”, un específico “acoplamiento” de los subsistemas de capacidades y de necesidades, enunciado que puede ser tomado como una definición radical de la vida económica humana. Pero la totalización capitalista establecida encima de la modernidad contradice su significado totalizador, su necesidad de ser completa e independiente; la capitalista, siendo sólo dependiente, se le impone y la distorsiona. (Cfr., *Ibidem*: 138). Echeverría puede aquí adelantar que la modernidad no necesita del capitalismo, pero el capitalismo sí que necesita de la modernidad. Ahora bien, ¿qué es lo que más interesa al *conatus* de la vida individual y colectiva, y que distingue a los seres humanos? ⁹⁰ Que vivan su vida física como base de una vida política, acatando algo prioritario, *i. e.*, “dar sentido y forma a la convivencia colectiva [...] bajo la condición de respetar al trabajo productivo como la dimensión fundamental, posibilitante y delimitante.” (*Ibidem*: 138); ya que el trabajo productivo es la *matriz* de todo proyecto de existencia humana. (Cfr., *Ibidem*: 138).

Enseguida, BE comienza su definición descriptiva, el contenido más característico de la vida moderna surge de problematizar el capitalismo, esto es, investigar si hay un cierto tipo social y un mundo correspondiente configurados por un cierto comportamiento que les es propio. Lo relevante es que “se abre la perspectiva de la modernidad y se despierta el reclamo por comprenderla”, y por *trascenderla*, por terminar su maridaje forzoso (de ahí la necesidad del discurso marxoecheverriano y de teorizar sobre la salida del sistema del capital). Ahora bien, si hay dicho comportamiento y su eje, se pueden observar *ipso facto*, los “efectos

⁹⁰ “[...] en la experiencia práctica de todo orden se hace vigente un conato” (Echeverría, 2009: 30), respecto de una actualización no-capitalista de la esencia de la modernidad. El concepto proviene de B. Spinoza, “la fuerza que lleva preservarse a las cosas en su ser”. V. *Ética*, IV, 22, corol.

contraproducentes del progreso y que hacen del hombre un ser puramente destructivo, de la Naturaleza y de sí mismo.” (Cfr., *Ibidem*: 139); cosa de lo que hoy en día (2017) no cabe la menor duda. La historia de la modernidad capitalista se ha tejido en “un proceso oscuro, cuya dinámica profunda marca tercamente rumbos, tiempos y tendencias generales a la vida cotidiana”, (cfr., *Ibidem*: 139s.), a despecho de las necesidades y expectativas de los seres humanos; el sujeto capital es quien “decide” dichos rumbos.

Por último, en esta tesis *tres* conjuntos de hechos parecen ser las constantes de corte capitalista que la modernidad ha debido “trabajar e integrar” en su curso histórico: *uno*, la reproducción cíclica de una escasez artificial respecto de las necesidades humanas, *dos*, el avance totalitario de la subsunción *real* de las fuerzas productivas bajo la acumulación de capital y *tres*, el corrimiento del pago de la renta de la tierra al pago de la renta de la tecnología. (Cfr., *Ibidem*: 140). Ya que en esta trilogía están los conceptos que BE trata con distintas variaciones en el transcurso de su intervención sugerimos la siguiente reconstrucción.

Del primer concepto, “la reproducción cíclica de una escasez artificial respecto de las necesidades humanas”, trataremos el origen del concepto en Sartre y las aportaciones que BE llevó a cabo en el desarrollo del concepto. Reservamos para el capítulo final sus límites en el propio BE o una sugerencia de evaluación crítica.

a) La humanidad de la *rareté*. Para el primer grupo conceptual de esta tesis 1, Echeverría constituye su lectura crítica a partir de la teoría de la *rareté* que Jean-Paul Sartre presentó en su *Crítica de la razón dialéctica*,⁹¹ quien expone ahí, la dialéctica de la *rareté* como categoría de inteligibilidad histórica; para Sartre la relevancia de la *rareté* es que se erige como la experiencia fundante de la vida social, la relación fundante de la posibilidad misma de historia

⁹¹ “*Rareté et mode de production*”, en Sartre, 1960: 200-224, t. 1. Echeverría proporciona otras indicaciones que se pueden retomar para una reconstrucción del concepto, ver, por ejemplo, Echeverría, 2005.

humana, “(l)a rareza –como relación vivida de una multiplicidad práctica con la materialidad circundante y en el interior de ella misma- funda la posibilidad de la historia humana.” (Sartre, 1968: 283); transformaciones técnicas y sociales pueden trastocar el marco de la rareza (cfr., *Ib.*: 283); ciertas rarezas condicionan momentos de la Historia, pues hay una relación dialéctica entre la rareza –o *escasez* para seguir a BE-, la técnica y los niveles de existencia social (cfr., *Ib.*: 284); aun siendo experiencia fundante no es capaz por sí misma de provocar el desarrollo histórico o su estancamiento, no obstante en “*cualquier caso* da cuenta de las estructuras fundamentales (técnicas e instituciones)” (*Ib.*: 285), pero no como su producto, sino porque fueron constituidas en su medio y en una experiencia (praxis) que la interioriza al tiempo que busca superarla; quizás, Echeverría traduce *rareté* como escasez porque la rareza “es la expresión de un hecho cuantitativo [...] *no hay bastante para todos*” (*Ib.*: 286; este uno de los elementos decisivos en el conjunto teórico sobre la reproducción cíclica de la escasez absoluta); continuando con Sartre, “la totalización por rareza es giratoria” (*Ib.*: 287), o sea, por los distintos estratos sociales que se van constituyendo, actúa como vaso comunicante de una desigualdad; la escasez como factor de justicia distributiva “[...] es una selección de los ricos y de los subalimentados” (*Ib.*: 288); hasta hoy la escasez domina toda la praxis (cfr., *Ib.*: 289); la vigencia del reino de la rareza hace que haya “*en cada hombre y en todos* una estructura inerte de inhumanidad”, la que es resultado de su interiorización, o sea, de que se haya negado lo material (*Ib.*: 290);⁹² “los conflictos de escasez oscilan perpetuamente entre dos polos [...] (una) lucha maniqueísta [...] (y un) diferendo que se resuelve (solamente) por la violencia” (*Ib.*: 293s.); la escasez origina una inercia reificante (cfr., *Ib.*: 294); la escasez puede ser factor de convocatoria de “reagrupamientos

⁹² Sorprendente descubrimiento, pero cómo explicar que los detentores de la abundancia sean tan in-humanos como los que viven permanentemente en la escasez quizás, por el grado de su interiorización giratoria que ha cristalizado en todos. ¿Puede ser visto entonces, como un fenómeno de totalización histórica?

sintéticos cuyo proyecto sea combatirla.”⁹³ (*Ib.*: 296); “[...] en un campo social definido por la rareza [...] (o sea) en el campo humano e histórico, el trabajo se define necesariamente para el hombre como *praxis* que trata de saciar a la necesidad *en el marco de la rareza* y por una negación participar de ésta.” (*Ib.*: 297); la escasez *capitalista* se ha desarrollado en el marco específico de la industrialización moderna, “*una rareza del consumidor en relación con el objeto producido*” (*Ib.*: 299), no se trata así, de una escasez padecida por el hombre en *relación* con la naturaleza, sino en relación con el mismo hombre, esta *inversión* de los términos “caracteriza sobre todo a nuestra sociedad capitalista y [...] representa una expresión de su condición fundamental: la superproducción.” (*Ib.*: 299); la rareza del consumidor “está condicionada por la rareza de todos los productos en relación con todos los consumidores”, (¿de todo lo producido como una totalidad?). El capitalismo como modo de producción se ha definido “sobre la base de aquella rareza fundamental.” (*Ib.*: 300);⁹⁴ la eliminación de la escasez sólo puede lograrse con un cambio del “modo de producción y de las relaciones que engendra”, y en un proceso de larga duración (*Ib.*: 300); para Marx y Engels “la rareza no es ni la de los bienes, ni la de las herramientas, ni la de los hombres, es la *rareza* del tiempo” (*Ib.*: 307), pero para los trabajadores, pues sólo disponen del que han de vender al capitalista; en el capitalismo “es el mundo de la producción el que produce, a través de las instituciones que condiciona, la rareza social de su producto, es decir, la desigualdad de las clases.” (*Ib.*: 307); cuestión central es cómo se da el paso de lo positivo a lo negativo, “¿(p)or qué estas transformaciones directas, o que incluso tienen una apariencia contractual a lo Rousseau, tienen que hacerse necesariamente antagonistas? ¿Por qué la división del trabajo social que es una diferenciación positiva se transforma en lucha

⁹³ La eotécnica y la neotécnica son parte de ese proyecto, que el ser humano sea un ente técnico parece ser un hecho concomitante a la *rareté*. En una perspectiva de la historia como progreso el sistema de capacidades de trabajo es una respuesta a la *rareté*.

⁹⁴ ¿Qué hay para producir, con qué se cuenta para la producción y cuál justicia distributiva se ejerce? BE define la modernidad como factor decisivo para salir de la *rareté* y de la represión de lo político.

de clases?” (*Ib.*: 308); y “la única respuesta posible”, para Sartre, desde una posición de inteligibilidad fundamental de la historia, “es la existencia en el *hombre de la rareza*, de una dimensión práctica de no-humanidad.” (*Ib.*: 308s., sin cursivas en Sartre), la negación interiorizada es lo primero, o sea, que la escasez no es para todos, sino para ciertos individuos del grupo social; “en un periodo capitalista, el modo de producción produce la rareza [...] porque entra en contradicción con las relaciones de producción.” (*Ib.*: 309s.); además, “el proceso histórico no se comprende sin un elemento permanente de negatividad, simultáneamente exterior e interior en el hombre, que es la perpetua posibilidad, *en su propia existencia*, de ser el que hace morir a los Otros o que los Otros hacen morir, o dicho de otra manera, la rareza” (*Ib.*: 310); y el punto metodológicamente relevante para Sartre es que “la rareza como negación en el hombre del hombre por la materia es un principio de inteligibilidad dialéctica.” (*Ib.*: 311); en el interior de un complejo de relaciones dialécticas se constituye la posibilidad del proceso del capitalismo como momento histórico de la alienación, a saber, “el dominio del hombre por la materia (la materia ya trabajada) que resulta necesariamente del dominio de la materia por el hombre” (*Ib.*: 314s.); lo que intenta mostrar Sartre es que las posibilidades de que las relaciones sociales se vuelvan contradictorias –la escisión de la comunidad- está en “una negación inerte y material que reinterioriza el hombre”, esto es, la rareza a la que hay que sumar la violencia como elemento de in-humanidad resultante en esa dialéctica. Enseguida y para terminar escribe Sartre que el “estudio analítico de las instituciones de la rareza se llama economía política”, pero hay que advertir que se trata, para éste, no de una regresión crítica, sino de “aislar la negatividad como motor implícito de la dialéctica histórica (lo cual) le da su inteligibilidad. En el medio de la rareza todas las estructuras de una sociedad determinada descansan sobre su modo de producción.” (*Ib.*: 316).

Resumiendo lo anterior, al mismo tiempo que ensayamos un repaso de la crítica de Echeverría, la *rareté* –escasez-, que llanamente significa que “no hay suficiente para todos”, es la experiencia fundante de las relaciones sociales y de los mundos históricos, lado negativo del proceso dialéctico que hace surgir el antagonismo entre los individuos produciendo la escisión de la comunidad, lo cual, produce una estructura de in-humanidad en la especie; la escasez da cuenta de una clase de técnica, del tipo de relaciones sociales de producción y de las instituciones de la cultura; es pues, una realidad con una densidad histórica que hace inteligible la existencia histórica humana en el marco de procesos de larga duración; lo que BE hace es llamar la atención sobre este papel de la escasez en relación con un tipo determinado de técnica, pero cuyas relaciones y determinaciones adquieren otro significado con la aparición de una nueva forma, la técnica de *segundo orden*; la cual, permitiría fundar la experiencia social histórica de los individuos y sus colectividades en una relación que deja atrás a la *rareté*, una relación social que distribuya de mejor manera los satisfactores y que permita la autoconfiguración de la forma política del grupo, esto es, otras instituciones sociales y culturales ya no de la inhumanidad, sino de un mundo auténticamente humanizado. Pero la transformación de las relaciones de escasez requiere transformar las relaciones sociales de producción del sistema capitalista y de lo que ha se estructurado como violencia e inhumanidad cristalizando en la especie, se trataría de que el nuevo sistema de vida y de reproducción de las sociedades no actualice la reproducción cíclica de la escasez. La pregunta es ¿el modo de producción capitalista, que a la postre se tornaría en la civilización moderno/capitalista, un modo de experiencia cotidiana, un sistema en el cual, *realmente*, “no hay suficiente para todos”, no alcanzan los bienes que son producidos en ese régimen de autorreproducción social para el sostenimiento del estrato físico de la humanidad de hoy, de la de los últimos 150 años? Con esto damos por terminada la reconstrucción del concepto de escasez y las aportaciones de Echeverría;

en el capítulo final, volveremos sobre este concepto, tanto para tratar un poco más sobre lo que es una aportación propiamente echeverriana, como para adelantar algunas sugerencias críticas.

b) La subsunción totalitaria. De este segundo concepto, “el avance totalitario de la subsunción real de las fuerzas productivas bajo la acumulación de capital”, trataremos lo siguiente: 1. El origen del concepto en Marx; 2. Las aportaciones que BE llevó a cabo en el desarrollo del concepto; y en el capítulo final, los límites del concepto en el propio BE, nuevamente una sugerencia de evaluación crítica.

Subsunción de la forma natural de la reproducción social por la forma capitalista de reproducción significa que su principio organizador y estructurador de la vida social invade, coopta y pone a su servicio, en diversas velocidades temporales y geográficas, todos los mundos de la existencia y experiencia de individuos y colectividades, que viven a lo largo de la época, a partir de la cual, ese principio organizador aparece como forma histórica; de manera, que como resultado de su principio y tendencia totalitarias, nada quedará fuera cuando se completa como densidad histórica, sus formas de totalización invaden tanto el ámbito de la producción, como el del consumo y todos los que constituyen el campo general de la existencia. Veamos esto detenidamente, una vez asentada su importancia primordial.

1. Para Echeverría, aunque en el ensayo de las “15 tesis” habla de subsunción de las fuerzas productivas y es, digamos, el factor central, el proceso de avance de la subsunción comprende no sólo eso, ni los tres factores del ámbito de la economía (producción, circulación y consumo), sino todos los de la existencia y tiene tres fases generales, *formal*, *material* y *totalitaria*; respecto de la subsunción de las fuerzas productivas, que es el primer campo subordinado, se inicia subsumiendo las fuerzas productivas de la “forma natural de la reproducción social”, fase denominada de subsunción *formal*, luego, pasa a la subsunción *real*, en la cual, ha penetrado hasta la raíz el proceso de trabajo y, de ahí, llega a una culminación en el

que todos los ámbitos son subsumidos en una fase *totalitaria* y que ha penetrado todos los campos de la vida. La relevancia de este tratamiento se halla en el impacto que sufrirá, a la postre, la totalidad de la experiencia en el capitalismo. Echeverría retoma el concepto de “subsunción real” directamente de los *Grundrisse 1861-1863* de Marx,⁹⁵ pero, un desarrollo que nos parece especialmente claro está en el capítulo VI (póstumo) de *El capital*;⁹⁶ pero al que por el momento no nos referiremos; vale la pena indicar que BE leyó a Marx en el original alemán, ya fuese en las ediciones *primas* o en las del proyecto conocido como MEGA2, lo que es significativo debido a los diversos problemas de las traducciones o a las del proyecto MEGA1.

In nuce, *subsunción* significa para Marx el “fenómeno del sometimiento o subordinación del proceso de trabajo inmediato bajo el capital” (Veraza, 2008: 9), el cual, ha pasado históricamente hasta la escritura de los *Grundrisse*, por dos fases *formal*, su estado general y *material*, su estado específico resultante en un modo de producción perfectamente diferenciado; en la fase *material*, la subsunción ha penetrado hasta la raíz el proceso de trabajo, pero terminará imponiendo su propio sesgo no sólo en este; en esta fase superior de la subsunción queda determinado el capital ya como sujeto abstracto que determina la configuración completa de la sociedad y de todos sus individuos miembros.

De acuerdo con la propia Tesis 1 de Echeverría hay que arrancar del concepto de subsunción ya como *real* y de su avance totalitario bajo el proceso del capitalismo, pero en su traducción de algunos pasajes de los *Grundrisse*,⁹⁷ deja asentado primero qué es este proceso

⁹⁵ Aquí nos referiremos a “La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización...”, Echeverría, 1983: 4-14.

⁹⁶ Sin embargo, resulta sumamente clarificador. Se titulado “Resultados del proceso inmediato de producción” y su Primera parte, “La producción capitalista como producción de plusvalía”, secc. Uno, “Subsunción formal del trabajo en el capital” y secc. Dos, “Subsunción real del trabajo en el capital, o modo de producción específicamente capitalista”, Marx, 2009.

⁹⁷ Ver, Echeverría, “La tecnología del capital”, *Op., cit.*

desde su fase *formal*, aquí, nos extenderemos brevemente, a las relaciones que guarda con los modos de reproducción precapitalista.

El primer elemento, “avance totalitario”, concepto que define la tendencia del proceso capitalista está en diversos textos de Marx, el modo capitalista de reproducción social tiende a incorporar en sí mismo otros modos no capitalistas. La tendencia del proceso histórico material en general es que “la historia se convierte en historia universal” (Marx-Engels, 1971(II): 36); el avance es espacial o *extensivo*, subsume formas de reproducción de las distintas regiones e intensivo o *cualitativo*, subsume en un mismo espacio formas precapitalistas; en esta historicidad dos hechos prueban esa tendencia totalitaria (cfr., Marx-Engels, *Idem*), la planetarización del mercado capitalista (lo espacial) y el uso de la tecnología para la producción (lo cualitativo). Este avance totalitario de la subsunción *real* es considerado por Echeverría como fuente central y permanente de daño a la experiencia cotidiana, debido a que ese sometimiento sobre la forma natural resulta en su destrucción, esta fase *real* es el avance radical de la “socialización objetiva del trabajo por el régimen del capital.” (Cfr., Mandel: 1998: 88). Esto es importante porque proporciona una primera ubicación textual y contextual del concepto, y lo que se discutirá en torno a él. Si BE tiene como conceptos de inicio los de valor de uso y forma natural es porque le interesa trabajar el problema de la experiencia cotidiana en la modernidad capitalista, con esto es entonces, que se puede ver sin duda la relevancia de la subsunción, pues se trata de la subordinación del trabajo y, a la postre, de la existencia completa bajo esta fuerza tendencial del capitalismo.

La subsunción de la forma natural de la reproducción es el concepto más general y ubica el problema en la modalidad de la autorreproducción humana, señalando los aspectos transhistórico e histórico del proceso humano de vida; de este concepto se deriva el de la subsunción del valor de uso, que apunta al problema de su contradicción con el valor que se

autovaloriza, concepto en el que se enmarca aquí, la comprensión de “el avance totalitario de la subsunción *real* de las fuerzas productivas bajo la acumulación de capital”. Este proceso de subsunción tiene como premisa histórica procesos precapitalistas de la forma natural de la reproducción, los cuales, son de índole *simple* y sujetos a las determinaciones básicas de la reproducción, es decir, los que están al servicio del valor de uso; si bien esto natural se encuentra mediatizado por procesos de carácter ancestral o tradicional, tenemos que lo político del sujeto queda enmarcado en la religión sacrificando algunos miembros de la comunidad y que la escasez absoluta de la naturaleza es la experiencia fundante de la vida social; sobre este régimen precapitalista es que “trabaja” el del capital y se da el paso a la subsunción *formal*.

De acuerdo con la traducción de BE de los fragmentos citados de los *Grundrisse 1861-63(I)*, la subsunción del trabajo se manifiesta por tres hechos determinados, a saber, el trabajo vivo se convierte en trabajo objetivo, el dinero se convierte en capital y se unifica el proceso de trabajo con el proceso de valorización, de todo esto, resulta la mercancía constituida como la unidad contradictoria de valor de uso y valor de cambio. (Cfr., Echeverría, 1983: 2). El capital subsume el proceso de trabajo como productor de valores de uso, además, de las diversas “formas particulares de procesos reales de trabajo, en el estado tecnológico en que las encuentra” (*Ib.*: 2), tal como se desarrollaron en condiciones no capitalistas.

Un aspecto que permite distinguir la fase *formal* es que en el comienzo de su formación el capital subsume el proceso de producción transformándolo, pero “sin cambiar nada de su concreción histórica o tecnológica”. (Cfr., *Ib.*: 2s.). En estas condiciones el rasgo característico de la subsunción *formal* es que “el trabajador pasa a estar bajo la vigilancia y el mando [...] del capital o del capitalista”. (*Ib.*: 3); su cooptación es indirecta, entra en calidad “de uno de los dos factores con los que trabaja el capital.” (*Ib.*: 3). En suma, es lo que Marx denomina “la subsunción *formal* del proceso de trabajo bajo el capital”. *Ib.*: (3). Con la subsunción *formal*,

escribe Marx, “(e)l proceso de trabajo se convierte en el instrumento del proceso de valorización, del proceso de autovalorización del capital: de la creación de plusvalía” (Marx, 2009: 54), así, que esta es la forma *general* de todo tipo de proceso capitalista, las dos características distintivas son que el proceso de trabajo queda confundido con el proceso de formación del capital y el capitalista se torna su dirigente; pero dentro del modo de producción *particularmente* capitalista, se entiende, dentro de la figura exitosa de capitalismo, que es la más desarrollada, es sólo una forma particular, por ello, la forma general no incluye necesariamente la forma particular (Cfr., *Ib.*); la distinción entre estas dos formas es relevante para establecer que históricamente hay distintas figuras de capitalismo.

En la traducción referida de BE encontramos que, para Marx, hay en el proceso de la subsunción *real* tres subfases, subsunción *real* de la cooperación, subsunción *real* en la división del trabajo capitalista y subsunción *real* en el taller capitalista que ha sido *automatizado*.

La primera, se refiere a que, al ser conjuntadas en el taller de producción capitalista las fuerzas individuales de los obreros, se genera una forma específica de *cooperación* distinta del taller artesanal y que Marx denomina “la fuerza productiva social”, que genera un tipo especial de plusvalor y, por la cual, no se paga un centavo. (Cfr., *Ib.*: 4). Esto es así, debido a que por una *transposición* esta fuerza cooperativa se presenta como propia del capital, trabajo y mercancía aparecen como cualidades del capital. (Cfr., *Ib.*: 4). Resultados en términos de *experiencia* individual son que, lo que producían en conjunto en el modo natural no les pertenece absolutamente a ellos, sino al capital. (Cfr., *Ib.*: 4); sufren una metamorfosis exterior que los torna sujetos pasivos, meras cosas. (Cfr., *Ib.*: 4); insertados contra su voluntad en una unidad que los domina, simplemente amontonados, “su interrelación y su unidad no está en ellos sino en el capital.” (*Ib.*: 5). “La fuerza productiva (y el carácter) social de su trabajo [...] es fuerza productiva del capital.” (Cfr., *Ídem*). Este es el *primer* grado del paso de la subsunción *formal* a

la subsunción *material*, que ya establecida es la primera subfase de la subsunción material, su rasgo característico es “que transforma el modo de producción mismo (éste, se torna así), un modo de producción específico.” (*Ídem*). En suma, la diferencia es que deja de ser *formal* en la medida en que son transformados el modo de producción y “las condiciones sociales en las que tiene lugar la producción. Con la cooperación aparece ya una diferencia específica”, (*Ib.*: 5s).

La siguiente subfase, de la subsunción *real* en la división del trabajo capitalista, se distingue porque constituyendo el conjunto de los trabajadores en cada factoría (pero, esto se entiende que representa lo que ocurre en el conjunto nacional y, luego, en el conjunto masivo trasnacional bajo el régimen capitalista), una *unidad productiva*, el conjunto de operaciones de producción que deben realizar son separadas en fases y operaciones que “se hacen pasar por independientes”, convirtiéndose en funciones exclusivas de un trabajador o de un grupo determinado de trabajadores (Cfr., *Ib.*: 6); “no se reparten el trabajo, sino que son ellos repartidos en éste”. El hecho de que se encuentren reunidos en ese “conjunto productivo” da otro aspecto y resultado a la producción, la *incrementa* y la *complejiza*, introduce procesos de ejecución *simultánea* en un mismo taller, pero todo esto es ocultado por la subsunción que hace aparecer lo que resulta de este conjunto como producto y propiedad del capital, es así, que el “proceso completo de producción de una mercancía se presenta como [...] un complejo de muchas operaciones, que se completan una a otra independientemente y que pueden ser ejecutadas una junto a la otra *simultáneamente*.” (*Ib.*: 6).

Uno de los resultados significativos es que en esta subfase, debido a la simultaneidad, se ha trastocado el tiempo de la producción, mercancías son comenzadas a fabricar en un punto del taller y al mismo tiempo, pero en otro punto, son otras terminadas, con ello, aumenta su número y, por tanto, la extracción de plusvalor y la ganancia. (Cfr. *Ib.*: 7). En suma, “(a)quí el modo de producción capitalista ha atrapado y ha transformado ya el trabajo en su sustancia.” (*Ib.*: 7s.). En

términos de *experiencia*, el trabajador sólo puede tener una existencia objetiva si vende su trabajo (cfr., *Ib.*: 8) y puede caer en la cuenta del incremento que éste, provoca en el número de mercancías, pero no, en su salario, porque pertenece al capital; la mistificación que provoca la aceptación de esta irregularidad consiste en que las condiciones objetivas y subjetivas, consecuencia de la división del trabajo, son cualidades del capital, por ello, le pertenecen. De este modo, la forma social que adquiere el trabajo “es la existencia objetiva del capital *contra* el trabajador;” combinación que se erige frente a él, “como una fatalidad invencible” debido a la reducción monofuncional del trabajo; en términos de experiencia el individuo sólo tiene consistencia objetiva como elemento del mecanismo global, fuera de ahí, es una nada, “un simple detalle.” (Cfr., *Ib.*: 8s.).

Enseguida, viene “la subsunción real de la *automatización*”, lo que completa el aislamiento del trabajador frente al capital (Cfr., *Ib.*: 9); esta subordinación consiste en que la maquinaria se convierte en el sujeto de la producción en calidad de propiedad absoluta del capitalista; avanza la contradicción hasta el punto de volverse para los trabajadores “francamente *hostil*”. (Cfr., *Ib.*: 10); “el modo de producción más acabado [...], es el *taller automático* (debido a que) más se aproxima a un mecanismo sistemático completo.” (*Ib.*: 10). El ser humano se convierte en un accesorio viviente con una existencia independiente de la máquina. (Cfr. *Ib.*: 13). El sistema global de la maquinaria provoca un comportamiento subordinado del trabajador sujeto a “una disciplina fabril casi militar”; la venta de su fuerza de trabajo significa en la experiencia que está vendido por completo. (Cfr., *Ib.*: 14); el uso de la maquinaria contribuye especialmente a la formación en la conciencia de los capitalistas de un discurso que presenta las características de esta subsunción “como algo inobjetable” a los trabajadores. (Cfr., *Ib.*: 9). Por otro lado, es muy significativo que para acrecentar el plusvalor surge la tendencia en gran escala, con la automatización, de *volver excedentario* el número de trabajadores. (Cfr. *Ib.*: 14s.); pero la

incorporación de la maquinaria hace aparecer, por primera vez, una forma de combate directo del trabajador contra esta fuerza productiva del capital –la destrucción de las máquinas- a las que los obreros ven como un principio antagónico respecto de su trabajo vivo, “(1) *destrucción de la maquinaria* [...] es la primera declaración de guerra contra [...] la producción capitalista.” (*Ib.*: 15). Otro aspecto es que la introducción de la maquinaria desata el elemento de la revolución tecnológica permanente –factor relevante de subsunción-, pero la maquinaria es propiamente factor decisivo del revolucionamiento en el modo de producción. (Cfr., *Ib.*: 16).

Resultado de que la contradicción se ha completado es que “la capacidad viva de trabajo se vuelve *superflua*”, se busca su eliminación respecto de ciertos procesos y se tiende a “reducirla a su *número mínimo*”; esto ocasiona, a su vez, que surja una población igualmente superflua, “en la medida en que no es requerida para dar plustrabajo.” (*Ib.*: 17). Estamos ante el origen de la experiencia *lumpen*; una atracción y repulsión del trabajador, característica por parte de la maquinaria hace surgir para el trabajador una existencia inestable. (Cfr., *Ib.*: 17). La subsunción *material* modifica el proceso de trabajo hasta la médula, “revoluciona todas sus condiciones sociales y tecnológicas”, sintetizando los poderes y las formas sociales del trabajo comunitario, (cfr., *Ib.*: 18), quedando enfrentado de esta forma al trabajador individual. En la automatización, “la subsunción del trabajo al capital se presenta como un *factum* tecnológico” (cfr., *Ib.*: 18). Y resulta que “el edificio está terminado”, *i. e.*, el capital constituido como sujeto abstracto, el trabajo vivo como su órgano, la unidad de los trabajadores ha adquirido una “forma autónoma e independiente.” (*Ib.*: 18). La producción de la riqueza social se hace pasar como propiedad privada de los individuos capitalistas y su suma, en cuanto miembros de una colectividad, se hace pasar como propiedad social que pertenece a una colectividad precisamente denominada la nación/Estado moderna, el Estado es la reunión de los propietarios privados, de sus intereses y de sus fortunas, por un lado, el valor de la fuerza de trabajo como mercancía

simple y, por otro, la cantidad de plusvalor extraído y acumulado. Esta es la propiedad capitalista. (Cfr. *Ib.*: 18).

Marx finaliza su diagnóstico, y pasa a la prescripción señalando que,

Como *individuo*, el trabajador privado solo podría ser restaurado en la propiedad sobre las condiciones de producción mediante la descomposición de la fuerza productiva y del desarrollo del trabajo en gran escala. La propiedad *ajena* del capitalista sobre este trabajo solo puede suprimirse con la transformación de su propiedad en propiedad del *no-individuo* dotado de su propia singularidad autónoma, en propiedad del *individuo asociado, social*. Con ello termina, por supuesto, el fetichismo que hace que el producto sea propietario del productor. (*Ib.*: 19)

Y para terminar, lo que busca la revolución comunista es la “(p)roducción para bien de la producción, es decir, fuerza productiva del trabajo humano desarrollada sin que las necesidades le predeterminen ni ellas mismas estén predeterminadas por ningún límite.” (*Ib.*: 19).

Resumiendo esta sección, para Marx el modo de producción capitalista es un sistema de producción de plusvalor y de mercancías, la cuestión de la productividad incrementada del trabajo viene a ser la condición indispensable para el incremento en la producción de plusvalor a largo plazo. (Cfr., Mandel, 1998: 86). Para explicar esto, Marx introduce la distinción entre subsunción *formal* (la fase de la manufactura) y subsunción *material* (la fase que culmina con la fábrica automatizada que incorpora de lleno la revolución tecnológica); distinción que le sirve para explicar la lógica interna del sistema capitalista, tanto en el nivel de la economía, según lo asentado, como de la política, la casi anulación de la subjetividad de los individuos. La condición del avance de la subsunción es la búsqueda incesante de plusvalor, que es la búsqueda y realización de una disminución incesante de los costos de producción (fuerza de trabajo e

instrumentaje de producción), por lo cual, el capitalismo no se puede adaptar al sistema natural de las necesidades de consumo, sino que ha de revolucionarlas.

La subsunción *real* de la cooperación indica no sólo la mistificación de lo que la producción del conjunto de obreros significa para la ganancia del capitalista, sesgando que ese conjunto está en otra escala, sino que es el factor distintivo que señala el tránsito desde la subsunción *formal*, indica “la escala en que se efectúa” la subsunción, o sea, cómo se va concretando con la ampliación de los medios de producción y de la cantidad de obreros bajo un mismo patrón. (Cfr., Marx, 2009.: 57). La ampliación de esta escala es la base real sobre la que se alza el modo de producción capitalista. Por otro lado, la subsunción *real* de la división del trabajo mistifica otro lado de la *unidad productiva* en que quedan constituidos los obreros en el proceso de producción, no sólo escindiéndola sino reduciendo el alto nivel de creatividad individual que había tanto en el simple operario, como en los científicos, todos quedan subsumido al *telos* e interés del capital. En tercer lugar, un elemento o factor central – que apunta a la subsunción *real* del taller bajo la automatización, punto culminante de la contradicción de clase y que cierra el modo capitalista como sistema- es la subsunción de la técnica y la ciencia, necesarias para el incremento de la ganancia; Marx, “denuncia la mistificación que considera la ciencia como fuente de valor, como una prueba de que el capital es productivo” (Mandel, 1998: 87). Pero la denuncia comprende a todo el proceso de subsunción mediante una crítica que desnuda su lógica interna mistificadora, a saber, la subsunción *real* de la cooperación es el robo disfrazado de una ganancia que resulta de la conjunción productiva de los obreros, de la división del trabajo que escinde ese conjunto, de su enriquecimiento cualitativo como elemento de producción y de la automatización que termina por despojar totalmente a los obreros tanto de su individualidad, como de su sujetividad. Ante este panorama adverso Marx adelanta una proyección, el avance de la subsunción *real* creará nuevos vínculos “integración técnica y

económica”, desplegando las contradicciones del régimen del capital y creando las condiciones para la integración real de la especie humana, lo cual, es posibilitado por esta socialización objetiva del trabajo. (Cfr., *Ibidem*: 89). Por último, Marx señala el papel de las crisis en el despliegue del capital y en su debacle, cuestiones que son el punto de encaje o derivación con la intervención de Echeverría. Veamos esto en el siguiente punto.

2. El desarrollo del conjunto conceptual que BE llevó a cabo con su intervención es, el completamiento, por decirlo así, del concepto adelantado por Marx sobre el avance totalitario de la subsunción hasta cooptar todos los ámbitos de la experiencia individual y colectiva. Así pues, ¿qué hace BE con la anterior teoría de Marx? 1°. Poner en operación el conjunto conceptual para la explicación y comprensión de la experiencia cotidiana y dejarlo asentado en calidad de principio para un posterior trabajo teórico/crítico. 2°. Lo que significa que llevará a cabo una teorización de la historia de la economía (de sus hechos y como subsistema) y de la historia de la cultura (de sus hechos y como subsistema); de ambas como totalidad sistemática y su colocación como principio de su “mirador” o perspectiva, el concepto del ethos barroco. Y 3°. La usa para, por contraste, teorizar la forma natural de reproducción social, de las formas económicas precapitalistas y para el tratamiento de la problemática planteada en el Grupo D de las *TsF*. Veamos todo esto, dejando la parte dos para el siguiente capítulo.

Muy en lo general, su intervención consiste en la exposición del despliegue de la lógica de la reproducción social subsumida por el capital, la que se expresa en la contradicción del valor y culmina en el producto social, y la explicación de su incidencia en la experiencia individual y colectiva, particularmente esta vez, respecto del trabajo; la subsunción de que se trata consiste en la utilización de, *uno*, el “campo instrumental”, la totalidad compleja organizada temporal y espacialmente del conjunto de los instrumentos, que constituyen una parte del objeto de la producción (Echeverría, 1984: 14) y *dos*, de la fuerza de trabajo humana; lo significativo de lo

segundo es que el capitalista la compra en el mercado como mercancía simple y no, como mercancía generadora de valor, lo cual, es el punto de partida para una cauda de daño a la experiencia individual de los trabajadores y ulteriormente, para todo el conjunto social y de lo Otro –naturaleza; pero el punto uno, es, a su vez, el emplazamiento de otra cauda de daño, en tanto que el proceso de trabajo va siendo subsumido hasta convertirse en subsunción *material*; daño que se presenta en forma doble, afectando tanto a la experiencia *individual* (con la fase de subsunción de la automatización termina el obrero por ser reducido a simple cosa, a la que corresponde la consolidación del sujeto capital, que reduce su sujetidad política casi a cero), como a la *naturaleza*, daño que, en la fase *extractivista* propia del neoliberalismo, llega a niveles esquizoides y suicidas. Nos parece que con todo esto anterior queda planteado el problema y su concepto. Veamos enseguida cómo lo pone en operación BE.

Lo que subsume el capital es el *telos* característico de la vida humana, esto es, el mantenimiento del estrato físico como sostén de la configuración del estrato político, (Echeverría, 1984: 6); con otros términos, el *telos* estructural, la fundación y refundación de la configuración política de la comunidad (*Ib.*: 7).

Se trata, de acuerdo con los conceptos fundamentales del discurso de BE y según un abordaje histórico siguiendo las reglas del Grupo B de las *TsF*, de la subsunción de las capacidades de producción (igualmente organizadas y definidas tempo/espacialmente), pero hablar de estas es hablar de las necesidades de consumo; en lo general, se trata de la subsunción de las formas ancestrales de la experiencia bajo la respuesta capitalista al desafío de la modernidad, o sea, de la subsunción de las mediaciones religiosas bajo las mediaciones tecno científicas, de la subsunción de la politicidad bajo la política económica (“la primacía de la sociedad civil en la definición de los asuntos de Estado”, Cfr., Echeverría, 2009: 10) y de la subsunción del valor comunitario de la existencia, “la tradición ancestral del comunitarismo”

(*Ibídem*: 11), al valor del individuo singular; estos fenómenos de subsunción implican otros comportamientos según ya vimos en la sección sobre el texto *¿Qué es la modernidad?* En todo este estado de cosas hay que subrayar la subsunción del consumo natural o ancestral a lo artificial de la escasez *absoluta* capitalista y de la sujetidad política al sujeto abstracto el capital. Así pues, “distintos elementos de los modos de vida tradicionales, distintas subcodificaciones de los sistemas semióticos y lingüísticos heredados, distintos usos y costumbres pre-modernos o simplemente no modernos, distintas determinaciones de la forma natural son oprimidos y reprimidos por la lógica del mercado a lo largo de la historia de la subsunción capitalista”. (Cfr., Echeverría, 2010: 58).

Algo muy significativo es que la subsunción comprende el proceso completo de la vida social, el ámbito de la economía –producción, circulación y consumo- y el ámbito del tiempo libre –la restauración de lo orgánico y el ocio. Ya en lo específico de la experiencia y en cada uno de los elementos del ámbito de la economía, en las condiciones sociales en que tiene lugar la *producción*, los trabajadores reunidos en masa en un taller bajo un régimen militar; en las condiciones de la *circulación*, bajo una inequitativa justicia distributiva; en las condiciones del *consumo*, una escasez artificial de los bienes; pero ya que la producción abarca la amplia gama de todas las cosas producidas, desde la más nimia hasta la más sofisticada y compleja, hay que trabajar a partir de esta diferencialidad; y lo primero, son los dos estratos el físico y el político en relación con la perspectiva que arroja el acoplamiento de los subsistemas de capacidades de trabajo y de necesidades de producción. Cabe destacar dos aspectos, el del mantenimiento de lo físico, la cotidianidad del “pan nuestro de cada día” ante la posibilidad de la abundancia arcádica prometida por la revolución tecnológica y la autoconfiguración de la comunidad política en el medio de mayor libertad.

BE se detiene especialmente en la parte de la reproducción semiótica correspondiente al discurso debido a su relevancia (el *logocentrismo* de la modernidad capitalista),⁹⁸ pero sin perder de vista su relación de codeterminación con la constitución histórica de los mundos sociales de vida. Esto es, en la subsunción del código a la subcodificación capitalista, del significar transhistórico a un significar epocal y contingente; las diversas experiencias con la utilización lucrativa de la maquinaria y de la fuerza de trabajo como mercancía simple, de la acumulación de capital, forman un discurso en los capitalistas, un sistema de signos se constituye sobre ese modo de reproducción social que habla “el lenguaje de la vida real”, irrefutable en una lucha discursiva directa, pues nace en calidad de vencedor.

Otro resultado general en términos de la experiencia individual es que la vida se vuelve insoportable, “(e)l “efecto devastador que tiene el hecho de la subsunción capitalista sobre la vida humana, y sobre la figura actual de la naturaleza que la alberga, es evidente [...] genocida y suicida al mismo tiempo (ha perfeccionado la explotación de los seres humanos condenando a) poblaciones enteras a la muerte (a nivel mundial y ha perfeccionado) la explotación irracional o contraproducente de la naturaleza [...]” (Echeverría, 2017: 4), pero esto habría que trabajarlo con cada una de las tres subfases de la subsunción material, en todos los casos es una alienación y fetichización de la experiencia. Uno de los resultados de la primera subsunción –la cooperación- es que los trabajadores reducidos a cosa son propiedad del capital; de la segunda subsunción –la división del trabajo- es que la suma cualitativa de su cooperación productiva es escindida y arrancada de sus bolsillos; de la tercera –la automatización- la máquina como principal productor es su principal enemigo y ¡loteria!, la contradicción ha sido completada (aunque aún no ha visto los extremos de fines del siglo XX y comienzos del XXI), el sistema de vida se erige frente a ellos de forma completamente hostil.

⁹⁸ Ver, Echeverría, 1997: 183, Tesis 11.

La tendencia capitalista de subsunción de todos los mundos de vida no/capitalistas lleva a la situación de que la socialidad *completa* sea convertida en un conjunto de elementos que pasan a constituir el sistema de reproducción; el alcance *completo* de la idea de la subsunción totalitaria es que subsume todos los mundos de vida. La subsunción transita desde la cooptación y transformación del taller del artesano al taller de la maquinaria, de éste, al taller automatizado y, de ahí, a la subsunción de todo el proceso de la producción, de la circulación, del consumo, de todos los mundos de vida y experiencia; incluso de aquello que se le resiste y rebela, adelantándose o cooptando toda experiencia o *proyección* de esta.⁹⁹ Desde otra perspectiva se trata de la subsunción completa del tiempo, de la experiencia humana y de sus formas de conciencia y de narración, cosas de las que W. Benjamin pudo muy bien darse cuenta, por lo cual, se impuso a sí mismo la tarea de su proyecto sobre los pasajes de París.

Una consecuencia relevante para la experiencia de los individuos es que los perfeccionamientos de la automatización están dirigidos a eliminar a la postre, no sólo las capacidades de los trabajadores, sino a los trabajadores mismos; con esto se tiene que la subsunción del individuo trabajador *tiende* a su eliminación total. Antes de ello, lo que resta es “su indiferencia absoluta, condicionada por su propia vaciedad.” (Cfr., Echeverría, 1983: 13). Desde luego, este proceso de aniquilación conlleva también, la cara de una enajenación consciente y feliz, ocasionada por el “desarrollo de formas de control no represivos sino seductores, con el poder operando subjetivamente; transitando de la sociedad de consumo a una sociedad que seduce por el consumo, esto es, a una seducción lúdica. Estimulación a cambio de represión; aparente reblandecimiento del poder, no es que sea más humano sino más eficiente” (Cortés del Moral, 2014). Se trata, por lo demás, de un fenómeno bastante estudiado por la Teoría Crítica del Instituto para la investigación social de Frankfurt.

⁹⁹ Un poco más adelante trataremos este espinoso asunto siguiendo a de Jorge Veraza.

La experiencia del trabajador, como individuo que se gana la vida, es que su capacidad viva de trabajo es depreciada y tornada superflua, lo que resulta en una existencia inestable; para el obrero, “la automatización es un *factum* tecnológico”,¹⁰⁰ debido a la subsunción de la técnica científica y a la mistificación de la máquina como “el productor”; finalmente, el arsenal de mercancías se posiciona como una escasez rayana en la muerte para los obreros.

Sobre la cuestión de cómo quedan los valores de uso y su contradicción con la llegada de la subsunción *real* estamos ante la forma natural de reproducción casi borrada por completo, si no es porque eso “natural” es la condición, sin la cual, no es posible ninguna reproducción y ninguna producción o consumo, aunque su signo como valor de uso ha sido resignificado como valor valorizado. (Cfr., Marx, 2009: 54); este es uno de los temas centrales de discusión entre los que han recibido el legado discursivo de Echeverría, si hay o no, aún, algo del valor de uso y con este problema, la cuestión de la salida del capitalismo y de la teoría de la revolución. Es tal su significación, que constituye una parte importante de las premisas de la más conocida y trabajada aportación de Echeverría, el sistema del ethos histórico de la modernidad, la contradicción del valor de uso es la que da pie para el comportamiento ethoico, el ethos barroco es el comportamiento que arranca del reconocimiento de un hecho, el sacrificio de la corporeidad del valor de uso, “es una estrategia de su afirmación [...] que parte del reconocimiento (de su sacrificio por el valor que autovaloriza) para –invirtiendo como bueno el ‘lado malo’ por el que avanza la historia- hacer de los restos del sacrificio el material de una nueva corporeidad.” (Echeverría, 1998: 110). La experiencia del valor de uso en ruinas debido al avance totalitario de

¹⁰⁰ En otro momento, Echeverría propondrá una novedosa teorización que vino a redondear la de Marx sobre la formación de la tasa de ganancia, la explicación del subdesarrollo y papel del Tercer Mundo en la configuración mundial del capitalismo y la depredación de la naturaleza con miras a su reemplazo por una naturaleza preformada tecnológicamente, nos referimos al corrimiento de la renta de la tecnología por encima de la renta de la tierra. (Ver, Echeverría, 2005(a): 17-20. En la siguiente sección nos ocuparemos de esto.

la subsunción capitalista es escenificada por el ethos barroco como si poseyera una densidad histórica/objetiva.

El paso a la subsunción *real* al “*revolucionar*” no sólo las relaciones entre los diversos agentes de la producción, sino simultáneamente la índole (del) trabajo y la modalidad real del proceso laboral en su conjunto.” (Marx, 2009: 56), revoluciona la experiencia individual y colectiva, y las relaciones con la naturaleza. Hablamos de la masificación de la sociedad y la reducción del individuo (como capacidad de autoconfiguración cultural) y de la sujetividad (como capacidad de autodeterminación política) a casi nada; de la utilización de la técnica científica como factor de destrucción de la naturaleza; estas ampliaciones son relativamente inéditas en el extremo alcanzado, la nueva base real sobre la que se alza hoy la subsunción capitalista.

El hecho de que el trabajo en gran escala está en condiciones de emplear directamente en la producción el conocimiento científico y, por otra parte, el desarrollo de las ciencias “presupone determinado (altísimo) nivel del proceso de producción” (*Ib.*: 59), es lo que permite a BE afirmar en el discurso comunista la jerarquía conceptual de la historia de la técnica y que el desfase entre desarrollo de los medios de producción y la riqueza socialmente producida, y el nivel de vida de los productores directos constituye una *crisis* no sólo social e histórica, sino de la vida cotidiana y de plano, de la vida humana.

Vale la pena insistir en que para Marx el concepto que da cuenta de una experiencia de la vida cotidiana es algo abstracto, pero se refiere a una cosa efectiva, y es que “el obrero se enfrenta con algo hostil y antagónico personificado en el capital.” (*Ib.*: 60). Para Echeverría se trata de que un conjunto de hechos (cifrados en la contradicción del valor de uso), que tornan la vida insoportable; el capitalismo vive de la destrucción de una parte del cuerpo social y de la naturaleza. Construcción del mundo de la vida que destruye la vida y “que es capaz de volver productivos tanto a la mutilación del cuerpo social como al agotamiento de su fundamento

natural” (Echeverría, 1997: 40); pero Echeverría va más allá del planteamiento marxiano, como acabamos de indicar, no se trata sólo de un modo de producción, se trata de *todo un proyecto de civilización*.

El paso a la subsunción *real* elimina todo residuo de la vida ancestral que no sirva a su propio *telos*, o sea, conserva otros debido a su necesidad de mantenerse siempre sólo como tendencia de autocompletamiento, pero sin nunca hacerlo (y es esto la premisa histórica del complejo comportamiento del barroquismo), por lo cual, queda el sistema estancado en dicha incompletud, en un trance de “ambigüedad y ambivalencia”, en el cual, siendo abundantísima la producción reinstala una escasez absoluta artificialmente y reprime la autoconfiguración de la comunidad política.

En suma, el proceso de producción ya establecido en forma sólida, lo que ocurre a lo largo del siglo XIX, genera capital (plusvalía) (Marx, 2009: 102), aumento del proletariado (*Ib.*: 103) y establece relaciones de desigualdad y opresión entre las dos clases sociales que produce (*Ib.*: 104); el trabajador cae bajo la dependencia económica del que compra su fuerza de trabajo, bajo la sujeción política del capital como sujeto abstracto y bajo los dictados de la incipiente industria cultural respecto de su tiempo libre; a la postre, parafraseando a Walter Benjamin, el capitalismo depredará hasta la ruina a la especie humana y a la naturaleza, sumiendo a la primera, en el sueño fantasmagórico de la mercancía y a la segunda, en el mutismo y la desolación. Como fenómeno de origen, pero que se convierte en elemento muy significativo de despliegue y consolidación es que el avance de la subsunción totalitaria va configurando un fenómeno que se convierte en parte de su requisitoria, esto es, la forma identitaria de la *blanquitud*. (Echeverría, 2010: 86).

Como acabamos de constatar BE tiene como herramienta teórico/crítica centralísima este multimencionado conjunto de subsunción *real*, cuyo sentido fue el establecimiento y

consolidación del capitalismo histórico; con esta herramienta explica y comprende esta figura de la modernidad desde su inicio en el siglo XI, y su despliegue hasta el XX y el inicio del XXI, en los cuales, el avance totalitario de la subsunción alcanzaría un altísimo grado,¹⁰¹ prosiguiendo no sólo hasta la subsunción totalitaria de todos los elementos o factores de la vida y la reproducción social, como son la circulación, el consumo, el tiempo libre, sino toda fuerza social reactiva a este avance totalitario.¹⁰² En síntesis, es la subsunción total de la experiencia individual y colectiva, pero que no deja de presentar determinadas resistencias, una de las cuales, como veremos *infra* se expresa en el concepto/comportamiento complejo del *barroquismo*.

Para terminar, diremos que este conjunto conceptual de subsunción real de las fuerzas productivas bajo el capital ha sido muy trabajado y ha dado origen a una masa casi inabarcable de textos, lo cual, nos proporciona una idea de su relevancia. Con esto pasamos al tercer conjunto conceptual de la tesis 1 del Grupo Uno de las “15 tesis”.

c) La renta de la tecnología. Para el desarrollo que hizo Echeverría del conjunto conceptual sobre el “corrimiento de la renta de la tierra a la renta de la tecnología”, se puede decir que tuvo en su consideración, al menos, dos referencias marxianas; por un lado y nuevamente, los apuntes de Marx conocidos como los *Grundrisse.1857-58*,¹⁰³ en donde trata de cómo el capitalismo incorpora a su método de reproducción la propiedad territorial y le imprime su propio sesgo modelándola en el marco de una contradicción, esto es, servirse de ella a pesar de serle antitética como modo de reproducción, aunque termina poniéndola plenamente a su servicio y, por otro lado, pero de modo central, *El capital (III)*;¹⁰⁴ en el cual, Marx nos advierte que no investiga las formas históricas de la propiedad territorial, sino el papel que tiene este tipo

¹⁰¹ “[...] el siglo XIX se conformaba [...] con someter a la fuerza de trabajo”, Veraza, 2008: 34s.

¹⁰² “Como no puede cambiar al objeto, hace mutar al sujeto” Veraza, *Ib.*: 37, lo que denomina este autor, “subsunción real del sujeto social bajo el capital.”

¹⁰³ Marx, 2007. Ver, especialmente vol. 1, “Capital y moderna propiedad de la tierra”, pp. 216-221.

¹⁰⁴ Libro III, Sección Sexta (caps., XXXVII a XLVII, pp. 573-753), titulada “Cómo se convierte la ganancia extraordinaria en renta del suelo”

de propiedad en la *creación* de plusvalía y la parte de esta que pasa finalmente a ser propiedad del terrateniente, o sea, “estudiar con carácter general las relaciones especiales de producción y de cambio que surgen de la inversión del capital en la agricultura”, (Marx, 1985(III): 574), se podría decir, de la cooptación de esta forma de reproducción pre-capitalista. Según esto, nos parece que, para Echeverría, el susodicho *corrimiento* forma parte del avance totalitario del modo de producción propio del capital respecto de la utilidad que le rinde el cultivo y uso de la tecnología, lo cual, termina produciendo más plusvalía que el trabajo agrícola tradicional, se trata así, en la interpretación de Echeverría, no sólo del papel que tiene la propiedad tecnológica en la creación de aquella, sino en la conformación de determinadas relaciones sociales; es decir, cómo el papel de la renta de la tierra va siendo desplazado por la renta de la tecnología y las *consecuencias* que produce este movimiento de reacomodo en la estructuración de las relaciones e instituciones sociales y de la cultura, las cuales, habían surgido durante el predominio de la primera forma de renta y su conjunción con el régimen del capital, pero ahora, bajo este otro predominio; la primera consecuencia que podemos adelantar y que sirve de justificación de este tratamiento es la descomposición del Estado/nación y del complejo mítico que lo sostuvo;¹⁰⁵ por su parte, el primer problema que podemos observar en la interpretación que hace BE es justamente, dicho papel asignado a la renta de la tierra, pero concerniente a la tecnología, no tanto como factor extra-mercantil, sino para la realización de la modalidad capitalista de reproducción, pues según los *Grundrisse*, “el capital es el creador de la renta del suelo.” (Marx, 2007, I: 220 [189]). O sea, que si el capital es el creador de la renta de la tecnología, ¿cuáles son su papel y funciones en la formación de la tasa de ganancia y cuál es el significado de su respuesta como una figura de modernidad al desafío de la neotécnica?

¹⁰⁵ Por otro lado, la relevancia del tratamiento de esta teoría está en que es una de las más novedosas aportaciones de BE al discurso crítico.

Para la reconstrucción del concepto sobre el corrimiento de la renta de la tierra a la renta de la tecnología (“la tercera de las principales constantes propias de la historia del capitalismo que han sido trabajadas e integradas por la historia de la modernidad”, cfr., Echeverría, 1997: 140), sugerimos el ensayo “Renta tecnológica y capitalismo histórico”.¹⁰⁶ Veamos primero sus planteamientos, segundo, su reconstrucción y dejaremos la evaluación crítica para el capítulo final de esta tesis.

1. Exposición del conjunto argumentativo de BE

Echeverría presenta una de sus ideas más novedosas en este ensayo sobre la renta tecnológica inspirándose en dos tesis adelantadas por Marx y cuyas fuentes acabamos de indicar en lo general, a saber, *primera*, que el capitalismo histórico, para poder realizarse, ha debido negociar con formas de reproducción de la riqueza que son no sólo precapitalistas, sino incluso anticapitalistas, como ha sido el caso de los terratenientes y la propiedad feudal, quienes mediante el control o propiedad de la tierra, o de alguna institución “natural” de índole *cooperativista*,¹⁰⁷ ejercen su dominio en ese renglón y *segunda*, que con el concepto de formación de la tasa media de ganancia Marx descifró este mecanismo; esto es, que en el funcionamiento de esta tasa su conformación requiere de establecer “un comunismo entre capitalistas”, es decir, la redistribución “equitativa” de la totalidad de plusvalor extraído a la clase obrera; un aspecto decisivo en esta reproducción capitalista es el papel que cumplen los dueños de la tierra en la actualización del capital, *i. e.*, el servicio no mercantil que debe

¹⁰⁶ Originalmente fue una conferencia leída en el Fernand Braudel Center de la Universidad de Binghamton, NY, EUA, el 4 de diciembre de 1998, publicada posteriormente con el título de “Renta tecnológica y capitalismo histórico”, *Op. cit.*

¹⁰⁷ “[...] como en la cooperación simple, su actuar conjunto y simultáneo con muchos otros, con quienes realiza a un mismo tiempo el *mismo* trabajo. Su trabajo no sufre aquí ningún cambio; se trata solamente de una interconexión pasajera, una antigüedad que por su naturaleza misma se deshace fácilmente y que —como sucede en la mayoría de los casos de la cooperación simple- sólo responde a exigencias excepcionales durante periodos especiales y pasajeros, como las que se presentan con las cosechas, la construcción de caminos, etcétera.” (Ver. Echeverría, 1983: 8). Puede corroborarse fácilmente su oposición al trabajo bajo el capital.

cumplir, porque le es indispensable el espacio físico que le proporciona la tierra, “de hecho – escribe BE- la violencia institucionalmente aceptada que detenta esta clase precapitalista precisamente le permite existir al capital, su violencia pone límite a la tendencia autodestructiva que lo caracteriza, es decir, a la destrucción de “su base”, del “mundo concreto de la vida”; es por ello, que al fijar este límite el capital tiene la posibilidad de constituirse en “un cuerpo concreto”, de poseer una densidad histórica; o sea, de formar su mundo de valor valorizado a partir del mundo de valor de uso que es la tierra (y todo recurso natural por extensión); y una *tercera* idea, pero que se deriva de la primera, que la reproducción del capital se ve obligada a integrar un elemento extra/mercantil (la técnica científica) para poder realizarse y este factor es el que desencadena una revolución tecnológica permanente;¹⁰⁸ la razón de fondo de esto es la avidez capitalista por aumentar su ganancia, cada nuevo descubrimiento técnico científico y su aplicación a la reproducción de la riqueza le proporciona la posibilidad de vender sus mercancías a un precio mayor que el establecido por las leyes del mercado. (Cfr., Echeverría, 2005(a): 2s.).

La relevancia de cada descubrimiento técnico estriba en que puede establecer un “campo inédito y mejorado de transformaciones materiales”, proporciona elementos, hasta entonces ignorados, respecto de nuevos valores de uso que se orientan a nuevas necesidades, Marx los califica como “medios de producción no producidos”; la inversión del capital en la investigación científica se convierte en un asunto rentable; en estas condiciones, tanto la tierra como la tecnología son el tipo de mercancías que poseen un precio aunque carezcan de valor, “mercancías por las cuales debemos pagar sin que sean producto del proceso de producción.” De este modo, por un lado, puede derivar BE, si se designa el precio de las mejores tierras como “renta de la tierra”, la designación para el precio de la tecnología más avanzada puede ser

¹⁰⁸ El uso de la técnica científica es una condición indispensable como factor de desarrollo de la modernidad capitalista, según quedó asentando en el texto *¿Qué es la modernidad?* Pero ahora, se trata de su tratamiento como elemento extra/mercantil.

también, de “ganancia extraordinaria”; sin embargo, perteneciendo a ese mismo rubro, no se corresponden entre sí, la primera, es una cantidad de dinero “estable e independiente”, mientras que la segunda, escribe BE, “se oculta a sí misma y sólo puede ser detectada de modo impreciso y transitorio respecto del precio de otras mercancías”; se trata así, de “dos ganancias impuras, no justificadas” de acuerdo con las leyes mercantiles capitalistas, que han de ser “pagadas del fondo común de la ganancia pura y propiamente capitalista”; así las cosas, la reproducción de la riqueza al modo capitalista sólo puede continuar si su tasa media de ganancia incluye en su formación, por un lado, la ganancia determinada por la propiedad territorial (basada en una violencia institucionalizada) y, por otro lado, la ganancia determinada por la desigualdad entre los propietarios respecto de sus medios técnico/científicos; ninguna de las dos en relación directa con el uso y explotación de la mercancía fuerza de trabajo. (Cfr., *Ibídem*: 3s.). Con esto, BE considera que es posible avanzar hasta la explicación y comprensión del capitalismo histórico siguiendo el derrotero teórico marcado por Marx.

De modo que invita a reconocer dos hechos de suma relevancia, a saber, la ganancia extraordinaria se ha convertido propiamente en la renta tecnológica y que tiende a su crecimiento a costa de la renta de la tierra, hasta un punto tal, que está en vías de reemplazarla en su papel rector como la principal receptora de aquella parte de la ganancia capitalista reservada a la propiedad no/-capitalista. (V. *Ídem*).

Otro hecho relevante es que la obstrucción en la difusión del progreso tecnológico se ha institucionalizado, sus propietarios la monopolizan y la comercializan; la ventaja *transitoria* que proporcionaba y que ya formaba parte de la ganancia extraordinaria se ha tornado *permanente*, y se erige como un nuevo tipo de renta opuesto a la renta de la tierra; la propuesta teórica de BE es que “si el dinero que el terrateniente recibe por el uso de su tierra se denomina renta de la tierra,

podemos denominar al dinero que el propietario tecnológico recibe por el uso de su tecnología, *renta tecnológica*". (Cfr., *Ib.*: 5).

Hay así, concluye BE, un nuevo señorío que se erige fundado en la propiedad monopólica de la tecnología más avanzada, oculto, pero en un creciente papel de figura protagónica en la historia real del capitalismo, caracterizado por erigirse, no en la subordinación física, sino en la subordinación económica, que además, añadimos, no se basa necesariamente en el espacio físico, sino que sus últimos logros apuntan al espacio "virtual", de igual o mayor relevancia que el añejo territorial. Un señorío, con el cual, la reproducción del capital ha de negociar debido a su poder de concreción respecto, dice BE, "la dinámica de las necesidades sociales concretas y sobre las transformaciones resultantes de los valores de uso". Un hecho de larga duración parece prevalecer desde principios del siglo XX, a largo de la historia del *system-world* (I. Wallerstein), la sustitución de la renta de la tierra por la renta tecnológica, en el papel principal respecto de "la apropiación de la renta". (*Ib.*: 5).

Ahora bien, para BE, cabe recordar las referidas tesis de Marx para poner claridad en la discusión sobre la relación existente entre el capitalismo histórico y la renta tecnológica; propone que *tres* características principales, en relación con la crisis de la modernidad capitalista, pueden entenderse mejor si se vuelve la vista a esta tendencia secular que rige la apropiación de la renta.

Primero, obliga el reconocimiento de la incapacidad de toda política económica para "romper el círculo vicioso del subdesarrollo", o sea, superar la diferencia sistémica entre las economías nacionales en desarrollo continuo y aquellas estancadas en un subdesarrollo permanente; *segundo*, nos conduce a constatar la "depreciación relativa de los productos naturales y de la tierra en general", cuyos resultados más inmediatos son la debacle de la agricultura de la "periferia del sistema/mundo" aunada a una "indetenible devastación generalizada de la naturaleza y de los pueblos naturales" y *tercero*, permite comenzar la

investigación de los efectos de la victoria de la renta tecnológica respecto de la pérdida de soberanía de “todos los estados nacionales en el sistema/mundo”, lo que ha ocurrido junto con la “re-feudalización de la vida económica y surgimiento de un cuasi-estado transnacional desde la segunda mitad del siglo XX.” (*Ib.*: 5s.).

Todos estos aspectos –continúa BE-, se hallan en relación con otro fenómeno devastador, cuyas características, como puede observarse, tienen que ver con “la sustitución de la naturaleza directa o bruta por una naturaleza mediada o pre-elaborada tecnológicamente”, que es el fundamento para que un propietario, no necesariamente capitalista, pueda exigir una parte cada vez más considerable de la ganancia burguesa; al irse extinguiendo la naturaleza el propietario de la tecnología “puede presentar” otra sustituta.¹⁰⁹ Lo cual, sería el extremo límite de su apropiación o subsunción totalitaria bajo la acumulación de capital.

Para terminar, Echeverría indica que si un estado nacional es incapaz de resolver el problema del subdesarrollo no siempre es debido a una “constitución deforme de su población o de su cultura política y de la consiguiente baja productividad”; con lo dicho se puede concluir que su subdesarrollo se debe, más bien, a que el sujeto capital *nacional* nutre su propia acumulación respecto de una desproporcionadamente elevada renta de la tierra,¹¹⁰ pero que esto los condena a ser sistemáticamente vencidos en la competencia con otros “conglomerados nacionales de capital”, los cuales a su vez, nutren su propia acumulación sobre una base no mercantil, igualmente inequitativa y, asimismo, una desproporcionadamente elevada renta tecnológica. (Cfr., *Ib.*: 6). Hasta aquí BE.

2. Reconstrucción del conjunto conceptual de BE

¹⁰⁹ En su momento veremos el desarrollo de este concepto que hace Luís Arizmendi, la esquizoide combinación de progreso y devastación que está llevando a lo Otro –naturaleza-, a la ruina, pero que sería reemplazada por una pre-elaborada tecnológicamente.

¹¹⁰ En este punto cabe aclarar que BE, desde otra perspectiva, explica esta situación de la clase obrera de la periferia, diciendo que la extracción de plusvalor que sufre es mayor que en el centro del *system-world*.

BE refiere en este ensayo “Renta tecnológica...”, que va a tratar el tema desde una generalidad del discurso marxiano, *i. e.*, “su crítica de la economía política”, sin hacer ninguna referencia específica, sin embargo, esto significa que la obra que tiene a la mano es, sin duda, *El capital*, ya que aclara en otro lugar, “(c)ritica de la economía política es el subtítulo de la obra principal de Karl Marx, *El capital*” (Echeverría, 2013(a): 77),¹¹¹ como se verá, en esta reconstrucción hemos sugerido acudir, además, a los *Grundrisse 1857-58*, por consabidas razones. Veamos.

Sobre que la realización del capitalismo histórico requiere negociar con formas de reproducción de la riqueza que le son contrarias, como ha sido el caso de los terratenientes y la propiedad feudal, quienes controlan la propiedad de la tierra o alguna institución “natural” de tipo cooperativista, la referencia es abundante en los *Grundrisse*, (I: 217, [187]; 219 [188]; II: 167 [543]).¹¹²

Respecto del concepto sobre la formación de la tasa media de ganancia, esto es, que su conformación requiere de la redistribución equitativa de la totalidad de plusvalor extraído a la clase obrera y que una de sus partes es reclamada por los señores de la tierra, igualmente, en los *Grundrisse* (I: 15 [16]; 427s. [371]; II: 29, [445]). Es relevante la idea de que la violencia institucionalizada del *terrateniente* pone límites a la violencia destructiva del capital porque tiene que erigirse en defensa de la tierra, situación que encontrará una resolución histórica en el sistema del capital, o sea, la subsunción de la forma de producción feudal –o cualquiera precapitalista que se erija como propietaria de la tierra-, bajo la forma capitalista, esto es, la renta de la tierra se convertirá en este despliegue histórico en la renta “del suelo como la renta (impuesto) general del estado” (*Grundrisse*, I: 221 [190], de esta manera la renta será a la postre,

¹¹¹ Hemos dicho antes, que hay que tomar en cuenta que la reconstrucción sistemática del discurso de BE requiere no sólo de la identificación de las fuentes para la constitución de sus propios conceptos, sino de encontrar la relación, que él mismo establece, entre estos mismos en su propio discurso, con la cual, se explican y se tornan complejos.

¹¹² El número entre corchetes indica la página en la obra canónica. *Op., cit.*

un producto del capital, “(e)l capital es el creador de la renta del suelo”, (pero cuando se ha realizado el avance de la subsunción recién mencionada), (*Grundrisse*, I: 220 [189]); la tierra, denominación en la que “van incluidas también las aguas, etc.”, (Marx, 1985(III): 574), primera y principal fuente de toda reproducción de la naturaleza, como fuente para la producción de valores de uso debe mantener una densidad objetiva, cosa que como veremos enseguida, la técnica científica pretende darle la vuelta o pasarla por alto mediante la producción de una naturaleza “pre/elaborada tecnológicamente”.

La tercera idea, que la reproducción del capital obligadamente integra un elemento extramercantil para poder realizarse, (por ejemplo, *Grundrisse*, II: 240, [602]), el cual, en el caso que tratamos, es el cultivo y uso de la tecnología, y que le posibilita una mayor tasa de ganancia (ver *Grundrisse*, I: 249, [215]; 361, [312]). La tierra considerada como elemento extramercantil (por ejemplo, en *Grundrisse*, II: 240, [602]), es de donde parece ser que Echeverría deriva que la tecnología es asimismo un elemento extramercantil.

La pregunta de BE es por el papel de este crecimiento de la renta tecnología en el capitalismo histórico, cuya densidad histórica es detectable con el avance de la subsunción de la técnica científica por el capital, pero que comienza a imponerse por encima de la renta de la tierra en la conformación de la tasa de ganancia capitalista, de manera incontrovertible, para la última década del siglo XX y la primera del XXI, pregunta que se formula como forma de preparar una explicación de la época; su relevancia es, así, que es posible que proporcione la clave para la comprensión de la crisis civilizatoria de principios del siglo XXI. Y con esto, damos por terminada la reconstrucción de la primera tesis del Primer Grupo de las 15 tesis sobre modernidad y capitalismo.

TESIS 2. Categorías para explicar la modernidad

La Tesis 2 expone el *fundamento*, la *esencia* y las *figuras* de la modernidad. El supuesto del que arranca esta tesis es que “toda realidad humana está constituida por el juego de dos niveles diferentes de presencia real, el posible o potencial y el real o efectivo” (Echeverría, 1997: 140), supuesto que liga esta tesis con el Grupo A de las *TsF*, que tratan del concepto dialéctico materialista de la realidad histórica constituida por estructura interna y fenómeno, la realidad histórica, las formaciones históricas, se comprenden como *totalidad* en perpetuo devenir, o sea, una formación siempre inacabada que se resuelve como lo efectivo/real a partir de un cúmulo de posibilidades.¹¹³

A partir de estos dos niveles Echeverría considera que, en el *primero*, la modernidad puede ser considerada una “forma ideal de totalización de la vida humana”, la esencia de la modernidad es, según esta perspectiva analítica, una realidad de concreción en suspenso, en estado de indefinición, pura potencia. (Cfr., *Ib.*: 140s); en el *segundo* nivel, la modernidad es una “configuración histórica efectiva”, se torna precisa y se presenta de manera plural en lo que son sus distintas *figuras* o sus diversos modos de actualización que se suceden históricamente, en los cuales, triunfa siempre alguno, “dotan(do) a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas.” (*Ib.*:141). Podemos observar que Echeverría habla de lo que el discurso dominante mantiene sesgado, que es la realidad histórica entendida no sólo como un conjunto de fenómenos todos interrelacionados, sino con una estructura o núcleo interno, cuya relevancia está en que, además de explicar lo real fenoménico en un movimiento dialéctico (el fenómeno explica

¹¹³ Se trata de una concepción que proviene de Hegel y llega a Marx, ampliamente tratada por los autores marxistas. “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, *resultado*, y que hasta al *final* no es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo, ser sujeto, o en llegar a ser él mismo.” (Hegel, 2010: 75). Llegar a ser ellas mismas las cosas, las formaciones históricas, consiste en estarse configurando permanentemente, desplegando sus propias determinabilidades, que es precisamente en donde puede ubicarse la idea un mundo posible; desde luego, ya en el terreno de la “puesta en pie de Hegel”.

el núcleo, el núcleo explica el fenómeno¹¹⁴), ubica en lo estructural un conjunto de posibilidades que le son immanentes como cosa compleja en configuración. Lo problemático puede ser no la esencia,¹¹⁵ sino la explicación de “los posibles” que se suponen en ella, una primera explicación es que su criterio de determinación está en lo que se halla históricamente configurado y como tendencia. Como podemos constatar, esta parte de la tesis 2 puede decirse que está subsumida al Grupo A de las *TsF*, ya que determina la índole dialéctico/materialista de la cosa y, por tanto, del discurso correspondiente. Por su parte, que la actividad teórica sea un momento constitutivo de la praxis se hace evidente si consideramos que, siendo cosa y discurso dialéctico materialistas, y la conciencia de esto un logro histórico del pensamiento, junto con el conocimiento de que los mundos históricos son una construcción social, se puede derivar que dicha actividad teórica –el discurso comunista sobre la esencia de la modernidad- es un momento de esa praxis social; pero al mismo tiempo se evidencia su *necesidad* como discurso (su sujeción al Grupo C de las *TsF*) y que su tratamiento histórico consiste en la determinación de una configuración social considerada central, la formación/despliegue de la *técnica* (subsunción al Grupo B de las *TsF*).

Enseguida trata Echeverría del *fundamento* de la modernidad, el cual, es la revolución tecnológica “que afecta a la raíz misma de las múltiples ‘civilizaciones materiales’ del ser humano,” medio de producción y fuerza de trabajo han “dado un salto cualitativo”, lo que abre “un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocido durante milenios de historia [...] parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía de ‘amo y señor’ de la Tierra.” (*Ib.*: 141).

El fundamento apunta a la esencia porque presenta justo las posibilidades de construir el mundo y la vida social sobre otro emplazamiento que es el revolucionamiento de los medios de

¹¹⁴ “El fenómeno muestra la esencia [...] La esencia se manifiesta en el fenómeno [...]” (Kosík, 1967: 27).

¹¹⁵ “Pero, la esencia humana [...] en su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales. (Marx, 2013: 116). *Tesis sobre Feuerbach*, tesis VI, en Echeverría, 2013: 116.

producción.¹¹⁶ La esencia de la modernidad plantea, según esto, un reto a la civilización, la desafía a seguir no el modelo bélico sino el modelo de *eros* en la autorreproducción social. Lo que significa que la abundancia sustituya a la escasez como experiencia fundante de la existencia y que la libertad sea la experiencia de la subjetividad. Los elementos conceptuales de esta parte de la Tesis 2 son: *fundamento* de un proceso o formación histórica, que significa la presentación de un punto de inflexión en el proceso civilizatorio debido a un cambio en el campo instrumental técnico de que se dispone para la autorreproducción social, este salto cualitativo abre la historia al advenimiento de un nuevo tipo de señorío humano. Una vez presentada para esta tesis 2 la clave dialéctico/materialista del discurso, su pertenencia al proceso de constitución de sentido de lo real (Grupo A de las *TsF*), su tratamiento de una configuración histórica decisiva para toda formación histórica humana (Grupo B de las *TsF*), su necesidad como discurso debido al planteamiento de un mundo posible que reemplace a este mundo que vive de su propia destrucción (Grupo C de las *TsF*), confirma su índole comunista en el tratamiento de este concepto de fundamento, que presentaría las posibilidades que la propia modernidad histórica hizo suyas, a saber, que estas posibilidades constituyen la salida de la modernidad capitalista; aunque deja del todo problemático el tema del Grupo D, el cual, trata sobre el concepto de dicha salida.

Por otro lado, según Echeverría ha habido distintas respuestas al desafío que viene ínsito en el fundamento, las respuestas son las distintas concreciones de modernidad, sus diversas *figuras*. De entre estas modernidades efectivas “la que parece ser la más funcional y haber desplegado todas las potencialidades es la capitalista” (*Ib.*: 143), pero hay que ver cómo queda esta ante su revisión crítica, o sea, no sólo después del desmontaje de su discurso y de explicitar

¹¹⁶ Aunque BE pondrá en duda que esto sea suficiente para la salida del capitalismo, “La tríada comunismo-izquierda-marxismo [...] (creyó erróneamente que lo lograría adecuando a su programa político) las conquistas productivas innegables, logradas espontáneamente por los medios de producción.” (Echeverría, 1986: 5).

sus sesgos y puntos ciegos, sino de revisar su historia efectiva. Las configuraciones capitalistas, aún cuando esta particularidad se presenta diversa dentro de su propio esquema, “se hallan en estado de disposición polimorfa, de indefinición y ambivalencia” (*Ib.*: 143) y conviene pasarle a sus diversas narrativas apologéticas “el cepillo a contrapelo”, optar por un discurso que deposite su confianza “en otro menos realista, pero que no esté reñido con la libertad; que sea capaz de mostrar que lo que fue/es no tiene más derecho a ser que las oportunidades que ofrece un proyecto alternativo, incluso del tipo moderno, hay pues otros caminos posibles de modernidad, no sólo el capitalista, se trataría de averiguar la posibilidad de una modernidad postcapitalista” (cfr., *Ib.*: 144). Esta última parte de la Tesis 2 es la más cercana al Grupo D de las *TsF* “cuyo tema predominante es la determinación del concepto dialectico materialista de transformación social” (Echeverría, 2013: 17), no proporciona el concepto en el sentido de que diga cómo operar específicamente para lograr dicha transformación, sino que, al modo de la teoría crítica, lo problematiza en una “reflexión que alcanza a atravesar las características de la modernidad realmente existente (evidenciando sus) cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes” (Echeverría, 1997: 143s.); trabaja este concepto de acuerdo con la función del discurso crítico, presentando un mensaje que desestructura el ciframiento semiótico del discurso dominante, pero evita caer en dos ilusiones que van en su detrimento, a saber, constituirse como un discurso positivo alternativo al burgués y más verdadero, y al margen e independiente de este; esta segunda ilusión es más significativa, pues consiste en la falsa creencia de que, sin importar su actual sujeción a la lógica del capital, puede presentar la imagen de un mundo libre futuro.

TESIS 3. La comprensión marxiana de la modernidad

En la Tesis 3 Echeverría expone algunos conceptos de Marx que le parece son lo más relevantes para su propósito de explorar una modernidad alternativa a la figura capitalista dominante, de ahí, su título “Marx y la modernidad”; BE coloca previamente “una hipótesis”, a saber, el

concepto que adelantó en la parte final de la tesis 1, que la estructura de la vida económica es un hecho dual y contradictorio, que consiste en la subsunción del proceso real de transformación de la naturaleza y la restauración del cuerpo social, al proceso de producción de valor y acumulación de riqueza; proceso que tiene, como ya vimos antes, dos niveles, uno *formal*, que afecta sólo desde afuera el equilibrio entre los sistemas de producción y de consumo, y otro *real*, que penetra hasta el fondo de la estructura técnica del proceso de producción/consumo y desquicia aquel equilibrio. (Cfr., *Ibidem*: 145). La colocación de esta hipótesis comprueba que el concepto de la contradicción del valor preside este texto de BE, “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, ya que el objeto del consumo, el producto social, es la expresión más palpable en la experiencia de esa subsunción.

Todos estos conceptos de Marx, referidos por BE, tratan del paso de la etapa de la mercantilización *simple* a la propiamente capitalista, de su sustitución; hablamos de la vida *mercantil* simple por la mercantilización de tipo capitalista; BE señala que la mercantilización simple fue la única garantía sólida del despliegue económico en lo general, pero que en la fase consolidada de capitalismo, lo mercantil sirve de mera apariencia, pues el consumo deja de ser el *telos* de la producción; la mercantilización capitalista en la fase de subsunción *real* trastoca, a su favor, las posibilidades (potencia de la respuesta capitalista al desafío de la modernidad) que había en su fase inicial de subsunción *formal*; se trata así, de “(u)n solo proceso (la mercantilización) y dos sentidos contrapuestos (simple y capitalista).” (*Ibidem*: 145s.). Ahora bien, del “triumfo” en esa subsunción –sobre el fenómeno originario- por parte de la modalidad capitalista, se puede observar que la mercantilización pasa a formar parte del elenco de fenómenos contradictorios que esta desata. Falta hasta aquí, definir qué es la mercantilización simple para ver sus diferencias con la mercantilización capitalista y así, estar en mejores

condiciones de explicar el paso de una a otra; pero lo veremos enseguida de forma indirecta, a través de la definición de la cosificación y la enajenación.

Enseguida presenta BE los conceptos de *cosificación* y *fetichismo*, tanto en sus versiones mercantil simple como mercantil capitalista; algo decisivo es que la mercantificación capitalista “penetra hasta el interior de la fuerza de trabajo, a lo cual, no se atrevió la versión simple”; cosificación mercantil es el proceso de autoconstitución *indirecta* de la sociedad, la cual, debe realizarse en el medio de “la acción inerte, unificadora y generalizada” del sistema de las mercancías; esta cosificación provoca que la politicidad deje de ser atributo del sujeto social; por un lado, queda remitida sólo a lo posible y, por otro, el reino de las mercancías es ahora el nuevo reino de los fetiches, lugar en el que se decide la politicidad; lo singular de la versión simple es que en este modo indirecto de autarquía queda un *residuo* de subjetividad abstracta, mínimo necesario para su actividad; por su parte, en la cosificación y fetichización capitalistas, este mínimo desaparece en el sujeto/mercancía, la tendencia es la imposición de la lógica del capital como proceso totalizador; ahora bien, esta acción ciega “del Azar” propia de este reino mercantil simple es interferida y substituida por un dispositivo, a saber, la relación de intercambio – relación de explotación- disfrazada de intercambio de equivalentes, *i. e.*, la fuerza de trabajo convertida en mercancía simple; la desigualdad en la propiedad resulta en la aparición de dos nuevas clases y en el dominio de una sobre otra. (Cfr., *Ibidem*: 146s.).

Como consecuencia, el fetichismo de las mercancías capitalistas es configurado de distinta manera que en el fetichismo mercantil simple; “se impone una tendencia estructural”, en la modalidad capitalista el mundo de las mercancías no sólo interfiere la tensión oferta/demanda con su propia lógica, sino que también, lo hace con la red en la que se teje la socialidad abstracta; se muestra favorable a toda actividad e institución que la atraviere en el sentido de la lógica dominante de la autorreproducción, la que se expresa en la fórmula del capital (D-M-D’, dinero,

mercancía, dinero incrementado por el proceso de producción, que incorpora un valor extraído por el empresario capitalista al trabajo social; cfr., *Ibidem*: 146s.), y se muestra contraria a todo lo que no vaya en esa lógica.

Pero se puede decir de este texto de BE que está pendiente la historia crítica de la forma natural o precapitalista, como ya se puede advertir en este momento. Y desde luego, se tendría que justificar su relevancia, cómo es operativa su conceptualización para la investigación de la experiencia bajo la forma capitalista.

El siguiente concepto es el de *productivismo*, diferenciado de acuerdo con el procedimiento crítico, en productivismo mercantil simple y mercantil capitalista, caracterizado el primero, por haberse desenvuelto en las condiciones de la escasez y el segundo, por producir “por y para la producción misma”, no para las condiciones subjetivas, como la satisfacción de necesidades, ni para las objetivas, como el atesoramiento; el plusvalor debe ser reencauzado lo más pronto posible a la esfera productiva, esta, es la clave que le permite afirmarse como tal y seguir existiendo. (Cfr., *Ibidem*: 147s.).

El siguiente concepto es el de la *destrutividad* que caracteriza esencialmente a la figura capitalista que tuvo éxito y sigue vigente; en este momento, el nivel teórico se halla muy cercano al mundo de la experiencia y estamos ante la comprensión de una imagen de la vida económica bajo el régimen capitalista; BE repite con Marx, que el sistema capitalista es como “un organismo enloquecido de una violencia autodestructiva e imparable”. (Cfr., *Ibidem*: 148); por último, en relación con este concepto de destructividad, incorpora BE la ley general de la acumulación capitalista, conclusión de la crítica de la economía política de Marx, explica la necesidad de un ejército de fuerza de trabajo como reserva, todos los desocupados del mundo –lo que en esa experiencia individual y colectiva es que una parte del cuerpo de la sociedad es prescindible. Finaliza la tesis 3 con los conceptos de *progresismo* tecnológico capitalista, la *renta*

de la *tierra* y la aparición de la *renta tecnológica* (que como ya vimos es el concepto más novedoso en relación con el discurso propiamente marxiano); y el *industrialismo* capitalista.

Una vez expuesto el aparato crítico que comprende desde la normatividad, la función del discurso crítico, los conceptos de la Forma natural de la reproducción social, la Contradicción del objeto mercantil y la Reproducción social como semiosis, los cuales, en primera instancia pone Echeverría en marcha para la explicación críticomarxiana de la modernidad y su cooptación por parte del sistema capitalista y, en donde presenta los conceptos y categorías para la comprensión de sus modos particulares de experiencia –lo que hemos denominado “el Grupo Uno de las 15 tesis sobre modernidad y capitalismo”, una vez expuesto todo esto como dijimos, podemos pasar al siguiente capítulo; en él, presentamos otros productos críticos que particularmente resultan de poner en marcha todo este aparato teórico, precisamente, para la explicación de la experiencia cotidiana de los individuos y sus colectividades en el mundo moderno contemporáneo. Hasta aquí, el producto es todo este aparato crítico y el proceso de su puesta en marcha, se trata de sus distintas etapas y perspectivas en la definición del discurso crítico (tanto de su forma como de sus contenidos); en el capítulo final pondremos a disposición las definiciones de este discurso marxecheverriano.

IV. Capítulo Tres. El discurso crítico de BE sobre la experiencia en la modernidad capitalista

3.1 *Corpus* ensayístico sobre la Modernidad capitalista. Introducción

Se puede decir que el texto modelo, que no sólo provee de una serie de conceptos para teorizar la *experiencia* de la contradicción introducida por la modalidad capitalista –a partir de los de “forma de reproducción”, “contradicción del valor” y “reproducción y semiosis”–, sino que es prácticamente su aplicación, es el Segundo Grupo de las 15 tesis sobre modernidad y

capitalismo, el cual, dejamos solamente indicado en el capítulo precedente, pero que ahora retomamos y al que se puede denominar, “Grupo Dos. La experiencia individual y colectiva en la modernidad capitalista”, que comprende de la tesis 4 a la tesis 15. En estas tesis, Echeverría trata de cómo se hace vivible y soportable –algo que es de por sí insoportable- la experiencia de la contradicción del valor, y lo que se reproduce a partir de ella, tanto discursiva como extra/discursivamente; cada una de estas tesis es la explicación y comprensión de esto; en ellas, Echeverría presenta desde escenarios y comportamientos previos, que preparan o reciben el conjunto de fenómenos moderno/capitalistas, hasta aquellos configurados a lo largo de su proceso de establecimiento; indicando también, una *potencia* como posibilidades de ser remontados y trascendidos o superados.

Aparte de esta línea general de comprensión que atraviesa todas las 12 tesis –la tematización y problematización de cómo la contradicción del valor se metaboliza en el comportamiento adquiriendo una peculiar densidad histórica-, se puede intentar una clasificación de acuerdo a la problemática particular tratada en cada una de ellas, desde luego, en relación con la configuración de la experiencia sobre la base de la contradicción del valor y lo que reproduce discursiva y extra/discursivamente; intentaremos centrarnos en el ámbito discursivo, para presentar de entrada, un modelo coherente con el *orden* y la *función* del discurso; esto es, su tratamiento desde la noción de praxis y desde la perspectiva de historia dialéctica material, en las cuales, se produce un discurso necesario debido al concepto de desarrollo de las fuerzas de producción, nodal para la comprensión del desarrollo histórico de los seres humanos; todo lo cual, desemboca en otra necesidad, que es la superación de la contradicción del valor, a la que hay que tratar discursivamente y como momento de dicha superación; por último, enfatizando el papel revolucionario del discurso en la lucha por constituir una vida y experiencia individual/colectiva no dañadas.

Un problema relevante en la Teoría crítica es la comunicación o exposición de sus puntos de vista,¹¹⁷ BE lo hace en la modalidad del ensayo, pero se podría considerar insuficiente esta vía; dejaremos para el capítulo final (si hay espacio) un tratamiento menos breve de este problema, por el momento diremos que estamos ante un tipo de texto que, siendo *discurso* se juega en él, de un modo significativo, la posición del enunciante, y que es una forma de expresión en la que “siempre hay una acotación contextual clara y precisa del comunicador y el receptor” (Oliva, 2013: 53). Consideración doble, porque al tiempo que presenta una solución al problema de su insuficiencia sugiere también, que sólo es aparente debido a dicha acotación, la que funge como límite de la comunicación en razón de que la acompaña aquel marco específico y claro; por otro lado, marca el camino para entrar a intervenir en las discusiones y de modo implícito se coloca en la posición de discurso que entabla una lucha contra la dominancia social, comenzando precisamente por el modo de exposición. Es justamente en este texto de Echeverría, “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, donde se pueden encontrar fácilmente estos tres rasgos; esto es relevante porque el texto resulta extraño, complejo y particularmente denso, pero al que sus discípulos y colaboradores no han dudado en calificar de que ocupa una posición central y ser el eje de su trabajo reflexivo sobre la modernidad capitalista, “texto gozne, trabajado por más de una década por Echeverría” ha señalado Carlos Aguirre,¹¹⁸ lo que nos proporciona una idea de la importancia que le concedió el propio autor; sin embargo, al parecer no hay todavía un estudio sobre él, o que esté disponible. Pero no introduciremos ahora un estudio que revele su constitución hasta la forma definitiva que tuvo en el libro *Las ilusiones de la modernidad* (1997), procuraremos centrarnos preferentemente en el resultado del discurso y sus posibilidades críticas de utilización.

¹¹⁷ Cfr., Benjamin, W., quien discute los modos de exposición en relación con la historia de los problemas y la historia de la filosofía, 2006-2007: 14.

¹¹⁸ En conferencia por homenaje a Echeverría, Quito, 2014.

Varios aspectos surgen de una lectura más atenta del ensayo de marras, primero, su exposición relativamente breve “no implic(a) una renuncia al rigor en el pensar” (Martínez, 2012: 55), sus puntos de partida para la crítica del discurso dominante, si bien, no son exactamente identificables de acuerdo a la normativa institucional forman parte ya de un aparato discursivo perfectamente reconocible; ya que su posición es de lucha contra la ideología dominante, su estrategia comunicativa es de transformación del discurso, la “lucha empieza contra el propio instrumento de comunicación” y en este caso hemos indicado la modalidad de la exposición; es una modalidad que refleja, al tiempo que critica, una realidad fragmentaria y en descomposición; en este Segundo Grupo de tesis establece un diálogo con una temática en lo general, para luego particularizar en cada uno de sus otros ensayos, los que pueden considerarse que quedan subsumidos a las 15 tesis (a cualquiera de sus dos grupos, esta es la clave particular de nuestra lectura de este ensayo); pone en tensión la diversidad discursiva y monolítica del discurso dominante con la del discurso crítico; en esta tendencia abre un campo temático/problemático que explora posteriormente en sus otros ensayos (constituyendo *momentos* o *frentes* particulares de la crítica a la modernidad capitalista); el discurso marxoecheveriano es necesariamente negativo, destructivo de la ideología dominante;¹¹⁹ por ello, se puede decir que en estas medidas es el más radical de sus textos; exige de un mayor conocimiento por parte de sus receptores, ya que cuestiona la normativa y función discursiva mismas deja abierta la entrada a la crítica, por esto se puede decir que la lucha que presenta ocurre en el nivel profundo de la producción de significaciones; de tal manera, que deja indicadas algunas vías para ulteriores investigaciones en torno al lenguaje y a sus modos de expresión; no parece estar hecho para una producción/consumo según las normas académicas, *i.*, *e.*, no obedece la lógica sistémica del capital, de este modo, su fuerza está justo en las categorías

¹¹⁹ Cfr., Sigüenza, J., “Aproximaciones al discurso crítico de Bolívar Echeverría,” p. 3ss.

y conceptos que pueden utilizarse críticamente contra ese mundo; pero es también, de acuerdo a su peculiar marco de composición, una forma de expresión en tránsito,¹²⁰ que no puede abandonar lo anterior, ni prefigurar por completo lo nuevo, sino que indica el paso discursivo, incierto, inseguro y de “segundo orden”,¹²¹ a un mundo más humanizado. Parafraseando a TW Adorno, “en cuanto a los esfuerzos por buscar una forma adecuada para la comunicación, se podría cargar a la cuenta del discurso positivo ese reproche de incompletud o forma defectuosa de la ensayística”.¹²²

Ahora bien, esta situación de las tesis parece recrudecerse a partir de la tesis 4, precisamente donde hacemos comenzar el Grupo Dos; este grupo de tesis sólo contiene cuatro citas textuales que refieren a Marx,¹²³ en cada una de las tesis BE hace un sinnúmero de referencias a conceptos del discurso dominante, los cuales, podemos comprender justo por la ubicación en aquel marco “contextual claro y preciso”, no se trata de que “hay que *crearle*”, por otro lado, algunas se pueden constatar como fenómenos o experiencias de la vida cotidiana, indirecta o directamente. En esta tesis doctoral sugerimos que para enfrentar su carácter complejo y denso, y partiendo de la hipótesis de que el concepto de contradicción del valor es su centro de constitución –sin menoscabo de los otros dos conceptos principales de todo su discurso- habría que dividirlo en dos grupos, uno, comprendiendo las tres primeras tesis, que funcionan como principios teórico/conceptuales, lo cual, ya tratamos antes, y el segundo, que comprende determinados conceptos y categorías para el tratamiento crítico de la experiencia y del discurso dominante, de un modo, en el cual, se puede decir que su nivel de abstracción es

¹²⁰ “[...] por la situación de necesidad de una transición”, Adorno, 1991: 93.

¹²¹ La realidad fetichizada producida por el capitalismo es de “segundo orden”, al igual, que la teatralización que efectúa el ethos barroco, poniendo en escena el valor de uso, que fue ya hecho un montón de ruinas por el proceso de su valorización. Cfr., Echeverría, 2000: 21s.

¹²² Cfr., Adorno, TW, 1991: 102.

¹²³ Tres de *El capital*, Tomo Uno, en la tesis 5: 157, (*Das Kapital*, (I), 1867: 63I-632); en la tesis 8: 168, (*Ib.*: 502) y en la tesis 9: 174, (*Ib.*: 116-117).); y en la tesis 10: 177, (“Value, Price and Profit”, 1899: 63).

menor, no por ello menos riguroso y que de esa forma se podría conectar con investigaciones sociales y culturales, al tiempo que se vuelve más comprensible. Lo que sugerimos es que el procedimiento de lectura, comprensión e interpretación de esta parte específica de su discurso se facilita, porque consiste en relacionar las unidades de significación de dicho Segundo Grupo con el contenido de la mayoría de sus ensayos, en los cuales, desarrolla lo que ahí queda esbozado e indicado como temática y problemática.

“Modernidad y capitalismo. 15 tesis” es pues, un ensayo de una gran densidad conceptual, que se relaciona tanto con el fondo teórico (el grupo de principios teóricos generales, que consisten en la conceptualización del producto social en relación con la experiencia individual y colectiva, y en donde queda establecida una relación de tensión entre ambos: concepto y experiencia; parafraseando a Walter Benjamin, qué han sido y qué les ha nacido en su devenir,¹²⁴ qué es esta experiencia cotidiana configurada en un mundo de cosas y relaciones de valorización capitalista), decíamos, se relaciona también, con las dimensiones en que las cosas o productos sociales son incorporados a la valorización (su método), que se asientan en ellas y que se repiten permanentemente.

Así pues, en estas complicadas relaciones encontramos tema, problemas y conceptos que se dejan indicados, y que se desarrollan en otros textos; por arriesgar un ejemplo de este significado relacional del conjunto ensayístico de BE es que en la tesis 4, por un lado, es muy notoria la cuestión de un desarrollo que se queda corto en cuanto a el asunto del humanismo, es muchísimo más de lo que ahí se indica, pero Echeverría en otro texto dice, “(p)or ‘humanismo’ debe entenderse, siguiendo a Heidegger, un antropocentrismo exagerado, llevado hasta el umbral de una ‘antropolatría’ [...] el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica

¹²⁴ Cfr., Benjamin, 2005: 464.

mágica.” (Echeverría, 2000: 150). La relevancia se halla en que indica un problema en el discurso de BE, la tensión que se establece entre lo fragmentario del ensayo y el conjunto de todos ellos; e indica un procedimiento, esto es, hay que tener presente toda su masa textual para cualquier punto de vista; lo mismo ocurre en esa tesis 4 con el concepto de la racionalidad tecno científica; en fin, dentro de su densidad teórica y su complejidad, pero también su carácter relativamente incompleto son innegables sus aportaciones a la Teoría Crítica. Dentro de esa apreciación como texto anómalo, las excepciones podrían ser las tres primeras tesis, porque en la primera presenta el problema, en la segunda, importantes aportaciones conceptuales de su propio cuño y en la tercera, “Marx y la modernidad”, trata de conceptos que son bastante conocidos. Estas tres primeras tesis son pues, las que pueden ser trabajadas filosóficamente –como ya lo hicimos- y con menos objeciones en el marco de lo institucional académico, el resto, por su parte, se encuentra en esa situación de *carencia*, repetimos, dentro de su densidad y complejidad, y por su encuadre en el sistema de ideas dominantes, aunque en una radical contraposición.

Todas estas dificultades podrían ser remontadas si consideramos que se trata de un texto en transición y que es propio de una época en transición. (cfr., Echeverría, 1997: 9). Todas las formas sociales y culturales parecen haber llegado a su límite o haber sido rebasadas; el mismo esquema civilizatorio parece estar en una fase de reformulación o de su debacle; de este modo, el ensayo puede ser visto como una “propuesta de inteligibilidad para la época de transición que vivimos” (*Ibidem*: 10); la categorías teóricas de “fuerzas productivas” y “capitalismo”, parecían haber tenido aún, fuerza operativa a lo largo del periodo de constitución del ensayo, parecía haber una conexión profunda entre la estructura de la versión capitalista de la modernidad y la crisis que se vivía hacia el fin de siglo (momento de la última publicación de las “15 tesis”), una conexión entre ese conjunto de acontecimientos y cierto conjunto de ideas –un complejo mítico- “que otorgaba dramaticidad y sentido a los comportamientos de la vida cotidiana”; de acuerdo

con esta peculiaridad comunicativa, los ensayos escritos por Echeverría pueden ser vistos como la puesta en operación de aquellas categorías del Grupo Uno de las 15 tesis y poseyendo una densidad que las distingue según su nivel de abstracción; con esto, pasamos a sugerir cómo se puede entender la experiencia cotidiana a partir de los conceptos adelantados del Grupo Uno, ya operando en el Grupo Dos de las “15 tesis” en su calidad de frentes discursivos contra el sistema capitalista.

4.1.2 La experiencia individual y colectiva. Grupo Dos de las “15 tesis sobre modernidad y capitalismo”. Primera parte. Aspectos generales

En primer lugar, cabe decir que respecto de la explicación y comprensión por parte de Echeverría de la modernidad capitalista, no estamos ante una “teoría de la modernidad” (término que en este marco sería necesario abandonar), sino ante un conjunto de ensayos sobre el tema de la problemática del capitalismo; de este conjunto sugerimos la siguiente clasificación que vincula los conceptos centrales con un tipo de experiencia individual y/o colectiva, cuya denominación intenta describirla. La noción de ordenamiento que sugerimos se haya presidida por los conceptos de, en primer lugar, la contradicción del valor, luego, la forma de la reproducción y la reproducción semiótica asociada a un discurso, pero como dijimos, no se trata de una novedad, sino de una clasificación que tiene la intención de probar que la *función* del discurso —en las condiciones de su normativa y de sus principios generales— es plenamente asumida en estas reflexiones que discurren sobre el hecho capitalista y cómo hace la vida insoportable; veremos que el BE de las 15 tesis es “crítico y comunista”, lo que significa que dentro de su densidad y complejidad es “polémico, fragmentario, erróneo, monadológico y aforístico”. (Oliva, 2014).¹²⁵

Veamos si nuestra propuesta de lectura puede tener alguna utilidad.

¹²⁵ *Op., cit.*

Clasificación de los momentos discursivos en el Grupo Dos de las tesis.

El esfuerzo de lo que viene a continuación consiste en presentar los conceptos de BE y, al mismo tiempo, sugerir cómo la contradicción del valor puede inducir un comportamiento discursivo y extra/discursivo; localizar los conceptos centrales que se derivan de la contradicción del valor; conceptualizar cada momento como parte de una crítica integral a la modernidad y conceptualizar el conjunto completo, sugiriendo los límites y tareas pendientes en este conjunto discursivo

En primer lugar, podemos ver que hay una intención *programática* que comprende todo el conjunto del Grupo Dos de las tesis (4 a 15), es el programa general que presenta los temas y problemas que habría de desarrollar BE y que quedan constituidos por los diversos “momentos textuales” o frentes de lucha discursiva.

Por otro lado, una intención *argumentativa* es visible en todo el conjunto y es su carácter antisistémico, anticapitalista, el que de entrada cumple con la autoasignada función del discurso crítico revolucionario, a saber, la *lucha contra el sistema de ideas* de la clase detentora del poder social. En nuestra clasificación sus temas y problemas presentan sus diversos entrecruzamientos, sus diversas fronteras, sus límites y aún, algunas idealizaciones que no puede dejar atrás dentro de su carácter crítico. No expresan una *pureza* como frentes contra el discurso dominante, debido a la índole fragmentaria, al tiempo que totalizadora de la socialidad moderna capitalista. Su relevancia puede consistir, justamente, en el intento de clarificación de un texto bastante difícil, lo cual, explica por qué casi no hay estudios críticos.¹²⁶ Bien, bajo la advertencia de lo provisional de esta clasificación que aquí presentamos, pasemos a verla. Se trata de cinco frentes discursivos cuyos temas/problemas dominantes y que les dan un nombre son, *primero*, el escenario previo a la subsunción material de la reproducción natural, *segundo*, las características

¹²⁶ Otra explicación es que su explícito marxismo no es útil al discurso crítico que pretende cortar de raíz su radical vena anticapitalista.

constitutivas de la modernidad subsumida por el capitalismo; qué se requirió para la concreción de la contradicción del valor; *tercero*, acontecimientos y fenómenos de crisis y transición; *cuarto*, utopía: remisión de la escasez y advenimiento de la libertad y *quinto*, los diversos elementos del complejo mítico moderno. Desde luego, puede presentarse otro ordenamiento, pero quizás, el criterio no sea otro que la propia estructura de dicho discurso y de las tendencias que adelanta. Veamos cómo puede ser intentado de manera breve y suficiente todo esto. Un aspecto que tenemos presente en esta sección es que el discurso en su modalidad de ensayo discurre siempre acotando con precisión el contexto en que ubica y desde el cual comunica un significado, de tal manera, que entre comunicador y receptor se desarrolle un enriquecimiento a partir de las unidades de significación que el primero expone. La exigencia es así, de unos lectores preformados en el rigor de la Teoría Crítica. (Cfr., Oliva, 2013: 53).

Los cinco frentes de lucha *discursiva*

El *primer* frente discursivo trata sobre el *escenario* previo a la subsunción de la forma natural de la reproducción social por la forma capitalista, el conjunto de discursos que al ser subordinados quedan convertidos en elementos para la constitución de su propio discurso legitimador y apologético. En primer lugar, toda la tesis 4 expone los cinco rasgos característicos de la modernidad (humanismo, progresismo, urbanicismo, individualismo y economicismo), todos ellos, objeto de subsunción por parte de la modalidad capitalista, y de los que aprovecha su fuerza y tendencia revolucionarias, pues surgen como ideas y comportamientos en las primeras fases de la modernidad bajo la bandera de la transformación de la tradición, aunque a la postre,

estas fuerza y tendencia son detenidas por la propia subsunción capitalista, mientras mantiene contradictoriamente su vigencia revolucionaria.¹²⁷

Las ideas del *Humanismo* renacentista, (cfr., Echeverría, 1997: 149), entre ellas el individualismo, cuyo escenario previo es el comunitarismo, constituyen el centro de un escenario discursivo e ideológico previo a la apropiación capitalista del mundo, son la premisa histórica para el discurso moderno que, a la postre, tomaría la posición de ser su apologista, hablamos de que esto ocurriría como una consecuencia de los estudios de corte romanticista de fines del siglo XVIII y principios del XIX; como conjunto de ideas y prácticas serían tergiversadas por los intelectuales burgueses, pero sin que podamos saber en este ensayo cómo o dónde, lo que quizás busca BE es retomar de su significado polisémico, que su discurso pone al ser humano como centro único de todo, “*maître et possesseur*”, empero no se trata de la humanidad como tal, sino como veremos, del hombre centro/europeo y del ya erigido como propietario; la totalidad social ha tomado otra forma de fragmentación en su interior, humanismo significa sólo la humanidad de los propietarios o clase dominante (ulteriormente en el texto de Echeverría la humanidad exclusivamente propia de la *blanquitud*), con todos sus derechos de propiedad; por otro lado, una parte de esta totalidad ya se ha convertido en una mercancía y esta, es la principal forma de expresión de la contradicción del valor, el comportamiento discursivo humanista tematiza una única clase de seres humanos, pero en la práctica, resultan divididos en propietarios del capital y propietarios de la fuerza trabajo.

Por su parte, el *Progresismo*, (cfr., *Ib.*: 151), del cual se puede decir, que una de sus fuentes es la crítica kantiana, “el género humano progresa naturalmente”, la misma que indicó sus problemas en su filosofía de la historia, esto es, al progreso técnico debe acompañarlo el

¹²⁷ Esta es justamente una de las partes del mecanismo de subordinación en que se resuelve la pérdida de vigencia de un discurso frente a otro que subsume, desde el nicho mismo de constitución semiótica, todo proceso de reproducción social; lo cual, podría ser parte de la agenda pendiente respecto del discurso crítico de BE.

progreso moral para que no dé al traste con la vida social e individual, si el desarrollo técnico científico se adelanta al desarrollo moral esto es peligroso para el bienestar físico y moral; (cfr., Kant, EaD, AA 08:332. 9-13);¹²⁸ la contradicción del valor presenta avances en cuanto a la cantidad y la cualidad en la forma final *relativa* del proceso productivo –todo tipo de mercancías, entre ellas el Estado/nación con sus propias especificidades; todo esto, por lo menos hasta antes de la degradación productivo/consuntiva que es concomitante a la subsunción *material* capitalista; pero tales avances cuantitativo cualitativos expresan, por otro lado, aspectos no/progresistas, los dos más significativos, dentro del cúmulo de experiencias que hace surgir esa contradicción son, uno, la necesidad de la existencia de fuerza de trabajo desocupada, mercancía relativamente inútil para el propietario de su cuerpo como fuerza laboral vendible y dos, resultado de esto es la negación que sufre una parte del cuerpo social respecto a la posibilidad de acceso a los bienes de consumo, necesarios para el nivel mínimo de subsistencia del estrato físico; la idea de progreso se descubrirá contradictoria en sí misma, pues nunca se alcanza, se posterga *ad infinitum* o el progreso siempre requiere de más progreso; de igual manera, llegará un momento en que será evidente que no puede haber progreso en la modalidad capitalista si no va acompañado de devastación y ruina, tanto del propio cuerpo social, como de la naturaleza.

Sobre el *Urbanicismo*, (cfr., Echeverría, 1997: 152), se trata de uno de los fenómenos más visibles respecto de la gran transformación que significó la subordinación de la vida y experiencia del campo a la ciudad, el lugar del capitalismo por antonomasia; quizás, es parte de la agenda pendiente entre los estudiosos de BE y la Teoría Crítica la investigación de esas primeras modernidades;¹²⁹ BE no abunda en alguna explicación sobre esto, aunque se puede

¹²⁸ Kant, *El fin de todas las cosas*.

¹²⁹ Un texto póstumo de Echeverría que plantea el tema es *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. Pero sería injusto no reconocer el trabajo de W. Benjamin, *Los pasajes de Paris*, que señala parte del itinerario en la línea de investigación indicada.

pensar que sólo lo plantea y que le interesa más el resultado que se presenta ya en la fase de subsunción *real* de la forma natural de la reproducción, ramo en el que no es breve; la contradicción del valor tiene una expresión directa en la contradicción campo/ciudad, o barbarie y caos/orden y civilización; el primero, fuente de recursos para la producción industrial que tiene lugar en la segunda.

Por último, el *Economicismo* (cfr., *Ib.*: 155), se trata, dice Echeverría, de que el ámbito civil –la nación de los propietarios- se monta sobre el ámbito de lo político –la comunidad de la totalidad social; pero faltaría igualmente, la parte histórica, de la cual, puede encontrarse un esbozo en el artículo de Marx-Engels titulado “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista;”¹³⁰ donde se trata del desarrollo de la propiedad feudal y otros temas. Lo que importa es la nación de los propietarios, pues es la forma que el estrato de lo político adquiere debido a la contradicción del valor, surge y se consolida por el poder político que otorga el poder económico; que la clave de la modernidad capitalista sea la economía cierra el círculo de este grupo de sus rasgos centrales.

En este *primer* frente discursivo encontramos, además de toda la tesis 4, los siguientes pasajes: la primera parte de la tesis 6, que trata de “las distintas modernidades”, antecesoras de la capitalista. Para Echeverría las figuras de la modernidad son sus distintas *modalidades* de presencia real, sus actualizaciones de la esencia que lleva implícita, pero que germinaron en forma competitiva antes del dominio capitalista y que, algunas, lo siguen haciendo hoy día, desde luego, en diferentes condiciones de subordinación; son así, otras tantas variaciones de la modernidad, diferentes actualizaciones frente a la presencia dominante del hecho capitalista, el que tiende a incorporarlas bajo su esquema contradictorio. Una de éstas fue, por ejemplo, la modernidad de la Compañía de Jesús, otras, las modernidades barrocas.

¹³⁰ Marx-Engels, 1971(I): 17-20.

También, se puede considerar en este frente discursivo el *presupuesto* de la tesis 7, que trata del “sistema elemental del *ethos* en la modernidad”, el cual, pensamos que es el *ethos* histórico de la forma natural o precapitalista, o sea, el que respondió a sus propias contradicciones históricas, como las desatadas por el sistema de la mercantilización simple; aún queda la duda de si llevando el concepto del *ethos* histórico moderno a un mayor alcance histórico, puede ser útil para comprenderlo o si se introducirían elementos distractores de la intención antisistémica revolucionaria de las 15 tesis; queda pendiente de igual modo, una historia del sistema del *ethos* histórico, por lo pronto, hay esas dos fases, el sistema del *ethos* de la forma natural y el sistema del *ethos* moderno capitalista.¹³¹

Además, la primera parte de la tesis 8, “el occidente europeo”, BE señala que Europa fue constitutivamente protomoderna, así, que estuvo lista para acoger el despliegue del fundamento de la modernidad; durante le Edad Media tres tipos de realidad histórica coincidieron e interactuaron para este “destino”, la construcción del mundo europeo con su tipo civilizatorio, que la riqueza haya sido subordinada a la forma mercantil y “la consolidación católica de la revolución cultural cristiana”, aspectos que conjuntados formaron una fuerte “predisposición a aceptar el reto que venía incluido en un acontecimiento largamente madurado por la historia: la inversión de la relación de fuerzas entre el ser humano y sus condiciones de reproducción.” (Echeverría, 1997: 167).

Había desde antes del inicio capitalista un comportamiento esquizoide en la vida humana y un elemento totalizador civilizatorio: como alma celestial y como cuerpo terrenal, se tenía la conciencia y la identidad de pertenencia a una comunidad eclesial, tanto íntima como colectiva,

¹³¹ Hemos trabajado de modo incipiente este problema en García, 2014: 209-231. “Utilizando la categoría del *ethos* histórico con su todo su auténtico peso como tal para la crítica materialista de la cultura, podemos decir que, la contradicción constitutiva del mundo *esclavista* –esto es, la apropiación absoluta de una parte del cuerpo social- provocó la configuración semiótica de distintas estrategias de interiorización y respuesta ante el *factum* esclavista...”, *Loc., cit.*, p. 213.

capaz de integrar a todos los pueblos en un destino único y una racionalidad común. (Cfr., *Ib.*: 169s). El antecedente de la civilización occidental protomoderna fue indispensable para el desarrollo de la modalidad capitalista y su índole dominante y, a la inversa, sin el capitalismo la modernidad no hubiese podido desplegar su fundamento y sus tendencias en “una modernidad efectiva”. (*Ib.*: 170). Para constituirse como modo de reproducción de la riqueza social el capitalismo necesitó de Europa, pero una vez consolidado se desprendió de esa matriz (cfr., *Ib.*: 170);¹³² Fenómeno ocurrido originalmente en la circulación mercantil, el capitalismo tarda en penetrar hasta lo profundo la estructura del ámbito de la producción/consumo; luego, se ve inyectado de los metales preciosos del Nuevo Mundo, con lo cual, reencausa la manufactura, para finalmente, caer en la cuenta de que la clave de ganancia y acumulación no está en la extracción de metales, “sino en la explotación de la fuerza de trabajo”. (*Ib.*: 171).

También, el *supuesto* de la tesis 9, que es lo que BE denomina “lo político” y que entiende, a diferencia de “la política”, como la capacidad de autodeterminación en cuanto sujeto de la *pólis*, ya en calidad de miembro de una comunidad, ya la forma misma de la comunidad;¹³³ este estrato, que en la vida precapitalista dejaba un margen de acción para la sujetidad queda subsumido bajo la vida civil, que es la del Estado/nación, en una sujeción de tipo totalitaria y parasitaria.

A lo anterior se suma la *condición histórica* de la tesis 10, “la violencia de la modernidad”, que es la violencia de la previa forma natural, la que tiene a su vez una precondition que digamos, cristalizó como estructural, esto es, la interiorización de la escasez sumada a una violencia, condición y producto de la escisión de la comunidad primitiva. El

¹³² Aquí, se halla prefigurado el concepto de *modernidad americana*, ver Echeverría, 2008: 17-49.

¹³³ “Lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma.” La “política” es por su lado, la reducción de este comportamiento a la gestión “pragmática, la que trabaja sólo en el ámbito real de las instituciones sociales.” Echeverría, 2011: 169s).

capitalismo instala otra forma de violencia, lo relevante es que se trata de una tendencia *en aumento* y que ciertamente forma parte estructural del mismo.

Del la misma manera la tesis 11, que trata sobre la escritura de la modernidad como uno de sus centros privilegiados de comunicación; de esta tesis se enmarca en este primer frente discursivo su premisa histórico/textual, que será luego, la fuente de su contenido discursivo sobre la *experiencia*, pues sirven como su nutriente los discursos premodernos y modernos precapitalistas, como es el caso del Humanismo o el del mundo griego como “su gloriosa cuna”; lo relevante es que la modernidad capitalista los trabajará poniéndolos al servicio de su lógica productivista; reformulándolos para nutrir y consolidar su comportamiento técnico científico.

Igualmente la primera parte de la tesis 12, que trata sobre la “premodernidad” y que habla acerca de la zona de los límites de lo moderno que apuntan hacia el pasado, pero que son considerados por una cierta ala crítica como lo deseable por recuperar, respecto de la superación del capitalismo; para BE esto no es factible, principalmente por dos razones, una, por tratarse de una regresión a modalidades (vida tradicional, técnica y socioculturalmente) que precisan del sacrificio de una parte del cuerpo social y dos, porque la técnica ancestral sería incapaz de reconvertir el daño sufrido por la naturaleza; pero ese es otro tema particular y que halla su desarrollo en determinados ensayos; lo relevante es lo diferencial de la experiencia que se muestra en los fenómenos *premodernos* y que pueden ser útiles en la comprensión más completa de la contradicción del valor (Cfr., Echeverría, 1997: 188). No piensa Echeverría en que sea plausible renunciar a los logros de la cultura, sólo que bajo la perspectiva de lo que falta a la modernidad capitalista por completar, la esencia reprimida sobre la abundancia y la libertad, lo que hay que liberar es al progreso de su maridaje con la devastación impuesto por el capital

Enseguida la premisa histórica general de la tesis 13, cuyo tema es la “Modernización propia y la modernización adoptada”, y que es la forma natural de la reproducción, y las figuras de modernidad pre-capitalista.

Por su parte, consideramos que se puede incorporar a este primer frente, la primera parte de la tesis 14, “la modernidad y lo mercantil”, pues el sistema mercantil *simple* es el escenario en el que se desarrollará lo mercantil *capitalista*; acerca de la cuestión relativa a la experiencia surgida a partir de su contradicción destaca que la comprobación empírica de la existencia ocurría no en el templo sino en el mercado (cfr., *Ibidem*: 192), a pesar de que el ámbito de la religión debía responder a esto; Echeverría apunta como un rasgo de la vida medieval que los productores consumían el fruto de su propio trabajo, pero deja un poco en el vacío, quizás por no serle útil aquí, el dominio sobre la clase productiva.

Por último, la tesis 15 es bastante clarificadora al tiempo que compleja, pues si bien trata implícitamente un escenario previo, como lo es la premodernidad rusa y de las regiones que luego conformarían la Unión soviética, toca también los otros frentes discursivos; digamos, que la hipótesis de trabajo entra en tensión no sólo porque se desvanece, sino porque refuerza la comprensión de la historia efectiva, el paso al mundo liberado no fue posible debido a que la “corrección estatalista del funcionamiento capitalista de la economía”, (Echeverría, 1997: 195), fue insuficiente; la figura moderna del comunismo soviético fue su actualización deformada ya que no pudo dejar atrás la lógica de la acumulación de capital y porque su “definición de lo humanidad de lo humano se mantuvo en la idea y práctica de ser sólo fuerza de trabajo”, (cfr., *Ib.*: 196); pero algo muy significativo es que, a pesar de haber usurpado el lugar del comunismo y de la utopía, su erradicación histórica le devolvió su auténtica definición. (Cfr., *Ib.*: 197). La tesis 15 se erige así, como instancia de lucha discursiva no sólo contra el capitalismo y su lógica de construcción de socialidad, sino también, contra la actualización distorsionada del

comunismo, es por esto, que podemos constatar dicha tensión, que dijimos, desvanece al tiempo que refuerza nuestra hipótesis de lectura.

Con todo lo anterior puede verse que este frente discursivo corre a lo largo de 12 tesis debido al tratamiento histórico –que es el que principalmente confirma la hipótesis de lectura y clasificación- de manera, que conforme avancemos en esta aplicación veremos que se enrarece la hipótesis, no por el alejamiento del nivel histórico, sino por su creciente complejidad. Así pues, que todas constituyan un escenario previo confirma su tratamiento histórico; que expresen la contradicción del valor, confirma su tratamiento dialectico; que un supuesto teórico sea la producción de riqueza social, confirma que la praxis social es la relación epistemológica fundante, porque el sujeto social es otro supuesto teórico que se incorpora en esta perspectiva; que la posición sea crítica comunista, confirma el tratamiento a la luz del concepto de autotransformación social radical. Por último, es posible conceptualizar este primer momento o frente discursivo como parte de una crítica integral a la modernidad, desde que la posibilidad de una relación epistemológica está en el concepto de praxis social como praxis fundante de discurso.

Segundo frente discursivo o polémico contra el discurso burgués, cuyo tema predominante trata sobre las características *constitutivas* de la modernidad que resultaron subsumidas por el capitalismo y cuál fue el resultado; esto es, lo necesario para que se pudiera efectuar la concreción de lo contingente, *i. e.*, cuáles son aquellos elementos de la experiencia de los individuos y sus colectividades que, siendo modernos, no se identifican con la forma capitalista, pero que termina por subordinarlos, con lo que adquiere una densidad histórica que impacta, distorsionando y reorientando el *telos* de la forma moderna todavía cercana a la forma natural; con otras palabras, las características decisivas que, de la forma natural de la reproducción en vías de modernización, necesitó la forma capitalista para cristalizar

históricamente. En este frente tenemos en primer sitio, la segunda parte de la Tesis 5, esto es, la modernidad capitalista es ambivalente porque solamente de esa manera puede manifestar, bajo la forma de ambivalencia, la “unidad” de la economía capitalista fundada en la contradicción del valor (cfr., Echeverría, 1997: 158), pero hay una premisa histórica (y también transhistórica), lo moderno produce experiencias ambivalentes debido a que hay la condición consistente en que una contradicción originaria acompaña el proceso mismo de hominización, recordémoslo, la desarmonía entre el sistema de capacidades de trabajo y el sistema de necesidades de consumo, que es inherente al paso de la socialidad simple natural a la socialidad humana; esto es, a la forma natural de la reproducción le es inherente, estructuralmente, esa contradicción o desarmonía que cada figura concreta histórica resuelve específicamente, dando forma al acoplamiento entre esos sistemas; el alcance teórico de más peso es que la experiencia humana es ambivalente.

De manera que lo moderno produce experiencias ambivalentes de una clase particular, es parte del cúmulo de sus respuestas al desafío de la revolución tecnológica, aquí, lo significativo es que el valor de uso tenga que pasar por el proceso de la autovalorización, digamos, que la historia presenta dos caminos (respecto de la producción y el consumo, los relaciona inmediata o mediatamente), aquel que satisface las determinaciones básicas de la reproducción y el que interpone la mediación de la autovalorización de los bienes producidos; desde luego, la segunda elección es contingente, destructiva y parasitaria respecto de la primera. Una experiencia significativa es que el valor de uso ha de pasar por el proceso de la mercantilización simple, pero ya la modernidad secuestrada por el capital presenta en esto un doble valor, *uno*, valor de uso, subsumido por *dos*, el valor valorizado, ambos pasan así, a constituir una contradicción, cuyo origen está en una paradoja, que la respuesta del capitalismo al fundamento de la modernidad – “la conquista de la abundancia, emprendida por la civilización occidental europea- sólo pudo

llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento.” (*Ib.*: 156). Lo cual, encuentra su expresión en la experiencia de los obreros, el doble valor de su fuerza de trabajo, a la que el capitalista trata como mercancía simple, pero que es mercancía generadora de valor; la modalidad capitalista oculta discursivamente esta contradicción haciéndola pasar como un fenómeno de gracia, como ya vimos en el apartado sobre la “Forma natural de la reproducción”; de esta manera, la contradicción del valor provoca el surgimiento de una ambivalencia en la experiencia cotidiana (distinta de la que surge en la modernidad no capitalista o precapitalista), el principio que rige es “(1) a presencia de la modernidad capitalista es ambivalente en sí misma, pero la contradicción que la preside resulta en la destrucción del cuerpo social y de la naturaleza” (Cfr., *Ibidem*: 156).

Veamos las distintas ambivalencias que se imbrican en ese nudo de la sociedad capitalista y que Echeverría presenta en orden deductivo a partir de la subsunción de la forma natural de la reproducción social, pero la cual, es el intento históricamente más radical de interiorizar el fundamento de la modernidad –la llegada de la abundancia- y que sólo pudo concretizarse mediante una organización social que, para mantenerse, ha de negarlo; los diversos tipos de experiencias ambivalentes son: produce en exceso, pero el valor de uso es subordinado a la autovalorización; al hiperdesarrollo de los medios de producción y la capacidad productiva del trabajo es concomitante la creación de un excedente de fuerza de trabajo *desocupada*; la función mediadora del capitalista se basa en esta población excedente, por lo cual, mediatiza una *antiesencia*; instala sistemáticamente la escasez a partir de una siempre renovada productividad abundante; la civilización europea emprende la conquista del mundo prometido por la refundamentación material de la existencia (el uso de la técnica de segundo orden abre la posibilidad de que la experiencia fundante de la vida y la experiencia no sea la escasez –*rareté*-), pero empleando las armas del capitalismo, comportamiento efectivo que es de doble filo, pues su

tipo de mercantilización tiende a la anulación del sujeto social y, por último, todo esto requiere de considerar la fuerza de trabajo, que es fuerza creadora de valor, como mercancía simple. Conjunto de ambivalencias que manifiestan aquella que es propia de lo que da unidad al modo capitalista, que es según Echeverría, “la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute (un sentido ‘social/natural’) [...] y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación (un sentido ‘social-enajenado’)” (*Ib.*: 158).

Ahora bien, el procedimiento de desmontaje teórico marxoecheverriano no sólo hace posible mostrar un concepto de estas experiencias, sino comprender el mecanismo profundo de la ambivalencia; a saber, que “la dinámica profunda que el proceso capitalista de reproducción de la riqueza social aporta al devenir histórico” es orientada por su contradicción inherente: la exclusión de todo elemento que no coincida con su propósito de “autovalorización del valor”. (Cfr., *Ib.*: 161). En este sentido podemos percatarnos de otras contradicciones que no son tan visibles en la experiencia cotidiana, *primero*, debido al nuevo acoplamiento entre fuerza de trabajo y medios de producción surgen nuevos principios y posibilidades, pero son reprimidos debido a su ordenación por el principio de la extracción de plusvalor, lo cual, somete y reduce a sus agentes a los “dispositivos de la valorización del valor”; sin embargo, no puede llevar la contradicción hasta el extremo que más conviene “al polo capitalista”, o sea, exprimirlo totalmente, sino que el sujeto de la producción “entra en estado de resistencia y oposición impidiendo esta desgracia mayúscula.” (cfr., *Ib.*: 159); *segunda*, el consumo, genera igualmente nuevos principios de disfrute, pero en una relación en que sólo puede darse si se sujeta a un principio contrario: las necesidades de la acumulación de capital y la efervescencia de este mismo proceso. (Cfr., *Ib.*: 160). Por lo cual, queda reducido sensiblemente provocando un severo daño a la experiencia cotidiana, que se vuelve de una escasez permanente; *tercera*, que todo lo que se produzca y todo lo que se consuma han de ponerse al servicio del capitalismo, servir de

vehículo a la producción de plusvalor en el primer caso, o servir de soporte a la acumulación de capital, en el segundo. (Cfr., *Idem*). El ciclo completo de la reproducción de la riqueza social queda, por lo tanto, como modo social/natural, subsumido al modo capitalista en una totalización forzada y obligada a verificarse en un solo lugar: el del proceso de reproducción ampliada del capital, con este cúmulo de contradicciones. (Cfr., *Ib.*: 161).

Por su lado, también, la segunda parte de la tesis 6, los “distintos modos de presencia del capitalismo”; así como hay distintas figuras de la modernidad –una de ellas el capitalismo- hay igualmente, distintas figuras de concreción capitalista; Echeverría considera que esta presencia diferencial puede comprenderse desde dos perspectivas temporales, *sincrónica* y *diacrónica*; respecto de la primera, observa que son tres, al menos, las instancias de diversificación de estas actualizaciones, es de suponerse, que estas fuentes en relación con la contradicción capitalista de valorización del valor, son: su *amplitud*, que es la extensión relativa, en la cual, queda intervenida una sociedad por esta contradicción; su *densidad*, que se refiere a la intensidad relativa con que la forma o modo capitalista subsume el proceso de reproducción de la vida y tres, su tipo *diferencial*, que es la ubicación relativa de la economía específica “dentro de la geografía polarizada de la economía mundial”, según su ubicación toman una vigencia *distinta* las leyes de la acumulación del capital. (Cfr., *Ib.*: 161s.).¹³⁴

Respecto de la segunda, la causa de la diversificación parece estar en la situación provocada a lo largo del tiempo por el cambio de predominio de “los dos polos principales de distorsión monopólica de la esfera de la circulación mercantil: la propiedad de los recursos naturales y la propiedad del secreto tecnológico”. (*Ib.*: 162s.). Las experiencias resultantes son determinadas, respecto de la distorsión de las leyes del mercado, en distintas medidas, es lo que

¹³⁴ Otra lógica respecto de los esquemas de reproducción del capital En la periferia del *system-world* el cumplimiento de la ley de equivalencia requiere de su rompimiento. Ver, Arizmendi, 2013: 1:17:40ss).

en los últimos cien años ha dado forma a la modernidad subordinada al capitalismo y a la progresión histórica de la contradicción multidicha; la tendencia histórica, que define el dominio de la economía capitalista, es la que lleva al predominio abrumador de la propiedad de la tecnología sobre la propiedad de la tierra en su papel de sostén del derecho a las ganancias extraordinarias (*Ib.*: 163). El problema en esta tesis parece ser cómo es la composición de la contradicción del valor en las otras modalidades no dominantes y rivales, y cómo se configura el hecho de que, tarde o temprano, sean subyugadas ineluctablemente; cómo ocurre ese proceso aclararía aún más su índole sincrónica y podría dar alguna luz al problema de cómo salir de esta modernidad capitalista. Echeverría dedica la tesis 7 a este problema.

Toda la tesis 7, "El sistema elemental del *ethos* en la modernidad capitalista," revela los rasgos constituyentes esenciales de la experiencia provocada por el *factum* capitalista, revela el diferencial comportamiento ethoico correspondiente a este hecho de la contradicción del valor y lo que provoca; lo que ocurre en un nivel espontáneo es que la vida hay que vivirla, y tanto individuos como colectividades han de interiorizar y responder a ese hecho contradictorio; o de otro modo, constituir un "refugio y un arma defensiva" que se los haga soportable; todo lo que ocurre en la vida bajo el capitalismo cuando se ha instalado en términos de subsunción *real* carece de necesidad histórica, pero dentro de esa densidad contingente el comportamiento ethoico ligado lleva cierto grado de necesidad y se configura en relación, por supuesto, con la contradicción del valor, su aceptación o rechazo como una realidad objetiva que está ahí, cotidianamente haciendo estallar la experiencia; hay así, cuatro figuras ethoicas al respecto, dos la niegan o rechazan y dos la aceptan o afirman; pero ninguna puede escapar a ella y a sus consecuencias. Más adelante, en este capítulo, regresaremos para ver de cerca esta configuración histórica denominada sistema elemental del *ethos*.

Luego la segunda parte de la tesis 8, que trata de “la subsunción de la modernidad por el método capitalista”, lo constitutivo consiste en la subordinación de la forma mercantil simple a la forma de la valorización, de manera, que lo que se precisa es la descripción de sus elementos o aspecto decisivos y, esto puede ser, que la mercantilización no se erige sobre la extracción de plusvalor, ni la acumulación de capital, y que ese proceso simple no ha hecho surgir un sujeto abstracto (el capital), sino podría tratarse del sujeto Dios, pero que no ha reducido a la nada la subjetividad humana, esto es, la posibilidad de que los individuos de la comunidad participen en su configuración como entidad política. Otro conjunto de fenómenos de tipo originario es que la mercancía fuerza de trabajo no circula como mercancía simple, sino como generadora de valor que no se autovaloriza y que se ubica como productora de valor de uso de acuerdo a que la forma de reproducción social es la “natural”. En esta constelación de fenómenos se halla también, que la explotación de la fuerza de trabajo como clave de la ganancia y de la acumulación necesitó de una población acrecentada, la transformación cualitativa revolucionaria de la técnica científica y la aparición de una normatividad propicia; vimos antes que la técnica y, por tanto, la revolución tecnológica contienen una tendencialidad mundializadora que se traslada al modo mismo de reproducción capitalista (tendencia a la subsunción del proceso completo de reproducción); hay además, otras características de la experiencia que se integran en el ámbito psicológico, como son, un comportamiento compulsivo de explotación, ahorro y acumulación.

Luego, se enmarca en este segundo frente discursivo la segunda parte de la tesis 9 “lo político en la modernidad: enajenación”, el valor de la mercancía capitalista en tanto que “sujeto automático” decide la configuración social/política de la comunidad, parece haber una tendencia en la comunidad a dejarse enajenar o a depositar los individuos su subjetividad en un caudillo que asegure su supervivencia inmediata (Cfr., *Ib.*: 173); el fenómeno previo es un *mínimo* de autarquía que es puesta en suspensión por la subsunción, que funge ahora como la esencia del

fenómeno de la enajenación, surge así, una tensión entre politicidad natural y dictadura del capital, tensión entre la autarquía natural y la democracia capitalista; el resultado a la postre es la inmovilización de la subjetividad por el sujeto capital.

También se enmarca en este segundo frente discursivo toda la tesis 10, la violencia de la forma natural –la propiedad institucionalizada de la tierra y el sacrificio de una parte de la comunidad en aras de la divinidad protectora y proveedora-; todo ello sobre una base que en la modernidad resulta innecesaria, la escasez como experiencia fundante de la vida individual y colectiva es reemplazada por una violencia que es estructural al modo capitalista desde que se alimenta de la extracción –robo- del trabajo ajeno, pero disfrazada con un dispositivo que la vuelve aceptable y soportable, mixtificándola; tensión al interior del individuo en su calidad de ciudadano (protegido por el Estado/nación) y de burgués (ficticiamente propietario de la riqueza nacional), substituye la tensión provocada por su pertenencia a dos mundos, espiritual y terrenal.

También se enmarca una parte de la tesis 11, el imperio de la escritura como expresión de un exclusivo nivel de relación con todas las cosas, el cognitivo y tecnocientista, comportamiento reconocido en *¿Qué es la modernidad?*; sólo el conocimiento que sirve a la lógica del capital, o sea, al productivismo, a la explotación y a la acumulación es reconocido como válido. Todo lo cual, viene a reemplazar un nivel de relación que esencialmente pasa por encima de lo escritural, un nivel que radica en la intimidad de los individuos y la comunidad asamblea eclesial, *noli foras ire, in interiori homini habitat veritas* (Agustín de Hipona), es precisamente el indicativo de ese nivel de relación que resulta subsumido por el *logocentrismo* de la modernidad capitalista.

El fragmento de la tesis 14, que habla sobre el sistema mercantil *simple* subsumido por el mercantil capitalista, trata de un tipo de circulación que introduce la distorsión y que instala la contradicción del valor. En suma, constitutiva de la lógica capitalista es su propia praxis social, introduce una perspectiva totalizadora en el discurso, pero distanciada de su práctica; ya que se

incorpora todos los mundos de vida naturales o precapitalistas presenta una variabilidad en lo constitutivo; si, por ejemplo, para la *Dialéctica de la Ilustración*, todo está bajo su control, Echeverría piensa por el contrario, que hay posibilidades de resistencia y rebelión en cada comportamiento cotidiano de reproducción, que es al mismo tiempo, un proceso semiótico cuya composición muestra siempre una serie de aperturas, por las cuales, es posible introducir esa praxis disruptiva.

Un *tercer* frente polémico trata sobre los acontecimientos, fenómenos de crisis y de transición. Quedan enmarcadas en él, la Tesis 5, la ambivalencia de la modernidad capitalista señala que es un proceso que se queda siempre en “trance de ser completado”, lo cual, de llevarse a cabo sería la salida de la experiencia sometida por la contradicción del valor; toda la tesis 6, que no haya una sola figura de modernidad y de modernidad capitalista abre la puerta a otras experiencias y a la esperanza de la salida; una parte de la tesis 9, que trata sobre la falta de una tematización y problematización suficiente del fenómeno de la enajenación y, por ende, de una teoría de la revolución edificada sobre este; la última parte la tesis 10, que trata sobre lo superfluo de la violencia moderno/capitalista desde la perspectiva de la esencia de la modernidad, pero que pone la necesidad histórica de una contraviolencia; por ejemplo, la violencia de la explotación salarial se presenta como respuesta a la falta de calificación laboral, al primitivismo cultural, a un castigo divino o a no se sabe qué; lo que expresa, hacia fases contemporáneas, es el vaciamiento ético del proceso de estructuración social; la primera parte de la tesis 11, que señala la oportunidad de liberación que presentan los nuevos modos de producción semiótico/discursiva de la modernidad, es decir, a partir de la reconstitución radical de las lenguas naturales modernas, que se emplaza en la apertura de la forma natural de la reproducción, lo que arroja nuevas escalas de medida de la codificación/decodificación y la reconstitución del campo instrumental; ya que todos los comportamientos sociales son realidades

semióticas, un *logocentrismo* expresado en la escritura se torna dominante donando sentido a todos ellos, pero a pesar de la preeminencia del dominio capitalista queda un resquicio para lo contradiscursivo; la muy significativa índole *logocéntrica* y *logocrática* de la modernidad es un conjunto fenoménico que antecede la transición a lo capitalista, pero que al sufrir la subordinación carga estructuralmente con la apertura de toda donación de su particular forma productivista y, de hecho, es sobre la que se monta el discurso crítico, no decimos que por sí mismo signifique la salida del capitalismo, sino porque mantiene el factor de resistencia contra él; toda la tesis 12, que expone los límites de la modernidad capitalista y muestra otros caminos de respuesta al desafío de la neotécnica; toda la tesis 13, el encuentro histórico concreto de las diversas modernidades señala la contingencia de la capitalista y que es posible la vía hacia otras modernidades, distintas de esa actualización específica; la última parte de la tesis 14, “la mercantilización subordinada por el capitalismo”, que indica la existencia, como posibilidad, de soltar la vida social de la “mano invisible del mercado”, pues ello se encuentra no sólo en el fundamento, sino en la esencia de toda modernidad, aunque la modernidad capitalista parece haberlas llevado a un callejón sin salida; toda la tesis 15, la historia ha borrado los intentos falseados de actualizar una vida y un mundo no dominados por el sujeto capital, no obstante, el lugar “como tal” sigue ahí.

Los procesos de crisis son igualmente diferenciales, pues de ser cíclicos en el siglo XIX y gran parte del XX, pasan a ser estructuralmente cotidianos en la última parte del XX y lo que va del XXI; para BE estos procesos son indicativos de una característica, lo irracional del método capitalista y de una necesidad, trascender esta modalidad hacia una menos deshumanizada.

Un *cuarto* frente polémico trata sobre la utopía como remisión de la escasez y advenimiento de la libertad. Comprende los siguientes pasajes, el segundo rasgo de la tesis 4, el *progresismo*, críticamente asumido se convertiría en el progreso de la totalidad social, pero debe

ser trabajado como elemento complejo y quizás, desde la perspectiva de la teoría de la *rareté* (Sartre); una parte de la tesis 5, la ambivalencia de lo moderno, que significa que el capitalismo es incompleto, en el sentido de que no culmina con lo que lleva implícito como proyecto de respuesta al fundamento y a la esencia de la modernidad, o sea, la remisión de la escasez y el advenimiento de la libertad; la tesis 6, que plantea que hay distintas figuras de lo moderno, significa en este frente discursivo que la capitalista ni es la única, ni es por ello necesaria; la tesis 9 y la falta de una teoría de la enajenación tomando como su esencia, digamos positiva, la *autarquía*, teoría que llevaría a una teoría de la revolución sin la carga mítica burguesa o del socialismo real; la tesis 11 y el imperio de la escritura, que contiene la potencia o posibilidad de un discurso crítico que prefigura la abundancia y la emancipación desde la positividad del discurso burgués, el cual, contiene un sistema de signos que fetichiza la escasez absoluta y la anulación de la subjetividad; la tesis 12, que distingue y aclara las fronteras de la respuesta capitalista al desafío de la neotécnica y, con ello, vislumbra la salida de ésta; por último, toda la tesis 15, la historia echó de su dimensión al socialismo real, a sus protagonistas y a sus políticas, todo eso, teatralización de una ficción que, en el fondo, era una variante de la modernidad capitalista, ya que seguía la lógica de extracción de plusvalor y acumulación de capital, sólo que bajo *otra* fetichización; se trató de una ocupación defectuosa del lugar histórico del socialismo; ese “lugar” es el de la concreción de la revolución comunista que, como discurso sobre la vida social/histórica, no da la última palabra a los hechos, sino que subraya lo posible, la negación determinada de lo real positivo.

Este frente se conecta con el problema/tema del grupo D de las *TsF* y podría contribuir a despejarlo, a saber, el discurso sobre las vías para la autotransformación de las sociedades capitalistas en sociedades comunistas, una modalidad de autoreproducción social y, en el fondo,

de civilización que no lleve implícita la destrucción/aniquilación de una parte del cuerpo social y de la naturaleza.

Un *quinto* y último frente puede ser denominado complejo mítico de la modernidad capitalista, el cual, trabaja hipostasiando a partir de la lógica de la reproducción que se asienta sobre la autovalorización del valor; comprende la segunda parte de la tesis 9, el proceso de la enajenación precisa de fetichizarla debido a su necesidad de ocultar su mecanismo de sujeción; la tesis 10, que trata sobre la instalación de un esquema que disfraza y oculta la violencia estructural de la respuesta capitalista, tornándola soportable, vivible o inexistente; por último, la tesis 11, que resignifica el *logocentrismo* y la *logocracia* a favor del *telos* de la extracción de plusvalor y la acumulación de capital, sesgando su discurso, ocultando lo que le conviene a ese propósito y dejando en la oscuridad lo que puede resultarle no favorable.

Este frente resulta muy significativo respecto de la función del discurso revolucionario, ya que ataca más sólidamente el sistema de ideas producidas/consumidas que sostienen y recrean el mundo del capital; cosa que se halla en tensión con el frente *más* significativo de lucha, pues es en el nivel extradiscursivo donde debe ocurrir, no obstante, lo acompaña y le prepara el terreno, y es especialmente escabroso y difícil, pues ha de luchar contra un sistema arraigado de significaciones.

En conclusión, cada tesis es un campo que subsume o estructura ensayos en torno a un tema/problema, no falta ninguno, pues trata la cultura, la revolución, la modernidad americana y la blanquitud, los que hemos abordado explícita e implícitamente. Pudimos constatar nuestra hipótesis principal, todo el ensayo “Modernidad y capitalismo. 15 tesis” queda enmarcado en el aparato crítico multidicho, de modo, que nuestra lectura no coloca artificiosamente sobre él su significado marxiano. Bien, una vez tratado este importante tema sobre la comprensión y explicación de la experiencia cotidiana de los individuos, pasamos a la siguiente sección, cuyo

tema es, quizás, el más original, novedoso y trabajado por los legatarios de Echeverría; pero cabe advertir, que si nuestra hipótesis continúa siendo cierta, habrá que valorar estos trabajos sobre el ethos histórico de la modernidad desde lo que venimos planteando, a saber, que la constitución del discurso marxecheverriano tiene unos específicos orden normativo, función y principios teóricos que lo rigen en toda su longitud, forma y contenido.

4.2 Segunda Parte. El ethos histórico de la modernidad capitalista

La teoría del ethos histórico de la modernidad capitalista es la aportación más original de Echeverría al discurso crítico y se deriva directamente de su tratamiento del concepto de la contradicción del valor; Echeverría comienza exponiendo su programa de investigación sobre los modos en que la contradicción, como fenómeno, esto es, el hecho capitalista, se expresa en la experiencia cotidiana de individuos y colectividades, el cual, queda asentado en la tesis 7 de las “15 tesis” sobre modernidad y capitalismo; justo esta tesis expresa también, que la investigación va a ser ligada con el campo de la cultura, ya que la investigación en la experiencia cotidiana sobre los efectos de la contradicción del valor tiene que ver no sólo con el campo de la forma natural y el compromiso con un proyecto de humanidad libre, como lo señaló antes, sino en el caso de la modernidad secuestrada por el capitalismo se tratará de “seguir paso a paso (en la experiencia cotidiana), el modo en que la transnaturalización entrega su nivel elemental de concreción a la ‘forma natural’ (subordinada por la forma capitalista, para) examinar lo que acontece con la producción/consumo, tanto práctica como semiótica” cuando su realización está comprometida con ese proyecto peculiar de humanidad que ejerce ese sistema capitalista. (Cfr., Echeverría, 1984: 24s.).

Echeverría presenta primero, el sistema general del comportamiento que resulta de la incidencia de la contradicción, ulteriormente, presentará uno de sus elementos más significativos,

como lo es concepto de barroquismo, el cual, explicaría la modernización y los procesos de mestizaje en las diversas colonias en el mundo, pero al mismo tiempo, ahondará en el resto de las formas de comportamiento ; el *ethos moderno* es para BE un tipo de comportamiento que resulta de asumir aquella contradicción, de interiorizarla y de responder a ella de una forma espontánea; veremos que sólo puede haber dos respuestas, su negación y su afirmación, aunque en estas caben cuatro posibilidades, las que como categorías son presentadas en una cierta “pureza”, que en la vida cotidiana es inexistente; pero ya que la vida resulta ser del todo insoportable ante dicha contradicción, aún para el ethos que la niega y vive de su utilización, ethos es el arma y refugio ante ella, en tanto que es destructiva de la forma natural de la reproducción dirigida a la producción y consumo de valores de uso.

La relevancia de este conjunto temático se halla no sólo en que es la aportación más novedosa de Echeverría, sino en que es muy usada por los discursos de la filosofía de la liberación, posmodernista y decolonial, que son precisamente los que pretenden sesgarle la vena marxista; el concepto de barroco, como veremos en seguida, proviene de un discurso que tiene un pie en el campo de positivo y otro en el crítico, y que ha gustado por su corte que ajusta muy bien en el campo de la filosofía de la cultura; es entonces, el ámbito adecuado para mostrar que, tanto la teoría del ethos histórico de la modernidad, como el complejo concepto de barroquismo se ajustan, por su parte, al discurso crítico de Marx practicado por Echeverría. En lo que viene a continuación nos ocuparemos de 1) reconstruir el concepto y la teoría del ethos histórico de la modernidad, 2) señalar los aspectos más relevantes de la discusión que le sirve como emplazamiento para su propia construcción y, por último, 3) comentaremos sus alcances y límites; como siempre, reservamos este punto para el último capítulo.

4.2.1 Reconstrucción de la teoría del ethos histórico de la modernidad capitalista.

Primera fase. El sistema elemental del *ethos* moderno en la tesis 7 de “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”

Podemos ver que hay dos fases textuales en la constitución de la teoría del ethos histórico de BE, la *primera*, en el ensayo “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, (Echeverría, 1997: 133-197), en el que la tesis 7 presenta la teoría general del ethos de la modernidad, su sistema cuádruple (*Ib.*: 163-167); su característica más significativa, en términos de su reconstrucción conceptual, es que carece totalmente de referencias a textos y autores, lo que tendrá un remedio suficiente en la segunda fase textual que presenta en el libro *La modernidad de lo barroco*, (Echeverría, 2000). En el ensayo referido escribe BE, el *hecho capitalista*, que resume un conflicto permanente entre dos dinámicas, la forma social/natural de la existencia y la reproducción de la riqueza bajo el régimen de la valorización del valor, se presenta como una forma objetiva del mundo moderno y que necesariamente debe ser asumido en términos prácticos por todos los que vivimos en él; por lo cual, asumir este hecho, impuesto en la vida cotidiana, conlleva desarrollar un comportamiento espontáneo que busca integrarlo y hacerlo “inmediatamente aceptable como la base de una armonía” que “proporciona seguridad” y al que BE denomina *ethos*. (Cfr., Echeverría, 1997: 163s.). Cuatro “parecen ser las formas puras o *ethé* elementales” que sirven de base en la construcción de “las distintas *espontaneidades complejas* que los seres humanos le reconocen en su experiencia cotidiana al mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista.” (*Ib.*: 164).

La *primera* expresión de la naturalización del hecho capitalista es un comportamiento que consiste en una actitud que se identifica, en forma “afirmativa y militante”, con el *telos* propio del régimen de “la acumulación del capital”, pero pretendiendo “que representa fielmente” los intereses del proceso social natural de la reproducción, ocurre que realmente “los reprime y

deforma”, ya que se pone al servicio de la potenciación de ese régimen; dentro de su índole espontánea, no distingue la complejidad del proceso de la valorización del valor en su conjunción con un cierto desarrollo de las fuerzas productivas, sólo ve un proceso unívoco y no, dos dinámicas contradictorias coincidentes, con lo cual, pretende que ha “borrado la contradicción”; denomina *realista* a este *ethos* elemental debido a que afirma “la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o ‘realmente existente’, [...] (y) la *imposibilidad* de un mundo alternativo.” (*Ib.*: 164).

La *segunda* forma de naturalización del *factum* capitalista, “tan militante como la primera”, identifica también, en una sola lógica unitaria la valorización del valor y el desarrollo de las fuerzas productivas, pero pretende ser una afirmación del valor de uso y esta es su manera de naturalizar la autovalorización, *i. e.*, haciéndola pasar por reductible a la forma natural, no la borra, sino que la niega; el conjunto de este proceso no sería otra cosa que una de las figuras del *espíritu* en su modalidad de “espíritu de empresa” transitando por la aventura permanente que es la historia. Incluso aceptando la perversidad del mundo capitalista, considera que no deja de ser “un momento del milagro que es en sí misma la Creación;” este comportamiento, “que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario”, se puede denominar *ethos romántico*. (*Ib.*: 164s.).

Un *tercer* comportamiento que naturaliza el *factum* capitalista consiste en asumirlo “como una necesidad trascendente”, ubicado más allá del “margen de acción” propiamente humano; considera que es, no obstante, un hecho ambivalente; por un lado, una bendición, “fruto de una armonía” y, por otro, una maldición, “fruto de un conflicto”; la subsunción –de lo natural por lo capitalista- es asumida “como un hecho metafísico” y, por tanto, un destino sellado, “cuya clausura justamente abre la posibilidad de un mundo a la medida de la condición humana”. Para este *ethos* toda actitud y acción de rechazo o aceptación, respecto de lo establecido, es “inútil y

superflua”, sólo queda reconocer estoicamente “sus límites” y por todo esto es que se puede denominar *ethos clásico*. (*Ib.*: 165).

Una última forma y que completa el “cuádruple sistema elemental del ethos de la modernidad capitalista” es el que Echeverría denomina *ethos barroco*; constituido como comportamiento que simultáneamente se sujeta y transgrede la normatividad del régimen de reproducción, busca revitalizar la situación de ruina en que ha convertido el mundo de los valores de uso; igual que el arte barroco, es “una aceptación de la vida hasta en la muerte”; se trata de una estrategia que busca afirmar la forma natural a partir de la experiencia de su destrucción, con lo cual, “pretende” que convierte “lo malo en bueno” y que se puede reconstruir lo concreto partiendo de la devastación que ha dejado la acción destructiva del capital; esta estrategia consiste en una *escenificación* que haría posible “reinventar (las) cualidades (naturales o de los valores de uso) en un planteamiento de segundo orden (no subsumido por el capital)” y que podría insuflar soterradamente un aliento al ruinoso mundo de los valores de uso. (*Ib.*: 165s.).

Continúa BE, como se trata de un “sistema elemental” cada uno de sus elementos no se da de forma pura, sino en diferenciales mezclas, según las circunstancias específicas o figuras particulares del capitalismo; cada uno tiene su propia historicidad, no obstante, alguno de los cuatro puede “jugar un papel dominante” y así, organizar una combinación que obliga a los otros “a traducirse a él para hacerse manifiestos”, y es entonces, que se puede hablar de una modernidad clásica, realista, romántica o barroca; de este modo, cada una encuentra una dimensión preferente y expande su influencia, tal es el caso de la barroca, que infunde una especial vitalidad “después de cada oleada destructiva proveniente del capitalismo” o la romántica, que pretende sujetar el proceso económico mediante la ley del estado; esta diferencialidad ethoica es la razón, por otro lado, señala BE, de la repartición del mundo que

hacen los centros de dominación, “en un complicado juego de afinidades y repugnancias”; o de que, “por arriesgar un ejemplo”, lo romántico sea más aceptado en el noroccidente realista o de que para lo barroco del sur, “sea más (aceptado) lo ‘realista’ que lo ‘clásico’” (*Ib.*: 166s.).

Podemos decir que cada uno de los *ethé* es una respuesta *espontánea*, porque no es producto de la reflexión y *compleja* al mismo tiempo, porque como comportamiento resulta de asumir un conflicto, cuya especificidad moderno capitalista es la complejidad; hablamos del proceso consistente en el conjunto de hechos desatados primero, por la revolución tecnológica y, a la postre, por la subsunción de lo natural bajo el sistema de la autovalorización.

Hasta aquí, algunos de los problemas que podemos indicar son, que la *espontaneidad* de la vida cotidiana, propia de los *ethé*, se coloca en tensión contra la *premeditación* de la Teoría crítica, la cual, es también, un comportamiento desarrollado a partir de la experiencia de la contradicción del valor, sólo que mediado por la reflexión. La Teoría crítica no acepta el sistema de vida impuesto por el hecho capitalista, para decirlo mejor, el conjunto de hechos que se constituyen en el proceso de la contradicción del valor, de la autovalorización, de la constitución del sujeto capital;¹³⁵ no considera que ese sistema proporcione seguridad en lo que respecta a una vida no/dañada. Lo relevante es que el sistema de vida no sólo produce comportamientos espontáneos o ethoicos, sino reflexivos o críticos en sus márgenes y así, cabe preguntar, qué serían estos, respecto de lo ethoico.

La teoría del ethos parece ser la respuesta de Echeverría al problema de ¿cómo se está constituyendo la experiencia, cuáles mundos de vida posibilita desde el reconocimiento del hecho capitalista (los *facta*, la constelación de hechos) a lo largo de la modernidad? Un problema

¹³⁵ Aunque los hechos y las cosas de la modernidad son a un tiempo fascinantes e insoportables, manifiestan el hecho fundamental contradictorio. (Cfr., Echeverría, 2000: 148).

que dejaremos para el capítulo final es que, al parecer, faltaría la investigación sociológica que sustente esta perspectiva de comportamientos empíricos.

Por último, hasta aquí la principal dificultad es el reconocimiento de la fuente conceptual (autores y textos), con los cuales discutió BE para la constitución de esta intervención, pero ya vimos este problema antes cuando tratamos del ensayo las “15 tesis”, ahora, podemos añadir que, es porque esta Tesis 7 trata de la presentación de un programa particular de trabajo, el cual, tendrá un cumplimiento relevante en el libro *La modernidad de lo barroco*, donde son explícitas ambas.

Segunda Fase. El sistema elemental del *ethos* en *La modernidad de lo barroco*¹³⁶

Se trata de la segunda fase textual en la constitución de la teoría del *ethos* histórico de la modernidad capitalista o el sistema elemental de los *ethé*; para evitar inútiles repeticiones, sólo veremos lo nuevo del sistema *ethoico* que no aparece en la tesis 7 de las “15 tesis”. La investigación del sistema elemental de los *ethé* lleva ahora a BE a fijar la atención en el *ethos* barroco, porque su relevancia radica en que demostrarlo probaría la relativa falsedad de un *ethos* protestante como único comportamiento existente asociado al capitalismo histórico; no obstante, quizás, faltó a BE equilibrar este peso aparentemente excesivo con una investigación de los otros tres *ethé*, pero como sabemos, su muerte prematura lo impidió. El sistema de los *ethé* no sólo refutaría el punto de vista de Max Weber, sino que la categoría de *ethos* histórico vendría a poner algún remedio a los desvíos teóricos erigidos sobre la categoría de “nación”, central en la historia de la cultura. La exposición de la teoría del *ethos* histórico se caracteriza en este libro porque presenta de modo suficiente el contexto –las teorías y conceptos- en el que se ubica y contra los que se constituye polémicamente. Veamos esto.

¹³⁶ Echeverría, 2000.

Barroco es una categoría que Echeverría utiliza para investigar “un conjunto de fenómenos de la cultura”, que se producen en torno a un cierto *comportamiento* particular e identificable, para de ahí, extender su investigación a otro conjunto conformado por la historia de la economía y la historia de la cultura. (Echeverría, 2000: 11). Esta investigación constituye una respuesta a la renovación de las discusiones sobre la cultura en el marco de la caída del socialismo “real”, Echeverría la lleva a cabo siguiendo la normatividad crítica que dejó asentada, por lo cual, retoma el campo de los estudios culturales en ese marco.¹³⁷ BE trabaja en una línea que consiste en tomar la categoría de *barroco* en el significado ya constituido fuera de los límites del campo estético en que surgió, de ese manera, le parece que puede indicar el concepto de una “totalización cultural específicamente moderna”, (*Ib.*: 11) y en esta configuración es que discute con diversos autores. Este punto es importante porque señala una categoría epistemológica tratada en los Grupos Uno y Dos de las *TsF*, la cultura tomada como elemento de *totalización* indica todos los hechos de la existencia humana que se organizan en torno a un principio que les otorga esa índole y, que es el *modo* que cada sociedad elige para su reproducción, digamos, que hay un hecho originario, fundante, estructural, que se cierne sobre la existencia cada día y que se actualiza o concretiza en cada época de forma particular; lo que en el caso de la sociedades capitalistas es la extracción de plusvalor y la acumulación de capital, lo que se traduce en la experiencia de la vida cotidiana como la contradicción del valor resumida –sintetizada– en el objeto práctico o producto social útil.

La categoría de barroco le sirve a BE para ensayar una “descripción *crítica* de la modernidad.” (*Ib.*: 12). Piensa que con ella puede ser posible reconocer ciertas estructuraciones culturales y económicas específicas en los diversos aspectos de la vida moderna, a los que se

¹³⁷ Decimos que los retoma, pues como advertimos *supra*, trabajó en la filosofía de la cultura desde sus años en Berlín.

puede denominar “barrocas”. (Cfr., *Idem*). Lo que traduce a las preguntas de, “¿(e)n qué estrato o momento de la constitución del mundo moderno se muestra de manera más radical y adecuada una copertenencia esencial entre su modernidad y el barroquismo? ¿En qué sentido puede hablarse [...] del carácter necesariamente moderno de lo barroco y [...] de la necesidad de un barroquismo en la constitución de la modernidad?” (*Idem*). De manera que se torna evidente su intención crítica, la copertenencia esencial es entre barroco y modernidad y no, entre ethos protestante (“realista” en la denominación de BE) y capitalismo.

Y ya que uno de sus propósitos es “la ampliación de la crítica de la economía política elaborada por K. Marx hacia una teoría crítica del *conjunto* de la vida moderna”, sugiere un concepto en relación con la necesidad que tiene este discurso “de pensar coherentemente” la convergencia entre la historia económica y la historia cultural, este “concepto mediador es el de *ethos* histórico.” (*Idem*). Podemos entonces, reconocer con todo lo dicho, que la normatividad del discurso crítico marxoecheverriano planteado en la primera sección de esta tesis sigue vigente en esta fase de su intervención.

En este libro la descripción de la estrategia que, en el mundo de la vida cotidiana hemos de enfrentar los individuos y las colectividades, sigue siendo que se ha de asumir un cierto comportamiento frente a “la contradicción específica de la existencia social en una época determinada” y que su concepto es el *ethos histórico* de la modernidad, el cual, se despliega diferencialmente, lo que significa asimismo, el despliegue de otras “tantas perspectivas de realización de la vida *cultural*, otros tantos principios de particularización de la cultura moderna”.¹³⁸ Y uno de estos es justamente, el que ha denominado antes, el *ethos barroco*, que consiste en un “paradigma formal específico.” (*Ib.*: 12s.).

¹³⁸ Con lo cual, queda aclarado que el discurso de la crítica de la economía política no es unilateral, sino que conlleva la sobredeterminación que Foucault se negó a verle.

Buscando definir y contrastar el sentido de temporalidad de la experiencia barroca, “principio de estructuración de esta experiencia específica del tiempo cotidiano”, (cfr., *Ib.*: 13), pone Echeverría su atención en la investigación de los diversos significados de *temporalidad* que acompañan a la modernidad y a sus variantes. Habrá ganado algo si logra aclarar qué es el tiempo para el barroco y cuáles son sus diferencias con el tiempo de los otros *ethé*. De entrada, es la escenificación de una temporalidad en ruinas. Igualmente, el libro contiene una discusión de la actualidad de lo barroco en contraste con la actualidad de lo posmoderno, pero decimos, ¿cómo se puede, hoy (2017), seguir sosteniendo esto, ante la caída del pensamiento débil? (Cfr. Echeverría, 2000: 13). Lo relevante es que la concepción de BE se constituye también, en discusión con Lyotard.¹³⁹

Un rasgo de la experiencia en lo moderno, que le sirve a BE para el comienzo de su crítica y la defensa de propia tesis, es que se trataría de un estado y actitud de *vacilación* que presenta frente a sus propias crisis, Severo Sarduy es en este caso el interlocutor, le responde BE,¹⁴⁰ que los individuos vacilan y el discurso se encuentra en estado de vacilación porque “es el mismo mundo de la modernidad el que vacila”, esto es, ya que la experiencia del progreso significa la anulación del tiempo, esta experiencia es innegablemente de inestabilidad, pues arranca de la fundación del territorio como anulación del espacio, del empleo de la técnica como anulación del azar, de la colocación de la naturaleza para el hombre como reemplazo de lo Otro – lo extrahumano- en fin, de la práctica de la afirmación como destrucción de lo que niega (cfr., *Ib.*: 14); por otro lado, ante la emergencia del barroco como práctica posmoderna, (Buci-

¹³⁹ Cfr., Lyotard, 1979. Citado por BE.

¹⁴⁰ Cfr., Sarduy, 1987: 48. Para Sarduy unos años antes, el nuevo barroco es “[...] reflejo necesariamente pulverizado de un saber que sabe que ya no está apaciblemente cerrado sobre sí mismo. Arte de destronamiento y de la discusión.” Sarduy, 1972: 183, en Fernández M., 1972; citado por Arriarán, 2010: 9.

Glucksmann, se refiere a un paradigma barroco posmoderno que se “reivindica y abre lugar”¹⁴¹, pregunta BE, ¿qué posibilidades ofrece este neobarroco, *i. e.*, qué tipo de modernidad alternativa trae consigo el neobarroquismo contemporáneo, ese que “gusta (de) y reflexiona sobre lo inestable, lo multidimensional, lo mutante”?,¹⁴² un tipo de comportamiento “cuya presencia fue reconocida en la periferia americana” y que había sido tratado por Lezama Lima.¹⁴³ Por otro lado, la presencia de una necesidad que plantea la disyunción entre la continuidad y la discontinuidad (tratada a su vez por G. Deleuze),¹⁴⁴ habla de la radicalidad del neobarroco, pero ¿cuáles son los alcances reales de su “propuesta” considerados a partir “de su inserción histórica en la configuración del mundo de vida capitalista?” (cfr., Echeverría, 2000: 15); o sea, ¿cuál es su actualidad, puede constituirse en una “propuesta política alternativa al proyecto civilizatorio que predomina?”; no es así, dice, BE, pero la actualidad de lo barroco está en que evidencia la profunda crisis de la modernidad capitalista, en que pone a la vista “la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa”, (*Ib.*: 15); de ahí, la relevancia del ethos barroco que se resiste a participar y a consentir en la aniquilación del mundo de la vida, de los valores de uso, su propuesta “no es, sin embargo, *revolucionaria* por sí misma” (cfr., *Ib.*: 16),¹⁴⁵ su apuesta es por “el ‘más allá’ imaginario de un *hic et nunc* insoportable transfigurado por su teatralización.” El comportamiento o estrategia barroca hoy, escribió Severo Sarduy y BE de alguna manera lo suscribe, (en consonancia con la función del discurso crítico comunista), “significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la

¹⁴¹ Cfr., Buci- Glucksmann, 1984: 189. Cit., por BE.

¹⁴² Cfr., Calabresse, 1989: 24.

¹⁴³ Lezama, 1957: 44. Cit., por BE.

¹⁴⁴ Deleuze, 1988: 38ss. Cit., por BE.

¹⁴⁵ La razón de esto es quizás, el origen positivo del concepto, su uso crítico requeriría su completa reformulación debido a que por otro lado, se trata de una respuesta espontánea.

sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación.” (*Ib.*: 16).¹⁴⁶ Y es justo en lo que consiste su trabajo, indagar en el espacio de creación semiótica, siguiendo el procedimiento de la crítica marxiana, no obstante su limitación como concepto crítico.

Echeverría hace una relevante presentación del problema del *ethos* barroco, primera impronta que surge como un contra comportamiento del capitalismo, a partir de una exploración del fenómeno que denomina “codigofagia”, al que considera central en la constitución del sistema capitalista en tierras americanas. Vimos antes, que para este filósofo reproducir es significar, que el surgimiento de un nuevo sistema de reproducción social es también, la constitución de un nuevo orden semiótico; en el caso de la colonización de América, la constitución de un nuevo sistema de signos a partir de una nueva subcodificación, se trató de un proceso, en el cual, un código –el colonizador- consume al otro –el colonizado. Pero también, se trató de que los colonizados se vieron obligados a armar una estrategia de comportamiento para sobrevivir a los hechos de la colonización, tal estrategia o *ethos* fue el *barroco*, una manera de contestar las demandas del conquistador al que no se le puede directamente decir “no”, sino sólo de un modo entreverado que se escucha como un “sí”; entonces, se pone en juego una *lengua puente*, mendaz para ambos lados, “una lengua tejida de coincidencias improvisadas a partir de la condena al malentendido.” (Echeverría, 2000: 22). Y es justamente este un comportamiento barroco, estrategia de supervivencia ante un conflicto que presenta la vida cotidiana y que resulta en un eje estructurador de la vida social/ cultural.

Por otro lado, para Echeverría el libro de ensayos compilado por Rosario Villari *El hombre barroco*, prueba que “[...] el concepto de barroco ha salido de la historia del arte y la literatura en particular y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en

¹⁴⁶ Sarduy, 1974: 99. Cit., por BE.

general.” (*Ib.*: 32).¹⁴⁷ De manera que barroco es el comportamiento durante el proceso del mestizaje en la América colonizada, BE señala que “(d)eterminados fenómenos culturales [...] de los siglos XVII y XVIII [...] se han ido ordenando [...] y reclaman ser comprendidos a partir de una singularidad y una autonomía del conjunto de todos ellos como resultado de una totalización histórica capaz de constituir ella sola una época en sí misma.” (*Ib.*: 32); fenómenos que identifica con lo barroco, estrategia que vendría a ser el núcleo de esta totalización.

BE reconoce que faltaría un área en su trabajo, pues el conjunto de ensayos sobre el ethos barroco son “más reflexivo(s) que descriptivo(s)” (*Ib.*: 33). Pero lo que le interesa es “proponer un mirador”, al que denomina *ethos histórico* y en cuyo ámbito cree poder distinguir claramente un ethos barroco; una necesidad justifica esta perspectiva, esto es, la construcción del concepto de una época barroca en conexión con el hecho de que el discurso *crítico* discute la caducidad del presente moderno. (Cfr., *Ib.*: 33).¹⁴⁸

La preocupación por lo barroco no va por el lado del discurso estético de la filosofía de la cultura positivista o burguesa o la que fragmenta la dimensión cultural de la vida social, por el contrario, se emplaza en que vivimos una crisis civilizatoria. Se ha hecho parte de un imaginario que civilización es igual a moderno y, por otro lado, hay el reconocimiento de vivimos dicha crisis civilizatoria y que es la crisis del proyecto moderno de vida, “el proyecto capitalista en su versión puritana y noroccidental”, pero que se ha vuelto adaptable a casi cualquier circunstancia y con “una efectividad histórica aparentemente incuestionable”; la crisis de la civilización viene desde la segunda mitad del siglo XIX, debido a que no puede desarrollarse “sin volverse en contra de su propio fundamento” y porque al empeñarse en eludir ese destino lo que consigue es “su propia exacerbación”; “época de genocidios y ecocidios inauditos es el siglo XX”, pero aún

¹⁴⁷ *Apud*, Villari, 1993.

¹⁴⁸ Hecho discursivo que conecta con el Grupo D de las *TsF*.

así, mantenía una aparente alternativa, la existencia del socialismo luego denominado “real”, sin embargo, su derrumbe trajo consigo su verdad, sólo había sido un capitalismo de estado, “caricatura cruel del capitalismo liberal”; entonces, se pregunta Echeverría ¿es posible una alternativa real al proyecto civilizatorio del capitalismo? Aunque “siendo débiles los indicios”, no podemos darnos el lujo de pasarlos por alto, pues lo que se espera, si es que ese proyecto ha de realizarse hasta sus límites, es un escenario apocalíptico. En medio de este panorama “dos hechos son innegables, el dominio de la modernidad establecida no es absoluto, ni uniforme y tampoco una realidad monolítica” (*Ib.*: 35).

La consistencia social y la vigencia histórica de un ethos barroco podrían llevar entonces, al reconocimiento de que su importancia en este escenario radica en que puede afirmar que es posible imaginar como posible y realizable un mundo diferente, no basado en lo mismo que la civilización capitalista. Si hay un ethos barroco esto refuta la autoafirmación excluyente del capitalismo presentada por Max Weber (Cfr., *Ib.*: 36). Con otras palabras, desde una perspectiva crítica global sobre la civilización contemporánea resulta teóricamente insatisfactoria la “convicción” producida a partir de la concepción de Weber, acerca de que la *ética* protestante es la única y mejor manera de poner un orden al desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad humana. (Cfr., *Ib.*: 36). Hasta aquí, la conclusión salta a la vista, no hay un único comportamiento como interiorización y respuesta al hecho capitalista.

Reconstrucción general del concepto de ethos histórico

Los conjuntos conceptuales de los que arranca Echeverría para la constitución del suyo, el ethos histórico son, *primero*, la ética protestante es concomitante al tipo de vida capitalista y la ética católica tiende a permanecer en el artesanado, “una ojeada a las estadísticas demuestra el carácter preponderantemente *protestante* del empresariado, de los capitalistas y de los niveles superiores

y calificados de las empresas modernas” (Weber, 2004: 43s.); hay una “relación de causalidad” en esta “preferencia (protestante) por la profesión (técnica) y el posterior destino profesional (la empresa capitalista)” y se debe al tipo de mentalidad adquirida durante “la educación generada en una cierta atmósfera religiosa familiar y de la localidad” (*Ib.*: 48). La educación protestante sería preferentemente técnica y la católica, preferentemente humanista.

Es relevante señalar que Weber está aportando pruebas de tipo sociológico, a las que BE opondrá refutaciones tanto “reflexivas” como históricas, sobre todo en su intervención respecto de las colonias americanas y su historia durante los siglos XVI, XVII y XVIII; por otro lado, volviendo al libro de Weber abunda en estas consideraciones que relaciona con un tipo de *esencialidad* del ethos protestante y la empresa capitalista, pues su intención es ligarlos sólidamente y en las que no nos detendremos más; la idea de BE es que el capitalismo está, por su parte, ligado esencialmente con otros tipos de comportamiento, tanto o más significativos que un ethos protestante/capitalista, como es el caso de un ethos barroco y es lo que tratará de probar con su exposición del sistema del cuádruple ethos, esto es, un sistema histórico propio de la modernidad capitalista.

Segundo conjunto conceptual es la subsunción de la forma natural de la reproducción social y la contradicción del valor; para las referencias de estos dos conjuntos conceptuales, que son también emplazamientos teóricos para el sistema del ethos histórico, tanto de la obra de Marx como de las que señala el propio BE, remitimos a las secciones ubicadas *supra* en esta tesis “La subsunción totalitaria” y “La contradicción valor/valor de uso”, en donde son puntualmente indicadas. El papel que juegan ambos conjuntos es que definen el hecho *-factum-* capitalista, o *facta*, conjunto o constelación de hechos alrededor de la contradicción del valor, que es central y estructurante de las relaciones sociales, digamos, que es precisamente la especificidad de la modernidad capitalista manifestada en la experiencia cotidiana en el objeto *práctico* o social; el

hecho capitalista juega el papel de ser el motivo central de constitución de los *ethé* modernos, la realidad objetiva contra la que hay que armarse y, de la cual, hay que refugiarse.

Tercero, el concepto de la reproducción social como semiosis constituido sobre aportaciones de F. de Saussure,¹⁴⁹ “el lenguaje como proceso semiótico independiente”, constitutivo de un proceso semiótico general “sentido característico” del proceso de la reproducción social, en el cual, hay dos niveles de semiosis la correspondiente al estrato físico y la del estrato meta/físico o político; esta dimensión semiótica, como totalización cultural, manifiesta la presencia de un ámbito productivo/consuntivo que sólo se encuentra en el universo humano, aunque como proceso general se halla en el universo total. (Cfr., Echeverría, 1984: 15); a lo que añade Echeverría la idea de André Leroi-Gourhan, “(a)propiarse de la naturaleza es convertirla en significativa”, (*Ib.*: 16),¹⁵⁰ la apropiación de todo aquello que le sirve al ser humano como materia para su producción/consumo la convierte en cosa significativa, producir/consumir es un proceso de semiosis; en este mismo campo la idea sobre las funciones de la comunicación/interpretación según R. Jakobson,¹⁵¹ son seis funciones que dan forma al proceso de la reproducción social como proceso semiótico, son significativas porque, como dijimos antes, “contribuyen al cumplimiento del *telos* auto-transformativo del sujeto y a la utilización de un código y una subcodificación en dicho proceso” (cfr., Echeverría, 1984: 17); por otro lado, proviniendo de Jakobson, las perspectivas *paradigmática* y *sintagmática* del lenguaje, según BE, la primera, consistiría en la distinción “diacrítica” que se imprime a los objetos producidos para distinguirlos dentro de un conjunto de cosas semejantes y la segunda, en una distinción espacio/temporal de los mismos. (*Ib.*: 19).¹⁵²

¹⁴⁹ Saussure, 1972: 33 y 101. Cit., por BE.

¹⁵⁰ Cfr., Leroi-Gourhan, 1964: 163. Cit., por BE.

¹⁵¹ Cfr., Jakobson, 1960: 353ss. Cit., por BE.

¹⁵² Jakobson, 1971: 243. Cit., por BE.

En *cuarto* lugar, tenemos cuatro conjuntos conceptuales estéticos que han sido bastante trabajados, a saber, el *realismo*, para el cual, el objeto de la representación artística está en las cosas mismas y se entrega directamente a la percepción. (Echeverría, 2000: 169);¹⁵³ el *romanticismo*, para este el objeto de la representación no coincide con las cosas tal como se presentan, sino que hay que extraer su significado desde lo profundo. (*Ib.*: 170);¹⁵⁴ el *clasicismo*, o más bien, el *neoclasicismo*, que busca representar el momento de la *adecuación* que habría entre lo que se percibe y lo que se imagina, siendo al final un producto de su propia idealización. (*Ib.*: 171)¹⁵⁵ y, por último, el *barroquismo*, que busca representar lo que de artístico habría en las cosas, qué es lo que ellas puede ponerse en escena. (*Ib.*: 171).¹⁵⁶

Por último, en *quinto* lugar, el conjunto conceptual sobre la cultura, algunas referencias de este campo para constituir la teoría del ethos histórico son Friedell¹⁵⁷ y P. Chaunu,¹⁵⁸ aunque “(l)a discusión en torno al concepto de cultura se ha vuelto inabarcable.” La idea de cultura que trabaja BE en su libro “intenta seguir” un concepto liberado de una determinación *logocentrista* (que indica que el concepto de cultura sería cosa exclusiva de las ciencias del espíritu) y “evitar” una determinación *elitista* (que sería cosa exclusiva de las bellas artes); dicha no/abarcabilidad tiene el defecto de que la ampliación que practica confunde el concepto de cultura con el de sociedad, con lo cual, “desdibuja su propio objeto”. (Echeverría, 2000: 129).

Echeverría comenzó la constitución de su concepto de ethos histórico de la modernidad a partir de la perspectiva de M. Weber,¹⁵⁹ para quien sólo hay un comportamiento esencial en la modernidad capitalista surgido del encuentro y fusión de otros dos comportamientos, por un

¹⁵³ Alpers, 1983: 137. Cit., por BE.

¹⁵⁴ Lefebvre, 1962: 289. Cit., por BE.

¹⁵⁵ Hauser, 1979(II): 163. Cit., BE.

¹⁵⁶ Friedell, 1927-31(I): 3. Cit., por BE.

¹⁵⁷ Friedell, *Op., cit.*

¹⁵⁸ Chaunu, 1966. Referido por BE

¹⁵⁹ *Op. Cit.*

lado, el *capitalista*, “estructuralmente ambicioso, racionalizador y progresista” y, por otro lado, el *protestante*, una “técnica de comportamiento individual”, que autorreprime su principio de placer dando rienda suelta al productivismo y de donde hace surgir una autosatisfacción de significado divino (sublimada), y que sólo adquiere sentido en la acumulación de capital. (Cfr., Echeverría, 2000: 36); pero a BE “no le cabe duda de que el espíritu del capitalismo rebasa su presencia en esa sola figura”, es decir, no hay un solo ethos, pero ya que esto es así, el comportamiento en ese sistema de vida puede ser mucho más “que vivir por él y para él”, no obstante que, por ahora, haya “que vivir *en y con* el capitalismo”. (Cfr., *Idem*).

Ahora bien, para Echeverría el término *ethos* “tiene la ventaja de su ambigüedad”, significa por un lado, morada o refugio y, por otro, arma ofensiva; combina el concepto de “uso, costumbre o comportamiento automático, con el de carácter, personalidad individual o modo de ser”; de acuerdo con esto, considera que hay un comportamiento social que tiene un significado estructural y que al colocar el concepto en la perspectiva del Grupo Uno de las *TsF* se ubica “lo mismo en el objeto que en el sujeto”, al que como ya vimos propone denominar ethos histórico, “principio de construcción del mundo de la vida”, comportamiento que “intenta hacer vivible” la contradicción invivible del valor/valor de uso, se trata de “una especie de estrategia” cuyo propósito no es solucionar, sino “disolver” esta contradicción “constitutiva de la condición humana”, la que le viene de ser siempre un enfrentamiento entre el estrato físico “inferior”, que “al posibilitarle su expresión (al estrato político que es superior), debe, sin embargo, reprimirlo”.¹⁶⁰ La contradicción es inherente a la existencia en todas las épocas y no sólo a la modernidad capitalista, de ahí su índole transhistórica, pero al actualizarse en cada época adquiere su propia especificidad, como es el caso de la contradicción del valor en la modernidad

¹⁶⁰ Esta podría ser otra razón por la cual el ethos barroco no es revolucionario.

bajo el régimen del capital. Esto último es relevante porque señala todo el peso de la teoría del ethos histórico.¹⁶¹

Sobre la pregunta, ¿cuál es ese conflicto constitutivo que hay que disolver –para hacerlo vivible- en la época moderna, de “qué hay que refugiarse y contra qué hay que armarse”?, ya vimos en la tesis 7 de las “15 tesis”, que es del hecho capitalista, a partir del cual, se constituye su realidad, “hecho histórico inevitable”, del que no se puede escapar y que debe ser integrado en el comportamiento que cotidianamente construye de forma espontánea la experiencia, se precisa de “convertido en una segunda naturaleza” para que asegure la “armonía indispensable de la existencia cotidiana.” (*Ib.*: 38). Para responder dicha pregunta la recomendación de BE es la misma, acudir al discurso crítico de Marx de *El capital*; lo que viene a confirmar que lo que denominamos el discurso marxoecheverriano –y que es nuestra hipótesis de lectura- es el eje de formación de toda esta parte de su intervención.

Enseguida indica Echeverría que son cuatro tipos de *ethé*, los que ya describió en la tesis 7 de las “15 tesis”. Pero, ¿de dónde o cómo?, uno esperaría una derivación clara, sin embargo, queda aún en la perplejidad; hasta aquí, habría “que creerle”, porque no hay una investigación sociológica que sustente la densidad objetiva de cada uno de los *ethé*, (como ha dicho Oliver Kozlarek).¹⁶² Pero se podría responder a esta objeción que la prueba del ethos histórico y su sistema cuádruple es *indirecta*, la investigación socio/histórica que la sustenta se halla en diversas fuentes, para empezar en *El capital* y luego, en los discursos que sirven como insumo de la crítica marxoecheverriana; no olvidemos que el discurso crítico trata la positividad de las ciencias sociales como materia prima para su tarea; por otro lado, no debe extrañarnos que sea *indirecta*, ya que toda inferencia sociológica positivista, según sus procedimientos de

¹⁶¹ Esta contradicción proviene de otra estructuralmente más significativa, a saber, la desarmonía entre el sistema de capacidades de trabajo y el de necesidades de consumo.

¹⁶² En el encuentro sobre BE, en el IIF-UMSNH, junio 4 y 5 de 2015.

investigación no pasa de ser indirecta; desde luego, no queremos decir que la objeción del profesor Kozlarek viene desde ese positivismo, más bien, pensamos que tendría en mente una investigación sociológica de corte crítico. Pero según otra objeción, habría “que creerle” a los *ethé* porque, dice Stefan Gandler, “al haber extirpado” Echeverría de su discurso la crítica de la ideología, quedaría en suspenso la crítica a los sistemas semióticos y las ideas concretas que cada ethos transmite;¹⁶³ sin embargo, la crítica de la ideología, si bien no acompañaría expresamente la exposición del sistema del ethos histórico, está en el emplazamiento teórico del discurso marxoecheverriano que presentamos en esta tesis doctoral, propia y explícitamente en dos lugares; *uno*, en la función asignada al discurso crítico,¹⁶⁴ que consiste en el combate contra la ideología del discurso dominante burgués; de hecho, el ensayo de BE (“Discurso de la revolución, discurso crítico”, *Op., cit.*) tiene como tema central la crítica de la ideología, la que se impuso como tarea específica de su teoría crítica desde su trabajo *TsF*; y *dos*, en la concepción de la reproducción social como semiosis, el sistema de signos producido, al estar dominado por la contradicción del valor está, por ello, en condición de fetichización, todo lo cual, nos parece ser no sólo que no da un viraje en cuanto a crítica de la ideología, sino que va más a lo profundo con estas consideraciones semióticas.¹⁶⁵ Por otro lado, los *ethé* de la modernidad capitalista, al ser una estrategia que responde a esta contradicción del valor, llevan, por ello, implícita una carga ideológica; BE describió de forma abundante la del ethos realista, incluso desde el ensayo “Discurso de la revolución...” y, al ser insumo de la teoría crítica puso él mismo la posibilidad de describir su parte negativa. Por otra parte, BE advirtió que su ensayo “es más reflexivo que descriptivo” (cfr., Echeverría, 2000: 33) y recordemos también, que su “interés es indagar la

¹⁶³ “[...] hay que creerle a cada ethos, ya que él mismo (BE) se ha quitado la facultad y el derecho de la duda radical”. Gandler, 2001: 134, nota 34.

¹⁶⁴ Ver *supra*, Capítulo Uno, “Segunda parte. Dominio ideológico, posibilidades de salida de este dominio”.

¹⁶⁵ Ver, *supra*, Cap. Uno, “Reproducción social y semiosis discursiva”.

consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos barroco*". (Cfr., *Ib.*: 35) Y que estamos, de nuevo, ante una modalidad del discurso crítico que trabaja con el insumo del discurso burgués desmontando sus unidades de significación y recomponiéndolas desde la perspectiva de la vida dañada. Específicamente, los *ethé* surgen de la convergencia de la historia de la cultura y de la historia de la economía desde la perspectiva de la contradicción del valor.

Retomemos pues el hilo de exposición, Echeverría continúa, "(c)uatro serían así, en principio, las diferentes posibilidades que se ofrecen de vivir el mundo dentro del capitalismo; cada una de ellas implicaría una actitud peculiar –sea de reconocimiento o de desconocimiento, sea de distanciamiento o de participación- ante el hecho contradictorio que caracteriza a la realidad capitalista." (*Ib.*: 38).

Por otro lado, BE se sirve también, de una idea de Bataille para la constitución crítica particular de su concepto de *ethos barroco*, según este, el erotismo es la "aprobación de la vida (el caos) aun dentro de la muerte (el cosmos)", idea que traslada, "sin exceso de violencia (o tal vez, incluso, con toda propiedad), a la definición del *ethos barroco*." Es barroca la manera de ser moderno que posibilita vivir a partir de la destrucción de lo cualitativo –como es el resultado del hecho capitalista- al convertirla en el "acceso a la creación de otra dimensión, retardadamente imaginaria, de lo cualitativo." (*Ib.*: 39). Cabe decir que no indica ninguna referencia al texto de Bataille, de modo que por ahora, queda en el ámbito que se establece entre expositor y receptores.

Para Echeverría lo que justifica el uso del término "barroco", para nombrar el cuarto *ethos* característico de la modernidad, consiste en lo siguiente, en principio, trae a colación la historia del significado asignado a *barroco* por parte de los estilos artísticos del siglo XVIII y ciertos comportamientos del siglo XVII, significados siempre peyorativos y tendenciosos, pero atingentes, porque son útiles para apreciar desde posiciones opuestas lo que quiere decir; barroco

según esto, se refiere a estilos o comportamientos: a) ornamentalistas y superficiales, b) extravagantes y artificiosos y c) ritualistas y tendenciosos; a los que corresponden otros tantos de ser improductivos, transgresores y represores. (*Ib.*: 41s.).

Ahora bien, desde la teoría de lo barroco se ha entendido que es: 1) donación de una forma específica dentro de un sistema de formas tradicional; b) elección de una figura particular en un sistema de formas, de modo que propone otro; c) una relación específica respecto de la densidad mítica del lenguaje y la acción ritual y d) una relación específica entre los contenidos lingüísticos y las formas lingüísticas y no-lingüísticas. (*Ib.*: 43). La homología y que justifica el uso del vocablo, escribe BE, se encuentra ya en la primera definición. Entonces, barroco viene a ser “una voluntad de forma” situada en medio de dos tendencias contrapuestas respecto “del conjunto de posibilidades clásicas, ‘naturales’ o espontáneas”, con la cual, se pretende “dar forma a la vida”; así, arranca tanto de un desencanto de esta, como de afirmarla porque la considera insuperable; además, se empeña en un “esfuerzo trágico, incluso absurdo”, de buscar conciliarlas a través de su replanteamiento, en el que resulta ser idéntico y diferente al mismo tiempo.

En el caso estético la técnica barroca parte de “un respeto incondicional del canon clásico o tradicional”, pero asumiéndolo más como “principio generador de formas”,¹⁶⁶ que de una normatividad; la “nueva sustancia vital” ha rebasado el canon, por lo que produce un desencanto, es “insuficiente frente a ella, a la que debe formar”, así, que “apuesta a la posibilidad de que la retroacción de esta, sobre el canon, sea la que restaure su vigencia”, buscando que “lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, en lo moderno.” (*Ib.*: 44).

¹⁶⁶ Escribe Echeverría “[...] pensando ‘canon’ como lo hacía Kant, es decir, no como simple norma consagrada que sirve de instrumento u ‘órganon’, sino como principio generador de formas.” (Echeverría, 2000: 93).

Todo lo anterior es la descripción de la experiencia en “el último tramo del siglo XVI”,¹⁶⁷ a saber, experiencias históricas inéditas y el canon clásico en agonía, hay pues que “revivirlo o que matarlo”, el barroco “hace de este cuestionamiento un instrumento de su propia fidelidad”; el barroco se ha emancipado de todo servicio (*decorazione assoluta*, según TW Adorno), por tanto, se ha convertido en un fin en sí mismo, ha desarrollado su propia ley formal; la invención de la puesta en escena de esta oscilación, “retrotraer el canon al momento de su gestación” (*Ib.*: 45), expresa que el barroco ya ha tomado su propia forma, *i.*, e, ponerse a prueba a sí mismo al tiempo que revitaliza el canon, mientras despierta la dramaticidad originaria que supone dormida en este; pero su aportación más significativa es que “su trabajo no es ya sólo con el canon y mediante él, sino a través y sobre él” (*Ib.*: 45); despierta la dramaticidad del canon en la medida en que le imprime la suya propia. Por esto, puede decirse “que el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que él buscaba para sacar de ella su riqueza no está llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío.” (*Ib.*: 46). Continúa Echeverría, Monteverdi habría expuesto el *nivel básico* del estilo barroco, *i.*, e., “encontrar el drama escondido en el significado de un texto”, (*Ib.*: 93); según esto, el ethos barroco se trataría de encontrar el drama escondido en lo insoportable de la contradicción del *factum* capitalista, esto es, el mundo de los valores de uso; por su lado, el *segundo nivel*, que lo completa, es el que “desemboca en una re/semiotización” del canon clásico, para seguir con una paráfrasis, la re/semiotización del *factum* capitalista, una puesta en escena que lo re/significa.

De acuerdo con todo lo anterior, BE piensa que el arte barroco puede prestarle su nombre a un tipo de ethos porque,

¹⁶⁷ En lo que respecta a la discusión sobre el siglo XVII como época barroca, ver, Tapié, 1957. Retomada por Chauu, 1966. Referidos por BE.

(T)ambién resulta de una estrategia de afirmación de la corporeidad concreta del valor de uso que termina en una reconstrucción de la misma en un segundo nivel; una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza. (Echeverría, 2000: 46).

Pero no estamos ante un “simple parecido casual”, lo barroco en el arte es el modo, en el cual, un comportamiento –el ethos barroco- toma una densidad histórica específica, ya que “es asunto del arte la puesta en evidencia del ethos de una sociedad y de una época.” (*Ib.*: 47). El ethos barroco no es exclusivo de una tradición o una época específica de la historia moderna, no pertenece por naturaleza a ninguna de ellas, sino que surge de la convergencia de dos densidades históricas, por un lado, un estado de desfallecimiento de la forma *vencedora* –de triunfo y debilidad-, y, por otro, de resistencia de la forma *vencida* –de derrota y fortaleza. A la pregunta de qué explica la constitución y expresión diferencial del barroco en las distintas latitudes e historias es que están determinadas por el relativo y diferencial predominio del ethos barroco sobre los demás *ethé*. (Cfr., *Ib.*: 95). Pero ya que el ethos es un concepto que Echeverría sugiere como “mirador” para explicar la convergencia entre la historia de la economía y la historia de la cultura, se puede notar la necesidad de acudir a una definición de ésta.¹⁶⁸

Ethos barroco y definición de la cultura

Ya que consideraremos el concepto de cultura exclusivamente en la función que adquiere en la configuración teórica del ethos histórico, no nos detendremos tan minuciosamente en él; esto es

¹⁶⁸ Diríamos que la modernidad se torna barroca cuando la subsume el capitalismo, pues la agota pero debe ella misma refuncionalizarse, ya que la vida sigue en el medio de su destrucción progresiva

relevante porque BE en su libro *Definición de la cultura*,¹⁶⁹ expone la discusión que lo llevó a la constitución de la susodicha definición y, el cual, podría seguirse para una reconstrucción teórica, pero esto sobrepasa el propósito de esta tesis. *Definición de la cultura* es un libro de carácter incompleto y provisional (es un curso de filosofía y economía, 1981-82) y BE, al parecer, tenía proyectada su revisión y corrección, nunca llevadas a cabo debido a su prematura muerte; a pesar de esto, el libro merece una especial atención y podría ser tema de una tesis doctoral, pues se trata de que en él, Echeverría pone en marcha el procedimiento crítico del discurso marxoecheverriano, trabajando sobre el discurso positivo procede desmontando sus unidades de significación, recomponiéndolas en sus puntos ciegos o sesgamientos desde la perspectiva del discurso de los dominados; pero la vía que sigue Echeverría es bastante compleja y no esperamos que esta escueta caracterización agote su contenido. De acuerdo con lo dicho al principio de esta sección, nos limitaremos a los elementos decisivos que, para esta tesis doctoral, presenta Echeverría en su definición de cultura.

Para un concepto de cultura, observa Echeverría, lo primero que se requiere es hacer ciertas precisiones, pensamos que esto es necesario porque debe enmarcar su exposición en la normativa del discurso crítico comunista; se trata de precisiones sobre la historia en general, sobre su relación con la historia de la cultura y sobre las condiciones particulares de la cultura durante la época capitalista, que es en la cual, se desarrolla la respuesta barroca, (Cfr., Echeverría, 2000: 18s.). Veamos esto brevemente.

Historia general e historia y definición de la cultura

La solución a este problema está planteada en el trabajo temprano de BE, “El materialismo de Marx” (*TsF*) objeto de la primera sección de esta tesis, no repetiremos ahora lo asentado ahí, sólo

¹⁶⁹ Echeverría, 2001.

que la historia en general es considerada constituirse sobre las categorías de *totalidad* material, en *devenir* perpetuo y compuesta por *contradicciones*; que la socialidad es una autoconstrucción humana y que la historia de la técnica juega un papel central en sus diversas configuraciones. De acuerdo con esto, la historia de la cultura queda enmarcada en ese horizonte epistemológico y sobre sus condiciones particulares moderno/capitalistas; es pertinente para nuestro propósito señalar lo siguiente.

1. Respecto de cómo se hace concreta la cultura se requiere suponer un código general, originario y transhistórico (no para sustancializar lo histórico, sino para asentar una índole estructural que le es propia y el carácter evanescente de la identidad), el que en cada caso se concretiza en subcodificaciones particulares.

2. Tratándose de la modernidad el código de la forma social natural es subsumido por el subcódigo capitalista, que lo falsea y distorsiona en función de su propio *telos*.

3. El maridaje forzoso entre modernidad y capitalismo posterga la *saudade*, lo que significa para Echeverría la solución al problema de la contradicción inherente a la existencia, pero una que no resulte en un nuevo daño a la experiencia.

4. Presenta la vida moderna ciertos rasgos característicos, humanismo, progresismo, etc., (ver tesis 4 de “Modernidad y Capitalismo. 15 tesis”). Muy significativa es la contradicción del valor, pues expresa la *especificidad* característica de la modernidad subordinada al capital.

5. La revolución moderno/capitalista es sólo formal, se detuvo a medio camino en la política y fue reemplazada por la revolución en el mercado. Empero, la revolución tecnológica se sigue produciendo a fondo.

6. El creativismo cultural. Esta modernidad menosprecia el valor de uso porque lo identifica con lo tradicional y efectúa, por otro lado, “la solicitud” del valor autovalorizado, como lo novedoso y que contendría una temporalidad que reemplazaría el valor de uso. (Cfr.,

Echeverría, 2000: 156). Todo lo cual, produce un significativo *desarraigo* que expresa “la imposibilidad moderna de llegar al núcleo de la utilidad de los objetos del mundo de la vida” (*Ib.*: 158); o con otro significado, una *ausencia* de una fuente última de sentido en la experiencia capitalista del valor.

7. La cultura en la modernidad no logra ni resolver, ni escapar a la duda de si son posibles valores de uso que no tengan nada que ver con sus figuras precapitalistas y que se encuentren alejados del “trauma de la transnaturalización que está encerrado en aquel valor de uso tradicional” (*Ib.*: 157). ¿Por qué continúa “siendo atractivo” el valor de uso en la modernidad, es que dicho trauma sigue vigente aún? El trauma originario parece ser la desarmonía entre el sistema de capacidades de trabajo y el de necesidades de consumo, y, por tanto, la contradicción inherente a la existencia; trauma que llevado a las particularidades del capitalismo se trata de la ambigüedad y ambivalencia de su respuesta al desafío planteado por el fundamento de la modernidad.

8. El *desarraigo* se presenta compensado con otro rasgo que lo acompaña, la *revolución* de las *formas*; la modernidad es un mundo señalado por su empeño en la re/fundación de sí mismo, la aparición del mercado mundial prueba este rasgo, pero la necesidad de “mantenerse en el trance de ser auto/completada”, le impide realizar esto en el estrato político, por lo cual, no le es posible resguardar lo concreto de su propia forma sin hacerlo excluyendo lo Otro; con otras palabras, ¿cómo puede ser posible reafirmarse dialécticamente, pero hacerlo de forma revolucionaria, no sólo exclusivamente en el discurso, sino en la concreción de la vida real, “producir y consumir valores de uso que no tengan antes que pasar por su reafirmación dineraria, perdiéndose en ella.?” (Cfr., *Ib.*: 159).

9. Por último, ¿es posible crear desde la nada un nuevo mundo social; inventar modos de subcodificación que no traicionen el código originario de la reproducción social; es posible

construir una identidad social no dañada a partir de una política cultural? Dice BE, que a “estas tres preguntas, la *hybris* del creativismo cultural moderno le lleva a responder afirmativamente: ‘el hombre es hechura exclusiva del propio hombre’ [...] respuesta que echa tierra sobre el conflicto inherente a todas las formas tradicionales de lo humano, sobre el núcleo traumático en el valor de uso y sobre la posibilidad de trascenderlo.” (*Ib.*: 160). Hasta aquí, los rasgos de la cultura moderna que son más significativos para el sistema del cuádruple ethos.

Ahora bien, la socialidad humana se cumple en virtud de un sistema de signos (Echeverría, 2000: 130), recordemos que reproducir es significar, tanto en el estrato físico como en el político, que es justamente lo peculiar del ser humano, “darle forma a su propia socialidad [...] producir y consumir los modos de su convivencia, trabajar y disfrutar las figuras de su identidad.” (*Ib.*: 131s.). Son dos aspectos de lo mismo –la vida humana, lo orgánico y lo político– bajo el dominio de lo político y sobre el condicionamiento fundamental de lo orgánico. (Cfr., *Ib.*: 132).

Este esquema, que presenta “el enigma de la pertenencia o la ajenidad de lo humano respecto de lo natural”, es el primer paso que da Echeverría para “la definición de la cultura y su historia”; ya que sugiere entender la cultura como una actividad que se ocupa de forma “enfática” con el campo de la política, pero entendiéndola de forma “mediada, coextensiva y simultánea” a las actividades de la vida cotidiana, esto es, “como una dimensión que, aunque traída al primer plano, permanece integrada o incorporada en todas y cada una de las actividades del trabajo y el disfrute humanos.” (*Ib.*: 132s.). La cultura es, por lo tanto, el conjunto de actividades de los seres humanos en tanto que comunidad de *polis* y en tanto que gregariedad animal/orgánica.

Echeverría proporciona un concepto de cultura que se ajusta a las reglas del discurso crítico: se constituye por las categorías dialéctico materialistas de totalidad, contradicción y

devenir perpetuo; el concepto debe estar conectado con el discurso revolucionario, es un cultivo de “aquello que la sociedad humana tiene de *polis*”, su reproducción es una producción/consumo de semiosis; en tanto que produce, imprime un cifrado a la cosa y en tanto que la consume, descifra ese significado en un vaivén entre una forma identitaria constituida y una apertura hacia *nuevas* formas, por lo que la identidad es más bien una evanescencia que una cosa sólida. El concepto de BE surge a partir de la confrontación de dos modalidades de definición de la cultura, que hay algo sobre/funcional en el trabajo y que lo hay en el consumo, a las que opone que el ámbito de la cultura es el todo de la vida social. Veamos esto último.

Después de discutir que la cultura es un aspecto inherente a la vida social, que no es de ningún modo algo en ella “sobre/funcional”, una dimensión de actividad *superflua* que no está al servicio de la reproducción del cuerpo social, que sería lo *funcional*, (v., Echeverría, 2001: 18s.), presenta su conclusión crítica, a saber, lo funcional y lo sobre/funcional son dos lados de una misma cosa, ambas constituyen la dimensión completa de la vida social, de aquello a lo que se le ha denominado la cultura y que es el rasgo que la distingue de las sociedades animales.

La dimensión cultural de la vida social es irreductible y no puede ser considerada exterior a los procesos básicos de la reproducción humana, “su intervención y vigencia son demasiado frecuentes” (cfr., Echeverría, 2001:21), como para aceptar tal reducción o su exteriorización. Ahora bien, como no se trata de que hay que reducir la complejidad del discurso de BE sobre la definición de la cultura, o sea, traducir/reducir su libro cortando partes significativas, sino sólo retomar lo que es en su lugar significativo para la definición del ethos histórico, detengámonos brevemente en la definición que enuncia casi al final del libro referido, dice ahí BE,

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 el momento dialéctico del cultivo de su

identidad. 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. (*Ib.*: 187s.).

Cultivo dialéctico quiere decir poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora en un encuentro con las otras subcodificaciones. (Cfr., *Ib.*: 188). Puesta en juego de la mismidad del sujeto, pero debe ser la “*saudade*” de una forma social, en la cual, se encuentren reconciliados los individuos entre sí y con la naturaleza. Es así, que la historia de la cultura se presenta permaneciendo y alterándose “como un proceso de mestizaje indetenible” (*Ib.*: 189). Formas sociales que se reproducen en un vaivén entre su autoafirmación y su autocuestionamiento, en el que se expone a la acción desestructuradora, “corrosiva”, de otras subcodificaciones.

Es muy relevante que “(l)a cultura es una dimensión de la vida humana, la acompaña en todos los momentos y modos de su realización, tanto en la existencia extraordinaria como en la cotidiana.” (*Ib.*: 190). Las formas de existencia normal sólo pueden cumplirse si son “capaces” de abrirse a las extraordinarias, lo que es decir, una ruptura constitutiva de lo cotidiano. Lo cultural concreto o específico incluye lo cultural difuso y generalizado, es el cultivo dialéctico o autocrítico de la identidad o singularidad concreta. “La existencia en ruptura”, se da en el plano en el que la semiosis lingüística ejerce su dominio inmediato sobre la semiosis práctica, en el cual, las semiosis atadas de lo rutinario se liberan tornándose simulacros de sí mismas. (*Ib.*: 191), haciendo “como si se desarrollaran en un juego libre”, es por ello, que esta ruptura no es otra cosa que un fingimiento “de consecuencias puramente mentales” (*Ib.*: 192).

A lo que hay que agregar que en el momento existencial de la rutina la dimensión cultural se halla en estado inerte, es sólo en el momento de la ruptura cuando entra en acción; “dos momentos de la misma dimensión cultural, una, repetitiva o ingenua y otra, creativa o crítica”. (*Ib.*: 192s.). Pero la actividad cultural no requiere de una temporalidad específica, está siempre acompañando la vida del individuo y de la colectividad, ya sea “como una sombra o como un aura” (*Ib.*: 193). De modo, que la distinción entre baja y alta cultura omite este hecho, y considera que la división es posible cuando la actividad cultural se ha separado del “funcionamiento pragmático de la producción/consumo.” (*Ib.*: 193).

Por último, dice BE, hay una oportunidad en este proceso de que algunos se dediquen al cultivo de una actividad cultural “de ruptura”. En todo caso, se ha tratado históricamente de una actividad sobredeterminada por el hecho de la jerarquización del cuerpo social. (Cfr., *Ib.*: 195). Pero los puntos, en los cuales, se conecta el tema de la definición de la cultura con la teoría del ethos histórico son, la historia humana general es la historia de las resoluciones culturales, o sea, los modos en los que, específicamente, una colectividad resuelve la contradicción inherente a la existencia humana –aquel hecho de encontrarse siempre en desfase los sistemas de capacidades de trabajo y de necesidades de consumo- el hecho fundamental del proceso de hominización y que apunta al otro hecho originario igualmente contradictorio, la relación entre el estrato físico y el estrato meta/físico o político, o sea, que el primero, siendo el sostén de lo orgánico vital del ser humano ha de supeditarse al segundo, que es el constituyente de la comunidad humana como *polis*. Con otras palabras, se trata de la contradicción que hay en lo humano por tratarse de un ser que comparte la naturaleza con la libertad, la producción/consumo oscila entre lo determinado, cerrado por la repetición impuesta por la ley natural y la libertad, apertura inherente a todo acto productivo/consuntivo, vale decir, al proceso mismo de la autorreproducción del cuerpo social. La cultura es todo el conjunto complejo de acciones que los individuos y las colectividades

llevan a cabo para dar cumplimiento al *conatus* que tienen inevitablemente como seres históricos que son; pero ya situando el problema en la época de la modernidad capitalista, que es en la cual la contradicción del valor rige toda relación entre los seres humanos que vivimos bajo el sistema capitalista, cultura es el complejo de hechos que constituyen la praxis social, es el conjunto completo de “pasos”, el camino, en que el proceso de la transnaturalización toma forma en la existencia de individuos y colectividades, cómo ocurre la autorreproducción social, cuál es su contenido fáctico, cómo está constituida su reproducción/semiosis, qué comunica su lenguaje respecto de la realidad del hecho capitalista, cuáles hechos extradiscursivos y discursivos, es el conjunto temático problemático de la definición de la dimensión cultural de la vida social.

A continuación, ante el escueto tratamiento que hemos hecho de la definición echeverriana de la cultura, pero bajo la idea de que el libro correspondiente es un ejercicio paradigmático de su tipo de crítica, veamos cómo es que dicha definición se ciñe a la definición del susodicho discurso crítico marxoecheverriano; cosa necesaria debido a su papel central en la constitución del sistema cuádruple del ethos histórico.

De acuerdo con el Grupo Uno de las *TsF*, en el cual, quedó asentado que la praxis social es la instancia que funda toda discursividad, como relación creadora de socialidad que es y de que el discurso comunista tiene un carácter materialista/dialéctico, podemos ver que el hecho de definir la cultura como totalidad de la actividad que realiza el cuerpo social, la hace encuadrar en este grupo; por otro lado, su índole dialéctica consiste en que tiene un doble sentido contradictorio originario, que significa que a su proceso de constitución es inherente un momento autocrítico, no sólo por la *apertura* propia de todo proceso autorreproductivo, sino porque pone la cultura como una actividad de *ruptura*, “pone en juego algo inerte y algo creativo”. Siendo materialista tiene un significado histórico material, lo que quiere decir que “es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica

determinada, hace de su singularidad concreta”; esto sería superfluo si no se tratara de que el mundo social histórico es un mundo autoconstruido, lo que otorga la posibilidad de que sobre la base de la apertura productivo/consuntiva se constituya un mundo distinto, aquél al que aspira la “*saudade*”, como el mundo, en el cual, la doble contradicción multidicha ha encontrado una solución satisfactoria, cualitativamente, para el conjunto completo del cuerpo social.¹⁷⁰

Por su parte, para el Grupo Dos de las *TsF* el campo del discurso marxoecheverriano es lo dialéctico/material/histórico y sus métodos de reproducción como tales, lo que casa muy bien con el elemento de la definición de la cultura que considera que sus contenidos, digamos, como praxis, son el conjunto de actividades (fuerzas y medios técnicos) destinadas a cumplir con el *conatus* histórico, o sea, enfrentar y asumir ethoicamente lo que se presenta como *facta* social, o sea, interiorizando la contradicción y respondiendo a ella; más aún, en el caso de la modernidad capitalista respecto de su hecho característico y que proviene de la subsunción de la forma natural de la reproducción, de que la respuesta que el capitalismo da al desafío de la modernidad distorsiona su esencia e instala una situación ambigua y ambivalente respecto de su realización, mediante la utilización de los medios técnicos potenciados por la revolución tecnológica; el progreso se haya detenido a medio camino y resulta en una combinación esquizoide con la devastación.¹⁷¹

El Grupo Tres, plantea la necesidad histórica del discurso marxoecheverriano, la cual, proviene de que en lo general no sólo se adhiere a un impulso histórico (el del movimiento comunista), sino de que en lo particular es el mensajero que denuncia la profunda irracionalidad del sistema de reproducción; en este ámbito de discurso se ubica la actividad cultural de ruptura;

¹⁷⁰ Saudade alude la nostalgia de un mundo aún no experimentado, excepto en la imaginación de la teoría crítica.

¹⁷¹ Concepto adelantado por Luís Arizmendi, a partir del concepto de que la contradicción del objeto mercantil es la especificidad de la modernidad capitalista (Marx-Echeverría), la que se torna en la vuelta de siglo como la combinación esquizoide progreso y devastación, que apunta tendencialmente a una crisis epocal de dimensiones planetarias y, que interconecta todos los aspectos y elementos del sistema capitalista. *Apud*, Arizmendi, 2017.

el caso que se denuncia es grave porque sólo hay dos escenarios posibles, el recrudecimiento del régimen de reproducción o la caída en una terrible barbarie lejos de todo lo alcanzado en términos de civilización.

Por último, el Grupo Cuatro, que trata sobre el concepto apropiado de autotransformación de las sociedades capitalistas, el concepto de cultura que proporciona BE, se ciñe a este propósito, pero no adelantando un concepto positivo –con lo cual traicionaría la función del discurso-, sino trabajando a través de dos reglas, ni puede ser un discurso más verdadero que el dominante burgués, ni constituirse de modo independiente a él. La identidad que se cultiva con la actividad cultural es evanescente, es producida en medio de procesos de mestizaje (codigofagia), lo que se hace visible en ella es “la relación conflictiva (de sujeción y resistencia)”, *i. e.*, hay una versión particular de subcodificación que mantiene sujeto –no por completo- el código general del comportamiento humano. Lo que se torna visible es el elemento de apertura propio de todo proceso cultural, que hay en este, un momento de crítica, de no ingenuidad, ni pasividad, ni determinación, sino de libertad, pero el cual, no se puede proporcionar de manera positiva, sino esbozarlo como otro drama que la humanidad tendría que armonizar ethoicamente.

BE sugiere un significado transhistórico sobre este esbozo de concepto respecto de la autotransformación de las sociedades capitalistas, se trata, de que la actividad cultural indica que la vida es la existencia en ruptura, “hay una oportunidad en este proceso de que algunos se dediquen al cultivo de una actividad cultural de ruptura”. Al mismo tiempo, sugiere un significado concreto, en el cual, se actualiza lo transhistórico, ya que se trata de una actividad históricamente constituida y que se caracteriza por hallarse ‘sobre/determinada’ y por el hecho de la jerarquización del cuerpo social. (Cfr., Echeverría, 2001: 195). Esto último, debido a las condiciones de la subcodificación practicada, en cada caso, por el modo de autorreproducción del cuerpo social; en lo que concierne al capitalismo, una subcodificación que imprime un

conjunto de significaciones (emplazadas en la subsunción de la forma natural y de la contradicción del valor) y que comunica un interés específico en cuanto a la marcha de dicho modo de reproducción –o sea, respecto de las condiciones del “lenguaje de la vida práctica”- y de las formas propiamente discursivas.

En resumen, el sistema del cuádruple ethos de la modernidad capitalista tiene dos etapas de constitución teórica, *primera*, en la tesis 7 de las “15 tesis” y *segunda*, en el libro *La modernidad de lo barroco*; ethos es un comportamiento que resulta de interiorizar y responder a la contradicción nuclear que domina la experiencia cotidiana bajo el sistema capitalista de reproducción, esto es, la contradicción del objeto mercantil; el sistema del ethos resulta en medida significativa de la lectura crítica de *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, que plantea la existencia de un único comportamiento; pero el complejo concepto de barroquismo (Arizmendi), resulta de una lectura crítica de la colonización (y dependencia) como factor de modernidad.¹⁷²

La primera etapa textual presenta el sistema de modo general y se distingue en que se configura explícitamente sobre el concepto de contradicción del valor/valor de uso y en que su alcance teórico queda ceñido a la modernidad capitalista; la segunda, constituida a partir de la convergencia de dos campos históricos (economía y cultura, sin menoscabo del concepto de contradicción del valor), se presenta más abundante en todos sus señalamientos e integrando el problema susodicho de la colonización; además, se ve enriquecida por la definición de la cultura y, como consecuencia, su alcance es históricamente más amplio, no sólo porque tiene a la base el concepto dicho de la contradicción del valor propio de la modernidad capitalista, sino porque conjunta el de la contradicción inherente a la existencia humana –el desfase entre los subsistemas

¹⁷² No es superfluo ni casual que el primer ensayo de *La modernidad de lo barroco* trata el problema de la lengua y la Malintzin, Echeverría, 2000: 19-31.

de capacidades y de necesidades- y la relevancia respecto de la preeminencia del estrato político sobre el estrato físico.

En la primera fase textual presenta cada uno de los *ethé*, que se caracterizan por su posición –interiorizaciones y respuestas, puras, espontáneas y complejas- ante la contradicción del valor; realista, que la borra; romántico, que la niega; clásico, que se distancia de ella y barroco, que la reconoce al tiempo que la repudia. La segunda fase textual, ya moviéndose en el ámbito de lo cultural, se centra en el ethos barroco, pues es el concepto señero para la crítica del concepto del ethos protestante y sirve para una descripción crítica de la modernidad en su aspecto de mundialización; el ethos histórico funge ahora, como elemento para la crítica de la categoría de nación (y apunta a la crítica de la tendencia destructiva total que es inherente al sistema del capital). Como consecuencia, no hay una sola modalidad de lo moderno, la historia es la narración de lo cultural, que son los contenidos del comportamiento ethoico y de una relación establecida entre vencedores y vencidos de la historia, esto es, los procesos de mestizaje, de una recíproca codigofagia. El barroco es relevante porque es la primera respuesta al ethos realista, a la necesidad de supervivencia implantada por el proceso de colonización en tierras americanas y su relevancia actual es que puede ser una respuesta a la necesidad de salir del capitalismo. El ethos barroco parece apuntar hacia otra forma de comportamiento que practica la reflexión teórica, es el comportamiento de la teoría crítica, cuyo discurso se erige contra el régimen del capital. El *uso* teórico del concepto de ethos barroco ha de ajustarse a lo apuntado por BE o bien, justificarse suficientemente, lo que vale para todo tipo de adjudicaciones y préstamos teóricos y conceptuales, que van desde el propio discurso burgués hasta el ala crítica más radical; pero esto no significa que se prohíba enriquecer la perspectiva de BE. El concepto de cultura como totalidad compleja hace más amplio –en su crítica de lo moderno- y comprensible –en su crítica de lo capitalista- el complejo concepto de barroquismo. La cultura

como totalidad compleja y dialéctica se torna perfectamente visible en el momento del enfrentamiento más evidente de las subcodificaciones que conforman una totalidad de cuerpo social, cuando el devoramiento de sus particularización de códigos salta a la vista. Como conclusión central y decisiva de esta sección podemos decir que, a la *contingencia* del ethos realista junto con su tipo de experiencia y mundo, BE opone la *necesidad* del ethos barroco, pues es una forma ethoica que trae a primer plano la vigencia de los valores de uso, indispensables para la conservación de la vida. Con esto damos por terminada esta sección, en la cual, consideramos haber aportado los elementos más significativos para la reconstrucción del complejo concepto de ethos histórico de la modernidad capitalista, en su calidad de producto netamente crítico y que se ciñe al discurso marxoecheverriano; sobre la ponderación de este conjunto conceptual, le dejamos para el capítulo final y pasamos a la siguiente sección.

4.3 Tercera Parte. El problema de la revolución

Este es quizás, el problema más arduo a que se enfrenta desde sus orígenes el discurso crítico comunista, no porque no haya elementos en la historicidad discursiva y extradiscursiva para constituir una crítica o por una especial debilidad teórica o porque construya en el vacío de un “terco utopismo”, sino por lo totalitario del sistema que ha penetrado hasta la médula a los individuos que vivimos en él, subordinando toda experiencia e incluso toda proyección de esta; el discurso comunista ha de ser elaborado en orden a los Cuatro Grupos de las *TsF*, el conjunto de los tres principios teóricos y la función del discurso revolucionario; esta función indica que sólo puede elaborarse a partir de lo realmente existente y lo que deja sin cumplir, esto es, lo potencial de la modernidad; pero la subsunción totalitaria de los mundos de vida y experiencia ha avanzado cerrando progresivamente el paso a la forma revolucionaria clásica y, por otro lado, se han ido evidenciando los errores que la acompañaron y los puntos que aún permanecen ciegos.

El problema de la revolución anticapitalista es cómo abolir las relaciones y el mundo que engendra el sistema del capital, y hacer surgir una existencia más humanizada; se trata de un mundo de relaciones y experiencias que se constituyen en el fondo mismo, y cotidiano, de los mecanismos de reproducción de la vida de individuos y sociedades, que adquiere una concreción como forma de existencia, con sus instituciones y modos culturales, que establece una contradicción que nuclea el conjunto de dichas experiencia y existencia, el cual, como principio organizador de estas, les resulta destructivo en niveles suicidas tanto del propio cuerpo social como destructivas de la naturaleza y que, finalmente, establece un complejo conjunto semiótico que la interpenetra toda, a partir del ámbito de la economía; reproducir es significar, producir es codificar, consumir es decodificar, la existencia toda es un continuo intercambio de mensajes, una inacabable configuración de sistemas semióticos; de lo que se trata, es así, de revolucionar todo este sistema, pero sin caer en la mitificación de la creación *ex nihilo*, “actos revolucionarios que serían capaces de borrar toda figura anterior de socialidad y arrancar de *cero* en la nueva formación.” (Cfr., Echeverría, 1997: 43).

Echeverría trabajó todo este conjunto teórico, con el propósito al igual que Marx, de intervenir en el movimiento comunista y aportar una perspectiva crítica, pero esta intervención no fue unívoca, sino que obedeció, por un lado, a las cambiantes condiciones históricas objetivas que le presentó la densidad histórica del sistema y, por otro, a las condiciones propiamente discursivas; de acuerdo con esto podemos distinguir *tres* etapas en su discurso sobre la revolución, las cuales, podemos constatar en su propio texto. Veamos cuáles son y qué las caracteriza específicamente para dejar planteadas las consideraciones más significativas sobre este tema, ya que no es el propósito de esta tesis trabajarlo a fondo, aunque es tal su relevancia para Echeverría que no podíamos pasarlo totalmente por alto.

La idea de revolución tiene dos presupuestos básicos, los mundos sociales históricos son una construcción humana, por ello, es posible construirse en otra dirección y que la humanidad puede ser maleable, de manera, que supere estados que detienen el avance de su hominización; desde luego, estos presupuestos tienen sus matices diferenciales de acuerdo con su marco histórico/político.

La intervención de Echeverría en la teoría sobre la revolución comienza textualmente con un escrito de 1966 denominado “Para el planteamiento general de la problemática de los movimientos revolucionarios del tercer mundo”,¹⁷³ a partir del cual, una reconstrucción podría ir mostrando las variaciones que introducen las respectivas diferencias en cuanto a contingencias históricas y a discusiones específicas con interlocutores determinados; podría ubicarse su conclusión con una entrevista que concedió en Quito, Ecuador, en abril de 2010, poco antes de su deceso y que fue publicada en México hasta 2013.

A lo largo de la intervención discursiva de Echeverría podemos encontrar un sinnúmero de ensayos dedicados específicamente al problema, los cuales, sugerimos agrupar formando tres conjuntos que representan tres fases perfectamente distinguibles entre sí, sin dejar de constituir una unidad discursiva. Estas son, fase *uno*,¹⁷⁴ de 1966 a 1979, se caracteriza por su identificación casi completa con la posición revolucionaria clásica del marxismo/leninismo, su especificidad consiste en que es en una variante que se define por su cercanía a la posición del “Ché” Guevara; fase *dos*, de transición, caracterizada por la crítica contra el obscurantismo marxista que siguió a la debacle de la URSS y contra el mitificación de la idea de revolución, tanto burguesa como socialista “real”, que va de 1985 a 1993 y fase *tres*, fin y vuelta de siglo, inconclusa, que se caracteriza por una posición sumamente radicalizada en su crítica y que resume su lectura de

¹⁷³ Echeverría, 2011(A): 361-370.

¹⁷⁴ Cfr., Ortega, 2012: 183s. Puede corresponderse con la fase fundacional de todo su discurso.

Marx para una interpretación global y tendencial de la modernidad, esta culminación expresa una “metabolización” del discurso crítico comunista, que presenta en todo su alcance su propia intervención y nos presenta con todo su peso el arduo problema de la revolución anticapitalista; esto es, el avance totalitario de la subsunción capitalista, que pone en escena el auténtico riesgo para la existencia humana; como dijimos, fase inconclusa, pero que viene pertrechada desde la lectura de *El capital* con los elementos necesarios, aunque no del todo suficientes, pues habría que desarrollar algunos para una interpretación del capitalismo del siglo XXI; en el propio Echeverría sólo habría dos escenarios posibles, o salimos efectivamente del sistema hacia uno que no tenga nada que ver con la valorización del valor o caemos en una época de barbarie y destrucción inéditas.

El proceso de la teoría de la revolución en BE

Como adelantamos, hay un concepto general de revolución, a saber, la abolición completa de las relaciones y el mundo social/histórico que engendra el sistema de la extracción del plusvalor, la autovalorización del bien social producido y la acumulación de capital; pero este concepto debe ser formulado de acuerdo a condiciones económicas, políticas y culturales particulares. Este concepto general consiste en un programa de acción y pensamiento, en el cual, la revolución es un discurso, una actitud y un comportamiento. Su formulación *particular* es lo más difícil, aunque por otro lado, es el discurso sobre la experiencia cotidiana de los individuos que la teoría crítica de Echeverría buscará ensayar. Como programa filosófico necesita de un discurso teórico sobre el problema de lo que se propone y este es, precisamente, lo que se conoce como praxis teórica desde las *TsF*, el discurso crítico comunista es también praxis (y el momento teórico de la revolución comunista) y, entonces, se precisa desarrollar estos conceptos; de ahí, la necesidad de una teoría de la revolución, además, de que nuestra reconstrucción de esta, es lo que prueba más sólidamente nuestra hipótesis a esta altura de nuestra exposición, “hay un discurso

marxoecheverriano *consistente* a todo lo largo de la intervención de Echeverría”. Pero preferimos seguir otra estrategia para esta presentación, una que siguiera puntualmente la formación de la perspectiva filosófica de un pensamiento como el de BE y así comprobarla, que directamente con un conjunto ensayístico que carga con la problemática más compleja y difícil, como es este conjunto de trabajos sobre la revolución. Nos parece que el trabajo filosófico de Echeverría transita desde dicha generalidad buscando iluminarla en sus figuras de concreción particular.

Echeverría nunca abandona esa idea general, si bien proporciona distintas respuestas, justamente como la presentación de sus figuras particulares; por lo demás, la actualidad de la revolución es parte estructural de la modernidad capitalista, es decir, su surgimiento mismo plantea su negación determinada sobre la base de que su concreción se desvía respecto del fundamento y la esencia de la modernidad.

Por otro lado, de acuerdo con la índole histórica de los problemas la idea general de revolución anticapitalista, si bien tiene una expresión transhistórica, en cualquier caso, las formas de la experiencia en que la subjetividad social puede acometer la revolución requieren siempre de un momento teórico específico que las haga claras, lo que de otro modo, es que, ya que si los modos en que el sistema reprime estas tendencias reducen a casi cero dichas formas de experiencia y de constituirse como revolucionarias, eso no significa que hayan quedado canceladas, pues las fuerzas históricas, parafraseando a Walter Benjamin, siempre encontrarán sus propias vías como en una especie de heliotropismo en que buscan la claridad del día de la historia. Pensamos en los actuales movimientos de resistencia y rebelión que surgen por todo el orbe, ¿son éstos, unas formas de revolución que responde al debilitamiento casi total de una de las caras del Estado de derecho y de sus instituciones de la cultura y al fortalecimiento del Estado supranacional? Si lo son, ¿hacia dónde van y cuál será su duración, cuál su resultado en términos de cómo quedan plasmados en el entramado de la mediación social? Bueno, no se puede saber de

antemano, pero ahí está el mirador proporcionado por Bolívar, ¿es operativo para explicar y comprender esto? Esa es la tarea que nos impone su legado intelectual.¹⁷⁵

Podemos comenzar sugiriendo una noción previa de este proceso discursivo, *qué es la revolución*, la idea de Echeverría sobre la revolución transita de los proyectos de intervenciones bélicas de alcance mundial para la conquista del poder político, a las formas de intervenciones específicas y particulares de resistencia y rebelión. O con otras palabras, se mueve del concepto *grande* de revolución en el marco de un mesianismo revolucionario clásico a la idea de un mesianismo y utopía *invertidos* o *negativos*, esto es, que el tiempo de la revolución puede estar aquí, surgiendo *ahora* y que su lugar no puede estar sino *aquí* mismo.

Damos inicio a esta reconstrucción a partir de los planteamientos de Echeverría en su ensayo de 1966 y continuamos hasta una idea transformada, de modo importante, por las orientaciones que van introduciendo ulteriormente sus perspectivas de tipo cultural y político, desde luego, influidas por las contingencias históricas desde ese 1966, como el fin del socialismo denominado “real” y de la guerra fría, la llegada del neoliberalismo y la posmodernidad, y el advenimiento del nuevo siglo. A la postre, tomará una especial importancia el pensamiento de W. Benjamin y de la teoría crítica, precisamente porque estará buscado algunas claves en su pensamiento para la solución del enigma que le planteaban las inéditas condiciones del capitalismo en la vuelta de siglo y las tendencias históricas ya en curso de señalar su derrotero. En lo que viene a continuación, nos ocuparemos del desarrollo de ese conjunto conceptual sin atender debidamente, por ahora, a la materialidad histórica que lo va determinando, sólo cuando sea indispensable; veamos las tres fases dichas.

¹⁷⁵ La cosa es que para incidir en la realidad político/económica tendrían que erigirse como movimientos organizados de resistencia y no sólo como expresiones de impotencia y desacuerdo.

Primera Fase. Que se compone de 5 momentos textuales y conceptuales

Momento uno. De 1966, el texto “Para el planteamiento general de la problemática de los movimientos revolucionarios del tercer mundo”.¹⁷⁶ Estamos ante un escrito izquierdista característico de la época, campea por entonces, un ánimo revolucionario en los países subdesarrollados bajo el dominio del imperialismo capitalista, ánimo nutrido por el triunfo de los movimientos comunistas en Cuba, Vietnam y Tanzania, un elemento significativo de la teoría es el papel del bloque soviético, al cual, se le considera defensor del movimiento revolucionario internacionalista.

Momento Dos. Constituido por el ensayo de 1971, “¿Qué significa la palabra revolución?”.¹⁷⁷ El tema es la saturación semántica y el uso omnímodo del vocablo *revolución*, una de las ideas centrales es que la tendencia revolucionaria se define, de forma relevante, por el estado de cosas en que se encuentra la vida en el capitalismo y siempre desde la intervención de Marx, ha consistido en la abolición del tipo de relaciones sociales que este capitalismo configura y de las que él mismo requiere para vivir y desarrollarse. Insiste Echeverría en la índole internacional de la revolución. La revolución es proletaria, es comunista y es internacionalista.

Momento Tres. El texto de 1974, “Sobre el materialismo. Modelo para armar”.¹⁷⁸ Este es un texto que hemos tratado en la primera parte del Capítulo Uno, su tema son las *Tesis sobre Feuerbach*, presenta en esta intervención el orden o las reglas del discurso crítico y, por ende, del discurso sobre la revolución; qué es y cómo se constituye, a qué obedece, en qué contexto se inscribe, su horizonte teórico y su programa político. Es el manifiesto de la revolución teórica como condición y resultado –y a la postre, elemento indispensable- del acontecimiento histórico

¹⁷⁶ En Echeverría, 2011(A): 361-370.

¹⁷⁷ *Op., cit.*: 371-378.

¹⁷⁸ En Echeverría, 2013: 45-59.

de la revolución comunista. BE, desarrolla, depura y enfatiza en este texto los distintos momentos de la argumentación contenida en las *Tesis* de Marx.

Momento Cuatro. El texto de 1976, “Discurso de la revolución, discurso crítico”.¹⁷⁹ También este texto ya fue tratado en el capítulo Uno de esta tesis escolar. De este momento teórico nos resultan relevantes varias ideas, el fracaso que hay para el discurso crítico debido a su continuo intento por mezclar sus categorías con categorías burguesas sin una previa y rigurosa crítica; que hay dos modos, en los cuales, el discurso dominante ejerce su función desde el propio nicho de constitución semiótica material/histórica y, ya como discurso constituido y dominando en el espacio de la vida social; Echeverría examina la cuestión de la lucha revolucionaria en estos dos niveles, el de la praxis y el del discurso.

Sobre este carácter dominante del discurso dice BE, hay dos hechos, dos ilusiones y los modos de salir de este dominio; aunque finaliza con el problema de cómo romper el dominio ideológico, nos parece conveniente subrayar la lucha en lo no discursivo y dirigida contra las mismas relaciones de reproducción social, aspecto que es el más problemático y de mayor seriedad, pues se pone en juego directamente la existencia misma. En esos términos propiamente discursivos finaliza Echeverría adelantando un concepto de discurso crítico al que hemos considerado en el referido capítulo Uno (*supra*) y que forma parte del *primer* concepto de discurso marxoecheverriano desarrollado por este pensador.

Momento cinco. De 1979, “Rosa Luxemburgo, espontaneidad revolucionaria e internacionalismo”.¹⁸⁰ En este texto Bolívar examina la cuestión del carácter doble de la revolución comunista, *i. e., nacional e internacional*, y reivindica la figura de Rosa Luxemburgo. Nos dice Echeverría que el planteamiento de la *cuestión nacional*, como fenómeno

¹⁷⁹ Echeverría, 1976: 44-53.

¹⁸⁰ Echeverría, 2011(E): 37-70.

social, histórico y político específico, tiene su punto de partida en la obra de Rosa Luxemburgo. Otra idea relevante es la ley de la radicalidad revolucionaria comunista que se aparta de todo intento de reforma.

Esta discusión sobre el nacionalismo revolucionario es un momento teórico/práctico surgido a raíz de la polémica con el socialdemócrata Bernstein, para quien una caducidad del marxismo imponía la renuncia a la revolución y su necesidad de correrse hacia el reformismo, negando la creciente agudización de la índole contradictoria del modo de reproducción capitalista. Rosa Luxemburgo responde puntualmente a Bernstein en su folleto de 1899 *¿Reforma social o revolución?* Para Luxemburgo las reformas no modifican esencialmente lo existente, sino sólo llevan a una diferente explotación y a diferentes modos de abuso del capitalismo, sin la supresión de sus relaciones de dominio y su cauda de males. El discurso conserva el concepto de lucha de clases y, por ende, el de clase. Hasta aquí la primera fase textual.

Primer concepto provisional

Sus *elementos* más relevantes para la reconstrucción de la teoría de la revolución son: se trata de pensar la revolución respecto del Tercer Mundo; este significado de revolución, como momento teórico, tiene 3 características, es proletaria, es comunista y es internacionalista. Es proletaria, porque el *proletariado* es su sujeto histórico; es *comunista*, porque busca crear un nuevo sistema social, en el cual, la producción/consumo de la riqueza tenga un sentido social y es *internacionalista*, porque el poder burgués al que se enfrenta es mundial; el discurso de la revolución comunista tiene la normatividad de los cuatro Grupos de las *TsF* (ver, *supra* capítulo Uno, secc. Uno) y especialmente, su concepto de revolución tratado en el Grupo D, que dice: un concepto propiamente dialéctico y materialista/histórico de la revolución, versa sobre un proceso de autotransformación de la sociedad, de *interpenetración* de la dinámica objetiva o de las

instituciones sociales y la dinámica subjetiva o de los agentes sociales. Para Echeverría, la transformación social decisiva es el momento de la praxis social en que sus dos dinámicas interrelacionadas (el cambio de las circunstancias y la actividad humana) coinciden en el plano de lo concreto, hacen de ella una “praxis revolucionaria”. (Cfr., Echeverría, 2013: 41). El discurso crítico comunista es un componente significativo de la lucha contra el sistema capitalista, debe mantenerse atento al riesgo de su cooptación, anulación o derrota por parte del discurso burgués dominante; se trata de una lucha que comienza desde el lugar mismo en que se constituye el subcódigo burgués, por tanto, empieza luchando “contra el instrumento mismo de que se sirve”; debe estar atento también, a dos tipos de ilusiones que lo obstaculizan, esto es, que no puede configurarse de modo autónomo al discurso burgués, ni erigirse frente a él, como más verdadero; su procedimiento consiste en desmontar las unidades de significación del discurso dominante y recomponerlas a la luz de las necesidades espontáneas del proletariado; (cfr., Echeverría, 1976: 14); otro aspecto muy relevante es que en esta fase se encuentra su posición explícita respecto de la crítica de la ideología; por último, el carácter doble de la revolución comunista, *nacional e internacional*, una revolución no es en ningún caso una reforma; por el contrario, se trata del tránsito hacia una sociedad socialista internacional, por lo cual, el nacionalismo comunista se enmarca en un internacionalismo comunista; el problema de lo *nacional* actualiza la figura de Rosa de Luxemburgo; lo nacional consiste al *interior*, en que la nación sería el conjunto de los productores/consumidores de la riqueza concreta al que corresponde un significado doble y conflictivamente anticapitalista: por un lado, conserva las formas heredadas de su sistema previo de reproducción y, por otro, introduce transformaciones al interior de las mismas, enfrentado a la acción destructiva que sobre unas y otras, lleva a cabo la organización social capitalista. Para el carácter nacional *exterior*, la nación sería el conjunto de los productores/consumidores de la riqueza en abstracto y como sociedad de propietarios

privados, que deben mantener un Estado que les garantice el incremento de sus capitales. Este problema de la entidad nacional llevado al campo del interés de clase, según Luxemburgo, pone en la disyuntiva entre *autonomía nacional* y *autodeterminación nacional*, (luego, veremos un cambio de posición respecto de esta disyuntiva), Rosa “la roja” toma posición a favor de la primera, pues “concuera con el interés de las derivaciones políticas revolucionarias”, las que son posibles de elaborar a partir de su distinción entre estos dos modos de nación. (Cfr., Echeverría, 1979: 70).

De acuerdo con estos elementos podemos sugerir el siguiente concepto, se ubica en la fase de presentación general del discurso marxoecheverriano, esto es, del orden del discurso crítico, pero ya quedan anunciados los temas de la modernidad y la modernidad capitalista. Caracterizado históricamente por ser una etapa de proyectos de intervenciones bélicas de alcance mundial para la conquista del poder político y, por una confianza en que la refuncionalización del Estado y de los medios de producción es la puerta de salida de las relaciones sociales capitalistas con sus modos de dominación. Es muy relevante que el bloque soviético es considerado un auténtico baluarte del socialismo mundial, a pesar de sus terribles desviaciones, quizás, porque se le veía como el único poder real que se oponía al capitalismo mundial.

Uno de los problemas con la periodización que sugerimos es que aparentemente deja media década en el enigma, pero se trata justo del momento en que se implementa la política neoliberal; haría falta trabajarla para su conceptualización; por lo pronto, el caso es que sugerimos este inicio de una segunda fase hasta 1985, por el hecho de que Echeverría discute expresamente contra el discurso de ciertos herederos de Heidegger, quienes afirmaban lo ilusorio de la lectura marxista de la realidad y que da paso, de algún modo, a la reafirmación de la idea de revolución sobre la base de reformularla.

Resulta muy significativo que los términos impuestos por el imperialismo occidental y el imperialismo soviético contribuyeran a iluminar y a oscurecer los motivos y las acciones respecto de los triunfos revolucionarios comunistas de la época; los que, por otra parte, reafirmarían la creencia en la teoría comunista de que la conquista del poder, la expropiación y reorientación de los medios de producción y la organización de las masas por los partidos, iban a ser la solución a la problemática planteada por el capitalismo mundial; pero esta política sería traicionada en lo que esencialmente buscaba, tanto por sus dirigentes, como por la inercia de sus diversas cristalizaciones históricas (y derivado de esta inercia una debilidad crítica).

BE *parecía* tener un pie en el marxismo soviético y el otro, francamente en la problemática tercermundista, aunado a una suerte de profunda visión crítica y romántica a la vez. Ernesto Guevara es la figura emblemática de su discurso debido a su contribución a la formación de un frente de liberación continental, pero su aniquilación anunciaba el inicio de otro proceso, la aniquilación del impulso revolucionario y de sus modos de concreción, su conversión en una figura de mercado, objeto de la “cultura” y, por tanto, cubierto por una fantasmagoría que contribuiría a anular su significado de praxis y esto, como el reverso de una contrarrevolución operada en lo concreto, y debida, a su vez, a la subsunción capitalista de todos los mundos de vida.

El texto de BE “Sobre la muerte del *Ché* Guevara”¹⁸¹ es otra expresión ejemplar de esta etapa y, al mismo tiempo, anuncia tanto la apertura a la crítica de la teoría de la revolución que provendría de un frente decisivo, “de la más auténtica escuela, la lucha misma”, como también, el papel que los sistemas semióticos adoptan en la estructuración de socialidad y, por tanto, en la lucha revolucionaria, “todas las instituciones sociales, entre ellas la lengua hablada, forman un sistema significativo, estructurado en un sólo sentido, el de la apología del sistema (capitalista)”.

¹⁸¹ Echeverría, 1967: 25-32.

(Echeverría, 1967: 31). La importancia de este breve texto es central independientemente de su contenido emotivo, pues plantea algunas lecciones que se desprenden de la actividad revolucionaria latinoamericana y que vendrán a influir importantes reformulaciones a la teoría “clásica” soviética. La primera lección es que “las circunstancias de su muerte no invalidan la obra revolucionaria que contribuyó a dirigir” (Echeverría, 1967: 26); pero tampoco significan una derrota, excepto contingente debido a la importancia relativa de las figuras individuales, no obstante que en el caso del “Ché” estamos ante un personaje singular; la más importante lección que se deriva de las aportaciones del “Ché”, aparte de su actitud crítica radical, es la teoría de la guerrilla, que constituyó “una revolución en la revolución” (Echeverría, *Ib.*: 27), debido a que no espera a que específicamente se configuren social/históricamente las condiciones, sino que piensa firmemente que puede ser creadas justamente, mediante “focos guerrilleros”; al constatar prácticamente que las condiciones para la revolución en Latinoamérica no son las que planteaban que había que configurarse primero como modernidad liberal burguesa y que había un proletariado inmaduro, “el proletariado latinoamericano no era una copia incompleta del europea del siglo XIX” (cfr., *Ib.*: 29), se demostraba al mismo tiempo la actualidad de los tiempos de la acción revolucionaria por encima de los tiempos de la teoría de la revolución, “la acción revolucionaria había traspasado los estrechos límites en los que estaba encerrada a teoría de la revolución” (*Ib.*: 28); la siguiente lección consistía en que el sujeto de la revolución era, más que el proletariado urbano, el proletariado agrícola, “(e)n la América subdesarrollada, el campo debe ser el terreno primordial para la lucha armada”. (*Ib.*: 29); pero esta reformulación apuntaba más lejos, pues se trataba de que la acción revolucionaria podía ser encontrada “allí donde el desperdicio de la fuerza productiva humana hunde la posibilidad de desarrollo de la economía neocolonial”. (*Idem*); el siguiente punto que se erige polémicamente es que el “socialismo científico no es un fruto natural o espontáneo del proletariado [...] (sino) el producto, mediado

por su acción histórica, de la disolución práctica del orden burgués” (*Ib.*: 30); y cuya función destructiva va de la mano con la del socialismo político, siendo sus portadores “los miembros más importantes del foco rebelde inicial.” (*Ib.*: 31); a pesar de toda la posición práctica/teórica radicalizada descrita no abandona Echeverría, ni el “Ché”, la idea de que el socialismo debe ser introyectado desde fuera en el proletariado y, desde luego, la legitimidad de la violencia revolucionaria otorgada por la violencia del sistema capitalista, “la violencia revolucionaria es el único contra-argumento que al destruir la sociedad burguesa puede convencerla de su ineficacia histórica.” (*Ib.*: 32).

Esta será pues, descrita *in nuce* la relevancia para la intervención de Echeverría de esta *teoría de la guerrilla*, a lo cual, podemos agregar la necesidad de una vinculación que camine de lo regional a lo continental y a lo internacional, y de una teoría puntual y rigurosa del imperialismo que sea capaz de responder a las particularidades y a las generalidades que plantea la situación de Latinoamérica; las necesidades de estrategia política reactualizan el problema de Rosa Luxemburgo sobre la nación, pero bajo la premisa de no abandonar nunca la meta revolucionaria y evitando caer en el reformismo práctico o teórico, que era introducido por la época como una salida viable; también, comenzaría la crítica a la idea de que el subdesarrollo proviene de un dualismo, compuesto simultáneamente por elementos feudales y modernos que resultarían en una clase trabajadora inmadura, al igual que su tipo de modernidad, pero dice Echeverría en este texto “América Latina no puede entrar en la modernidad porque ya está en ella desde la colonia ibérica”, por lo que la causa del subdesarrollo está en la deformación estructural que le ha impuesto primero la economía colonial y luego la neocolonial. Por último, es importante que la teoría del “Ché” confronta la línea tradicional de organización partidista exigiendo transparencia y consistencia, en suma, la teoría de la guerrilla viene a ser una suerte de

marco en el que se emplaza y se desarrolla hacia sus propias vías el concepto de revolución de Echeverría.

Fase Dos. Con 3 momentos textuales y conceptuales

Momento uno. El texto de 1985, “Lukács y la revolución como salvación”.¹⁸² Según Echeverría el marxismo es un comentario de lo real, desentraña y juzga el sentido de la vida cotidiana, pero por la época ocurría que para descalificarlo le fueron aplicados tres procedimientos. Se le ha tratado primero, como lectura *errónea* (porque el capitalismo no ha sido lo que Marx dice), segundo, como lectura *insuficiente* (porque deja sin descifrar un conjunto de aspectos esenciales, se le acusa de reduccionismo económico cuando lo que hace es percibirlo) y finalmente, como lectura *ilusoria* (porque desvirtúa el código de lo real), de esta última es de la que se ocupa BE en este texto debido a que es la que requiere de mayor atención de acuerdo con su formulación. Pero no es tan relevante para nuestra reconstrucción esa discusión tratada en este texto, concerniente a la disolución de la metafísica y de los discursos elaborados sobre la base de la técnica o que los planteamientos revolucionarios de Marx serían en realidad de tipo conservador e incluso reaccionario. Nos interesa “el rescate” de los conceptos de *fetichización* y *cosificación* que hace Bolívar en relación con su concepción de valor de uso y experiencia de la vida cotidiana, y trabajando sobre el carácter de mercantificación de la vida social. Para Echeverría todos los problemas fundamentales de nuestra época surgen del carácter de fetiche de la mercancía, porque la existencia se haya *mediada*, o sea, 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 equivalencia de los objetos.

¹⁸² En Echeverría, 1997: 97-110.

Dice Echeverría, este lenguaje dominante, el de la socialidad como intercambio mercantil, es el que Marx intenta describir y explicar con los conceptos de “fetichismo” y “cosificación”. Estos fetiches modernos son relevantes porque condicionan la reproducción *política*, es decir, la posibilidad de que exista un conjunto efectivo de relaciones sociales de convivencia. La cosificación impone una socialidad cósmica, lo que significa que la individuación es procesada por una entidad ajena que la impele, desde las cosas, a entrar en contacto entre sí. Esta entidad ajena es la circulación de las mercancías, la cual, orienta la vida social e histórica “a espaldas” de los individuos y sustituyendo al sujeto social concreto. Estos conceptos de fetichismo y cosificación mercantil son los que Lukács propone tomar como centro en el ejercicio del discurso marxista acerca de la modernidad y, por los cuales, a BE le interesa el libro de Lukács, *Historia y conciencia de clase*; el concepto de cosificación posibilita pensar lo más característico de la modernidad, que es la existencia del sujeto social como subjetividad conflictivamente repartida entre el hombre y las cosas. Y con esto, llegamos al punto que nos interesa, la salvación de esta subjetividad sólo puede darse revolucionando esta cosificación, pero este proceso tiene que venir del mismo *interior* de la socialidad capitalista.

En conclusión, dice Bolívar, el valor valorizándose requiere de hacerse concreto, lo que significa su propia afirmación como sujeto abstracto, pero necesita de los seres humanos, de su trabajo sobre la naturaleza y de elegir una forma como expresión civilizatoria o cultural, sin embargo, en su existencia el capital en calidad de sujeto abstracto se agota en su propio proceso permanente, a causa de repetirse siempre en las condiciones anotadas y, en las cuales, el sujeto humano queda enajenado en su ser de convivencia. Por su parte, el humano en su existencia como ser de convivencia social, en la que debe afirmarse como agente concreto de capacidades y apetencias, se encuentra atrapado “en la dinámica comandada por el capital”; su capacidad de revolucionar el mundo hecho a la imagen del capital no puede ser, por tanto, una redención

salida de la nada, sino que sólo puede ser inmanente, tiene que resultar del mundo enajenado mismo, pero como una ruptura con “la metamorfosis que lo mantiene reducido a los términos impuestos por el sujeto abstracto que lo enajena”. (Cfr., Echeverría, 1997: 110).

Momento dos. De 1990, “La izquierda, reforma y revolución”.¹⁸³ Echeverría dice que la idea de revolución, como vía de transición histórica, cae en un desprestigio creciente imponiéndose a cambio el paradigma de la reforma. La discusión en este texto es contra quienes hablan de que presenciamos el fin de dicha idea de revolución, por el contrario, Echeverría considera que hay que distinguir entre el *mito* revolucionario y la *idea* de revolución, y no acepta la substitución de la revolución por la reforma, sino que la caída del mito de la revolución le parece la oportunidad para examinar su pertinencia teórica y la validez política de excluir tal idea; desechar ilusiones revolucionarias milenaristas no tiene que significar, para la izquierda, un abandono de su orientación revolucionaria, sino una oportunidad de precisar y enriquecer su concepto de revolución. Para Echeverría es inatingente eliminar la presencia discursiva de la revolución, ya que funge como instrumento conceptual necesario para la descripción de las transiciones históricas reales, es una idea normativa aplicable a determinadas actitudes y actividades políticas, además, el sentido que se da al término revolución define una posición ética.

Continúa Echeverría, el concepto historiográfico de revolución presupone una concepción de la realidad histórica como una unidad o síntesis de una substancia y una forma, que al variar, inevitablemente impele el tránsito a otro estado de cosas, buscando al mismo tiempo la restauración de esa síntesis, pero apunta Echeverría, “el salto que las lleva a otro estado puede ir en varias direcciones y en sentidos incluso contrapuestos.” Nos parece que traer a colación el sentido historiográfico no es para ceñirse a él, sino para hacer patente su necesidad incluso en él.

¹⁸³ En Echeverría, 2011(A): 397-406.

Lo característico de la situación de transición es el predominio de una contradicción sobre una armonía, la substancia ha rebasado la forma provocando caducidades e insuficiencias. La forma debe responder al crecimiento y reacomodo de la substancia, lo cual, sólo puede tomar dos vías, una acción de autorreforma, que es una autoampliación que tolera o integra la substancia que ha desbordado o la forma actúa para debilitar, disminuir o desviar la carga impugnadora de la substancia. Este esquema arroja cuatro salidas puras, dice BE, la reforma, la reacción, la revolución y la barbarie.

Si la forma triunfa se dan dos tipos de resultados, *uno*, la forma imperante toma la delantera, “saluda al futuro pero no cree indispensable despedirse del pasado”, se trata del reformismo; *segundo* resultado, se *inicia* una época de actualidad de la revolución, se crean formas alternativas para substituir la forma realmente existente, subversión y substitución son las palabras clave. El problema es el vínculo de la revolución con la reforma.

Tratándose de la reacción, la situación cae en un empate y puede permanecer así indefinidamente, “al fracaso de la forma corresponde la incapacidad de triunfo de la substancia”. Inicia un período de deformación lenta de las formas establecidas y de desperdicio continuo de las nuevas energías históricas. Esta “salida” encierra dentro de sí misma una situación social necesitada de transición histórica; es *decadente*, si triunfan las zonas de predominio exacerbado de la forma o *bárbara*, si triunfan las zonas de desastre, en donde la resistencia de la substancia se corrompe y languidece.

La respuesta de la forma a la amenaza de la substancia puede llegar a fracasar, sus esfuerzos de autoconservación pueden revelarse insuficientes. Se trata de que la substancia sea efectiva frente al fracaso de la forma, lo que se manifiesta en dos sentidos igualmente divergentes. En una, la revolución, el crecimiento o reacomodo de la substancia se sobrepone a la

acción integradora de la forma dominante, desactiva su acción represora y sus intentos de aniquilación. En otra, la barbarie, la forma fracasada impone su propia ley.

Echeverría propone dos conclusiones, *primera*, de izquierda son todas las posiciones ético/políticas que rechazan la inercia destructiva y represora de la forma o estado histórico de las cosas y, se inclinan por la armonía de substancia y forma, por esto, la izquierda que rechaza tanto el mito como la idea de revolución está en un error, “socialismo es el nombre genérico de una meta histórica” (Echeverría, 2011[A]: 404) ; renunciar a esta identidad implica la aceptación de que las únicas opciones son la barbarie o la reacción, que una transformación revolucionaria no existe como opción en la historia y, que quien debe alinearse y contenerse en la forma capitalista es la substancia social moderna y su inconformidad.

El discurso social de la izquierda debe hacerse, así estas preguntas, dice Echeverría: ¿es así que el fracaso del socialismo realmente existente es la prueba del fracaso de *todo* tipo de socialismo?, ¿en verdad el socialismo real fue la realización de la versión revolucionaria marxista, o sea, hay que descalificar ambas; o por el contrario, el socialismo real fue el represor sistemático del marxismo revolucionario? Y segunda, estamos en una época de reforma, pero desde la perspectiva de la izquierda esto ha de tomarse de modo que sirva a la concreción de una época de revolución, es admisible establecer ciertas alianzas con el reformismo siempre y cuando apunten a su propia meta, si el discurso de izquierda se adhiere plenamente al reformismo, esto significa su propia destrucción, pues la revolución para serlo en verdad, debe ser “negación determinada, comprometida con lo que afirma a partir de lo que niega, dependiente de ello para el planeamiento concreto de su novedad”. (Cfr., Echeverría, *Ib.*: 405).

Momento Tres. Constituido por el famoso texto de 1993, “Posmodernidad y cinismo”.¹⁸⁴ De este nos interesa el complejo mítico moderno, compuesto por las ideas de revolución, nación y democracia, trilogía que sostiene de modo relevante el andamiaje del discurso burgués autolegitimador. El mito de la revolución tiene dos caras, por un lado, su narrativa burguesa que se edifica sobre la revolución francesa, no se trata del mito tratado por J. Solé, en cuanto a que no hubo revolución, sino que habría sido un invento conservador para aniquilar lo que fue una simple resistencia;¹⁸⁵ Echeverría se refiere a que tratándose del mito básico de la cultura política humanista, revolución es un conjunto de hechos respecto de lo que “justamente es cultivado y reproducido por la actividad política”, son ciertos acontecimientos fundantes, en los cuales, la colectividad decidiría darse a sí misma una identidad específica, a partir de cero se “autoconstruye cualitativamente”; este mito realiza su hipostasis idealizadora sobre la experiencia básica de la modernidad, que “el mercado es el *locus* privilegiado de su socialización” (Echeverría, 1997: 42s.); luego entonces, la actividad por excelencia para la concreción de la vida social es la autovalorización del valor, es la que otorga una consistencia objetiva. Respecto de la mitificación operada por el socialismo real, el movimiento socialista sería continuación natural de la revolución francesa, el Estado es un aparato que “es necesario conquistar y refuncionalizar”, además, se precisa de introyectar “desde fuera el espíritu socialista en las masas”; según Echeverría ya en el propio Marx hay una respuesta a la mitificación de que lo esencial de la revolución está en ser absoluta, no es así, sino que está en ser radical; otro elemento que es vigente en el problema de esta mitificación es que el valor concreto del mundo de la vida sólo proviene del trabajo.

¹⁸⁴ En Echeverría, 1997: 39-54.

¹⁸⁵ Ver, Solé, 1989.

Pensar la revolución significa pensar la reactualización de un conflicto que proviene de la raíz misma de la vida social, al cual, falsamente se le resolvió, mediante su neutralización y postergación; se trata del rompimiento de la armonía entre el sistema de capacidades de trabajo y el sistema de necesidades de consumo, y cuya solución en otra dirección “merece, requiere y puede ser intentada de nuevo” (*Ib.*: 44). Esta formulación parece integrar en mayor medida la capacidad resolutive del concepto de Echeverría, pues declara una estructura esencial, transhistórica, la relación entre estos sistemas, a partir de los cuales, se estructura la socialidad e indica sus actualizaciones en figuras concretas, “históricas”; de forma que es así, una perspectiva de la revolución como algo radical. Está pues el espacio discursivo constituido y a la espera de ser intervenido. Ahora bien, la validez de este mito en su versión burguesa radica en la capacidad permanentemente cambiante del objeto mercantil y del mercado, o sea, de los bienes producidos y de las relaciones de socialización establecidas por la forma de autovalorización. Y cuya versión política humanista es que se ha realizado la utopía. Pasemos con esto al concepto de revolución de esta fase.

Elementos para una teoría de la revolución. En el *primer* texto encontramos los siguientes elementos para una perspectiva teórica de la revolución, en principio, “la revolución es lo que puede salvar a la humanidad”, lo que desde este mirador significa que lo que hay que revolucionar es una lógica de configuración de realidad social humana (que implica tanto el nivel de lo cotidiano, como de lo reflexivo), esta lógica es la del proceso de fetichización/cosificación, en el cual, consiste el proceso de la autovalorización del valor; se trata de la *salida* del dominio de la fetichización capitalista (pero de toda fetichización autodestructiva, que no se ciña a las determinaciones básicas de la reproducción, aunque consideradas de acuerdo con el sentido de racionalidad de cada época); revolucionar es practicar un modo de vida (cotidiana e institucional) que busque reponer y hacer vigente la reproducción social mediatizada por el valor de uso.

Frente a esta tarea se halla históricamente constituido un esquema de la fetichización práctica, que el capitalismo (industrial) configura como parte central de su modo de reproducción de la sociedad humana, digamos, que se trata de revolucionar un conjunto de fetichismos fundamentales, el de la mercancía, el del dinero, el del capital y el de la mercancía fuerza de trabajo.¹⁸⁶ Fetichismos que se constituyen en el mercado como su *locus* fundamental y que afectan o determinan una donación de sentido a partir de la semioticidad misma de la existencia, de la formación de los individuos y de las cosas; es por esta razón que adquiere singular importancia la revolución del discurso; según el discurso marxoecheverriano el problema central es la superación de la contradicción del objeto mercantil, inclinar la balanza de la estructuración de sociedad para el lado del valor de uso. Revolución, por otro lado, significa la salida del fenómeno de la cosificación de los individuos como sujeto sociales, de la cosificación de su *sujetidad*, o sea, de su capacidad para la autodeterminación de su vida comunitaria, revolucionar el proceso de cosificación significa que el individuo recupera su sujetidad, que arranca a los objetos mercantiles el que lo puedan determinar, en esta parte de la intervención de Echeverría es importante el libro de G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, debido a su trabajo sobre este par de conceptos, pensar la revolución los necesita.

El *segundo* escrito nos proporciona otras consideraciones: ante la debacle del fetiche socialismo “real”, lo que se impone es la reflexión sobre la revolución ya sin ese lastre; incluso para el discurso positivo es la revolución una categoría indispensable; por otro lado, la totalidad social se constituye por una substancia y una forma, cuyo reacomodo histórico da lugar a diversos acoplamientos (“cuatro escenarios puros”, reaccionario, conservador, reformista y revolucionario); comienza a dibujarse en el marco de la teoría la índole mítica –fetichizada- de la

¹⁸⁶ Cuatro fetichismos fundamentales: de la mercancía (cap. I de *El capital*), del dinero (caps., II y III), del capital (cap. XIII) y de la mercancía fuerza de trabajo o forma salario (cap. XVII). (Cfr., Veraza, 2017: 1:07:53ss.).

revolución, tanto en su versión burguesa como socialista real. Es muy importante trabajar sobre las estrategias de comportamiento, porque los *ethé* son justo eso en la cotidiana existencia; sólo hay dos salidas a la tensión entre forma y substancia, en una se halla la revolución salvadora. Sobre el concepto de “ser de izquierda”, viene al caso por la descomposición del escenario político, no olvidemos la relación entre los conceptos de revolución y de izquierdista; digamos, que su especificidad es su posición ético/política que apuesta por la restauración de la armonía entre substancia y forma;¹⁸⁷ por su parte, “socialismo es el nombre genérico de una meta histórica”, renunciar a ella es aceptar que las únicas opciones son la barbarie o la reacción, que una revolución no es una opción histórica; en conclusión, el fracaso del socialismo realmente existente no es el de *todo* socialismo; no fue esa versión la de una revolución marxista, sino a la inversa, el socialismo real reprimió sistemáticamente el marxismo revolucionario; si es que estamos en una época de reforma esto debe tomarse desde una perspectiva de izquierda, de modo que sirva a la concreción de una época de revolución; su mejor concepto, es revolución debe ser en verdad negación determinada de lo realmente existente.

Por su parte en el *tercer* texto, Echeverría continúa trabajando el complejo mítico de la modernidad capitalista, cuyo mito central es el de la revolución; tiene dos versiones, *burguesa*, la colectividad decidiría darse a sí misma una identidad específica a partir de cero; y la del socialismo real, que el Estado es un aparato que es necesario conquistar y refuncionalizar, y que hay que introyectar el espíritu socialista en las masas; pero dice Echeverría lo esencial de la revolución no está en ser absoluta sino en ser radical (Marx). Pensar la revolución significa pensar en la reactualización de un conflicto que proviene de la raíz misma de la vida social, el

¹⁸⁷ Echeverría está usando críticamente una semántica del concepto de historia como “unidad o síntesis de una substancia y una forma”, (Echeverría, 2011(A): 400), pero es porque el lenguaje historiográfico así lo ha impuesto. Según se puede colegir, para Echeverría la *substancia* es la humanidad misma como conjunto social histórico y la *forma*, las instituciones de la cultura.

rompimiento de la armonía entre el sistema de capacidades de trabajo y el sistema de necesidades de consumo. Y con esto queda aclarada su vigencia crítica.

Segundo concepto provisional

Estamos ante una etapa de transición caracterizada por el abandono del mito de la revolución en sus dos versiones burguesa y socialista, y la reafirmación del concepto crítico. Etapa marcada por el fin del socialismo denominado “real”, que abre las posibilidades de enriquecimiento de la teoría de la modernidad y de la revolución; da paso, por otro lado, a un tiempo de oscurantismo para la izquierda que refleja la descomposición del estado soviético; toma bastante fuerza la ideología contrarrevolucionaria haciendo caer en su “trampa conceptual” a buena parte de la izquierda, llevada igualmente a ella por la descomposición de la institución del Estado nacional. Echeverría permanece en la tendencia crítica marxista, una posición de una gran radicalidad dirigida a la explicación y comprensión de los enigmas que ahora le presenta la modernidad. ¿Cómo en estas nuevas condiciones mundiales es posible pensar en una armonización de aquellos sistemas, de producción y de necesidades; qué es todo aquello que queda involucrado en este discurso sobre la revolución? La teoría de la revolución transita, forzada por la instancia creadora de realidad que avanza totalitariamente en la subordinación de toda experiencia, a la estrategia de una resistencia y rebelión en el nivel de la experiencia individual cotidiana, abandonando la idea de asalto al Imperio capitalista o al Estado burgués nacional, bélico o en la palestra política y dirigiendo sus esfuerzos destructivos (críticos) en ese nivel cotidiano.

Fase Tres. Cuatro momentos textuales y conceptuales

Momento uno. De 1997, “Modernidad y revolución”.¹⁸⁸ Este texto discute sobre la actualidad del discurso marxista a partir de dos de sus limitaciones, una, expuesta por la Escuela de Frankfurt, sobre que la crítica de Marx sobre la Forma natural y el valor de uso se queda en los mismos términos planteados por la Ilustración, por lo cual, falta el desarrollo de esta figura esencial “que sostiene al modo de producción capitalista” (Echeverría, 2012: 65) y dos, que en términos del problema del concepto de la revolución ¿en qué medida el concepto marxiano de revolución que, por otro lado, “permeo el pensamiento del siglo XX”, no es un concepto atrapado en la “idea espontánea del concepto de revolución propia de la modernidad burguesa capitalista” (*Ib.*: 67).

Enseguida, trata del mito burgués de la revolución, el cual, tematiza la capacidad de crear *ex nihilo* las formas de socialidad y a la socialidad misma, “ser creador consiste en poner valor” (*Ib.*: 69). El mito de la revolución resulta del pensamiento romántico en el esfuerzo de vivir la vida bajo el capitalismo; para este mito el valor de uso, la forma natural, es una nada y el valor valorizado lo es todo.

Para el socialismo la revolución es un concepto ambiguo, por un lado, se plantea como transformación radical, como una modernidad distinta de la capitalista, posible aquí y ahora, y, por otro, que la revolución es la sustitución de un hombre caduco por uno nuevo, pero en el mismo marco de modernidad y en donde la revolución ya está en marcha, revolución y modernización apuntan a una misma cosa, la que se iría logrando por medio del progreso.

La historia ha resuelto esta ambigüedad por el lado peyorativo, el desencanto de fin de siglo es el resultado de la apuesta romántica del mito revolucionario en su modalidad socialista y consecuencia de la creencia ingenua en la bondad intrínseca de las fuerzas productivas, se vuelve necesario reconocer que la revolución no puede consistir en una simbiosis con la marcha del

¹⁸⁸ En Echeverría, 2012: 159-168.

progreso (aunque esto ya lo había planteado Benjamin en el *Libro de los pasajes*), hoy sabemos que la técnica lleva inherente una estructura de explotación y que la forma capitalista de reproducción subsiste devorando otras formas y aún, a sus propios militantes, en una salvaje sociofagia.

Después de lo anterior, dice BE, es necesario plantearse: “¿qué posibilidad tiene hoy el nuevo discurso crítico de construir un concepto de revolución que no sea el de la acción romántica en sentido peyorativo, que no esté ligado a la convicción de una simbiosis del destino individual con el sentido de la creación? ¿Es posible construir un concepto de revolución considerando la completa y radical eliminación de la estructura de explotación en las relaciones de producción, un concepto que efectivamente se erija globalmente crítico de la modernidad capitalista?” (Cfr., *Ib.*: 75).

¿Es pensable y realizable una modernidad que complete su esencia?, ¿qué sería lo que hay que descartar?, ¿es posible, frente a la barbarie que se extiende, una defensa de la vida que no consista en el abandono de la modernidad y las posibilidades contenidas en la técnica?, ¿es posible darle a las fuerzas productivas de la modernidad un sentido no capitalista? Sólo en el ámbito que abren estas cuestiones resulta posible, a su vez, preguntar: “¿cuál es la idea de revolución que sería propia del tránsito civilizatorio en el que nos encontramos? (Cfr., *Id.*).

Momento Dos. De 1997, “Nueva izquierda y modernidad alternativa”.¹⁸⁹ Ideas centrales de este texto son, que la izquierda está por construirse, que hay ciertas tareas que se le imponen a partir del reconocimiento de la profunda crisis de la nación/estado burguesa y que ha de ser planteada una izquierda sobre estas emergentes condiciones de post/imperialismo. Ahora, la izquierda se define respecto de un sí o un no, a la reorganización de la modernidad en un sentido

¹⁸⁹ En Echeverría, 2011(A): 407-410.

no capitalista. Lo que está en juego no es tanto la repartición de la riqueza, cuanto un tipo de esquema civilizatorio liberado de la sujeción al capitalismo.

La izquierda afirma un cierto tipo específico de modernidad, pero de una modernidad alternativa, capaz de cumplir una promesa que aparece en la historia humana con la revolución de las fuerzas productivas (técnico científicas). Es la promesa de la abundancia de bienes y de la emancipación. Es la apuesta por la constitución de una sociedad universal, global, abierta. La izquierda está por construirse y ha de ser democrática, promover la emancipación, la libertad y la justicia, los movimientos sociales que hablan de respeto, de libertad, de democracia, se sumarían a lo que es esa nueva izquierda.

Momento Tres. De 2006, “¿Ser de izquierda, hoy?”.¹⁹⁰ En este texto BE examina la situación de crisis de los estados nacionales, de que la descomposición de la izquierda es expresión de esta crisis y de que hay dos tareas centrales para la izquierda Latinoamericana, la lucha contra la oligarquía internacional y contra la *blanquitud*, a la que entiende como una identidad civilizatoria impuesta por dicha dominancia internacional. Alrededor de una pregunta se organiza este texto de Bolívar: ¿Se encuentra, en el ámbito formal de lo político y de todo su espectro entre la derecha y la izquierda, alguna fuerza beligerante, que sea capaz de llevar a cabo o al menos de plantear el cambio de ruta cada vez más urgente y necesario? La respuesta es “no”, la política se halla bajo la amenaza capitalista de bloquear la vida de los que hagan el intento, desatando de ese modo ingobernabilidad y la caída en la vida insoportable de la escasez.

No obstante, en la vida social contemporánea se presenta un amplio panorama de comportamientos afectivos, estetizaciones, reflexiones y actividades impugnadoras de los dogmas de fe del capitalismo y que van en contra de su tipo de modernidad. Se trata de un

¹⁹⁰ En Echeverría, 2011(E): 249-258,

extenso campo de resistencias que abarca casi todos los espacios, o mejor dicho, de rebeldías frente a la reproducción de esa modernidad.

Echeverría pensaba que la época actual es de refundación de la izquierda, la que debería definirse a partir de dichas actitudes de resistencia y rebeldía frente a tres hechos: de la enajenación, de la pérdida de subjetividad del individuo y de la comunidad humana, y del sometimiento idolátrico a la susodicha enajenación. Esta actitud de resistencia y rebeldía es detectable en aquellos que apuestan por el valor de uso del mundo de la vida y por la forma natural de la vida humana, y en contra de su valorización capitalista, es esa toma de partido lo que distingue el ser de izquierda. Pero hoy, la izquierda reproduce en su desconcierto y su inactividad actuales la descomposición de las instituciones sociales y políticas del estado. Esta descomposición de la política refleja el cambio radical que ha experimentado el fundamento del estado moderno a lo largo de la historia del siglo XX. Los estados modernos han sido los grandes medios y vehículos, dice Echeverría, “convertidores de la voluntad abstracta de autovalorización del valor capitalista en una pluralidad de empresas concretas de enriquecimiento colectivo, propias de una serie de grupos humanos singularizados cada uno por un proyecto propio de autoconstrucción”. La apariencia de soberanía de los estados modernos se desvanece cada vez que se les exige alguna iniciativa que contradiga la verdadera encomienda que el auténtico sujeto les tiene hecha. La construcción de las naciones y las nacionalidades ha sido la construcción del capitalismo.

Dos preguntas sugiere BE ante esta nueva situación política impuesta por la vida capitalista a partir de la descomposición del escenario del Estado/nación y con el advenimiento de las nuevas condiciones de fin de siglo, *primera*, si el escenario del Estado/nación de la política moderna se ha descompuesto debido a que ya no es más el lugar privilegiado de traducción y hermenéutica de la “voluntad del capital”, y a que la actividad política que se desarrollaba en él,

ha mostrado la limitación de la soberanía que pretendía tener, “¿no resulta extemporáneo que una reconstrucción de la izquierda se piense bajo la forma de la construcción de un partido político de izquierda? ¿No es tiempo de imaginar otras formas de organización y de acción, que sean capaces de recoger y armonizar [...] lo más posible de las innumerables formas extra 'políticas' de presencia que tiene lo político anticapitalista en la sociedad actual?” (Echeverría, 2011(E): 255). *Segunda*, si la actividad política, que se contrapone al sistema establecido por la modernidad capitalista, se posiciona por fuerza más allá de su horizonte, configurado durante los últimos siglos “¿no ha llegado la hora de plantear una reconstrucción de la actividad política de izquierda que abandone la idea de que debe existir [...] bajo la forma de un inmenso mosaico internacional del que cada izquierda local no sería más que una pequeña pieza de diferente color? (Ib.: 255s.).

La situación de la izquierda en América Latina. Su ámbito de actividad política tiene no sólo alcances de lucha contra las oligarquías nacionales, sino una de alcance civilizatorios, es contra el rasgo de la *blanquitud*. Este rasgo que subordina no sólo la vida latinoamericana, no se trata de una “blancura étnica” o “naturalmente racial” sino de una “blancura identitaria”, civilizatoria. A la que define como “el conjunto de características de presencia y comportamiento que demuestran los individuos sociales una vez que su ‘forma natural’ ha sido podada y ‘regenerada’ en este sentido”, (Ib.: 257); el de una vida dedicada a la valorización del valor que cultiva su capacidad de autorrepresión productivista y la pone al servicio del cuidado de la riqueza terrenal; un tipo de ‘santidad’ que se dibuja en el trabajo productivo “cuidador” de la riqueza producida, y que se vincula a “los rasgos étnicos de las poblaciones del noroccidente europeo, a su ‘blancura’ racial, es la ‘blanquitud’” (Cfr., *Id*). Pero a pesar de esta descripción, que parece definirla como sólo racial es más que eso “se trata de una identidad civilizatoria”. (Ib.: 256).

La actividad de la izquierda latinoamericana debe ir pues, en estos dos sentidos, desbordar los límites del juego político que son propios de la esfera de la política establecida para vencer el carácter estructuralmente oligárquico de esos estados, y romper con la blanquitud, el carácter estructuralmente racista de los mismos y violentamente represor de la “forma natural” de la vida en este continente. Y por último.

Momento Cuatro, 2010, una entrevista a Bolívar E.¹⁹¹ Echeverría responde que la revolución es “un cambio civilizatorio brutal”, se trata de cambiar nuestras relaciones sociales y nuestras relaciones con la naturaleza, de ser otros seres humanos diferentes de lo que somos hoy día bajo el esquema de la valorización. Un planteamiento verdaderamente revolucionario se dispara hacia la utopía, hacia algo inalcanzable, con lo cual, se lo vuelve muy presentable a la opinión pública pequeño burguesa. Pero se trata de cambiar totalmente el sentido de la vida, de la eliminación de esa sujetidad modificada, que es la del trabajador, como alguien que es fundamentalmente productor de valor. Es decir, tenemos que aprender a comportarnos de forma diferente, no somos sólo trabajadores, productores de valor, no somos sólo fuerza de trabajo, mercancía/substancia explotable, sino que somos seres humanos completos. Hasta aquí la última fase, pasemos al último concepto.

Elementos para la teoría de la revolución. En el *primer* texto, se trata de llevar adelante la crítica de la Forma natural de la reproducción y el valor de uso, su relevancia está en que la revolución busca reposicionarlos como ejes estructurantes de la vida social/individual; trabajar en la crítica del concepto marxiano de revolución para desfetichizarlo de distorsiones en relación con el pensamiento burgués y de los elementos románticos debido a su carácter ethoico (o sea, de su posición respecto de la contradicción del valor y de su identificación con elementos religiosos peyorativos como el destino de los individuos); falta la crítica de que las fuerzas productivas son

¹⁹¹ En, Echeverría, 2010(e): 227-238.

semióticamente *neutras* o de que es posible cambiar su orientación desde la planeación política, y lo mismo respecto del progreso; evaluar cómo podría ser posible la eliminación de *toda* estructura de explotación; constituir una perspectiva crítica de la tecnología y de su papel en la salvación/reversión del desastre provocado por su utilización capitalista; cuál puede ser la idea auténticamente revolucionaria, o sea, una que se derive y oponga a la actualidad histórica.

Del *segundo* texto, los siguientes elementos, el fin del socialismo “realmente existente” plantea la redefinición de la izquierda, lo que está en juego no es tanto la justicia distributiva, cuanto la existencia misma de la humanidad, por lo cual, toma su lugar el problema de la *esencia* y el *fundamento* de la modernidad, en forma particular, ¿hacia dónde nos lleva la descomposición del Estado/nación?; se espera que la izquierda debe ser democrática (en este punto el problema es su lastre liberal/burgués), libertaria, promover la justicia social y promover alianzas con los movimientos sociales afines.

Del *tercer* texto, ante el regreso del conservadurismo y de los fundamentalismos, ante la consolidación del cinismo de la posmodernidad, el desmantelamiento del Estado/nación, la codigofagia del Otro –lo humano distinto de la blanquitud- y sobre lo Otro –lo no humano, la naturaleza-, ante la imposición de una identidad civilizatoria, ¿qué justifica, hoy, ser de izquierda?; la crisis parece llenar y preformar toda experiencia y socialidad, de ahí, la descomposición no sólo de la izquierda, sino de toda *política* y de lo *político*; al parecer, ni hay una “fuerza beligerante” en todo el espectro político capaz de llevar adelante un “cambio de ruta” civilizatoria, ni el sistema la deja viva; el mayor desafío que enfrenta la humanidad es que ha caído en una ingobernabilidad extrema y que el capitalismo necesita de instalar artificialmente la devastación para su sobrevivencia; a pesar de esto, la cultura contemporánea presenta focos de resistencia y rebelión que intentan la reposición del valor de uso, para esto, el emplazamiento debe ser la lucha contra el hecho de la enajenación y el sometimiento de los individuos y de la

colectividad, esto es lo que define la izquierda hoy; no perder de vista que la especificidad del sistema es el capitalismo industrial (cfr., Veraza, 2017, 1:09:55ss.), fuente de los demás y de toda fetichización, cosificación y enajenación; la reconstrucción de la izquierda no puede tener más como su *locus* principal el escenario partidista de la *política*, hay que imaginar otras formas “extrapolíticas” de praxis antisistémica; ante la nueva situación, *status quo*, moderno/capitalista, ¿cuál podría ser el papel de la idea de una izquierda internacional, unificadora de lo nacional, lo comunitario? En este tenor es que hay que pensar en la situación de la izquierda en América Latina, que debe luchar contra la dominación interior de la nación, contra la exterior y, particularmente, contra la *blanquitud*, modo identitario civilizatorio.

Y los elementos en la entrevista son, el riesgo de presentar un concepto radical de revolución es que puede parecer inalcanzable, pero el punto es que la meta es la transformación total del significado de la vida humana; los seres humanos no somos mercancías, no somos cosas productoras de valor, la naturaleza no es un conjunto de “recursos inagotables” o tecnológicamente recuperables. En suma, pensar la revolución anticapitalista es imaginar un mundo que no tenga nada que ver con sus formas de individuación, de relación social y de formación de su mundo histórico.

Tercer concepto provisional

Este último conjunto conceptual cierra la intervención de Echeverría debido a su deceso, no obstante, deja los lineamientos suficientes para posteriores aportaciones elaboradas en base a las nuevas condiciones, en las cuales, se concretiza *in extremis*, la subordinación de la Forma natural social de reproducción, la contradicción del valor y la semiosis que surge en esta subsunción. En esto consiste justamente el alcance de la lectura de Echeverría de *El capital*, lectura emplazada en la comprensión global del sistema de vida y su historicidad, de sus tendencias de largo alcance; de dónde viene, en qué se convirtió y a dónde apunta.

El concepto se encuentra, pues, en redefinición, pero hay que tener a la vista todos los lados de su “mirador”, al menos, el cuerpo completo de ensayos, según esto sugerimos algunas preguntas para poner otros elementos en la discusión, ¿cuál puede ser el sentido de la revolución en la vuelta de siglo, en que la degradación, la reducción de la experiencia y la escisión han llegado a niveles no imaginados –no sólo en la experiencia constitutiva de la modernidad capitalista, sino también en la propia clase propietaria- y que han hecho saltar *hic et nunc* una nueva forma de barbarie, que instalada en la cotidianidad se ha convertido en la regla; cuál puede ser su sentido en el estado de anulación casi total de lo político –de la sujetidad social- y su reemplazo por la política de la barbarie, de crisis casi total del Estado/nación (excepto de su carácter represivo y recaudador) y de las instituciones de la cultura; qué tipos de revolucionamiento podrían responder al estado general a un paso del colapso civilizatorio (o epocal, o sea, que involucra todos los aspectos de la existencia), o por otro lado, al nuevo Estado autoritario del siglo XXI?, dice Luis Arizmendi, “[...] que lejos de ser Estado mínimo o no interventor, despliega y ejerce la violencia político-destructiva como complemento potenciante de la violencia económico-anónima para garantizar un ofensivo posicionamiento ascendente de los capitales privados, ante todo transnacionales, como centro de mando de la economía planetaria.” (Arizmendi, 2014: 33); ¿podría ser que se trate de revolución un comportamiento cotidiano que se niega a tomar parte en la autovalorización del valor y que busca los valores de uso, es decir, llegar a constituirse con una densidad histórica suficiente contra la combinación cada vez más esquizoide de progreso y devastación; contra el estado de subsunción *real* totalitaria; esta característica de subsumirlo todo es la pauta para su reversión, ya que si se presenta como una crisis total, abre al mismo tiempo, múltiples posibilidades en los resquicios que su sistema corroído deja al descubierto? Quizás, siguiendo a Echeverría quien buscaba claves para la teorización de la revolución en estas condiciones, podemos hacer el intento de

comenzar a responder recordando que un sentido central del tiempo/del/ahora es el no conformarse, ni resignarse (parafraseando a W. Benjamin, que la resignación sin esperanza, no sea la última palabra del revolucionario. Cfr., Benjamin, 2005: 63); el ethos barroco, que por cierto no es revolucionario, ni contiene tendencias anticapitalistas, (cfr., Echeverría, 2000: 16), practica la resistencia y la rebeldía en la concreción de la experiencia cotidiana del trabajo y el disfrute, pero no olvidemos que para Echeverría la práctica barroca es una teatralización, que mediante una puesta en escena dramática *pretende* que reposiciona el valor de uso. Y en este tono es que el ethos barroco podría considerarse como particularmente utopista y mesiánico, “su utopía no está en el ‘más allá’ de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el ‘más allá’ imaginario de un *hic et nunc* insoportable [...]” (*Id.*). Otra cosa, sería un comportamiento que interioriza y responde *reflexivamente* al hecho capitalista, de estirpe innegablemente revolucionaria.

En un intento por integrar los tres conceptos provisionales que sugerimos como correspondientes a las tres fases en la constitución de su teoría de la revolución podemos decir lo siguiente, Echeverría transita de la idea clásica marxista-leninista-guevarista, pasando por una fase de crítica al mito de la revolución y llega hasta el planteamiento de formas de intervención específicas y particulares de resistencia y rebelión en la vida cotidiana, claro, sin abandonar por completo lo primero, sólo que pensado en otra dimensión, es decir, la revolución de las instituciones de la cultura que tendrían que constituirse sobre la reproducción del valor de uso. Se mueve del concepto *grande* de revolución a un concepto crítico posicionado en un *mesianismo* y *utopía* invertidos o negativos, o sea, que el tiempo de la revolución puede estar *aquí* surgiendo *ahora* y que su lugar no puede estar sino aquí mismo, en el lugar en que se reproduce la existencia y experiencia mismas, en los múltiples resquicios de un sistema que, no obstante ser totalitario, debe permitir la existencia de lugares al margen.

Por último, vale decir algo que está implícito en esta sección y que prueba con toda contundencia la hipótesis de esta tesis doctoral, la totalidad del discurso de BE al conservar su índole revolucionaria, conserva su posición argumentativa, la que trabajamos en la primera sección del capítulo inicial. No se puede decir que era innecesario el periplo por la modernidad y el capitalismo, el sistema cuádruple del ethos histórico de la modernidad capitalista y la definición de la cultura como totalidad compleja, pero era nuestro interés mostrar una perspectiva más o menos completa de su complejo discurso (con la salvedad de un estudio minucioso de su lectura de *El capital* y de sus aportaciones a los libros II y III de esta obra). No quisimos probar su especificidad revolucionaria, es decir, marxoecheverriana, mediante su teoría de la revolución, sino demostrando que todas sus ramificaciones lo son. Bien, con esto damos por terminado este capítulo y pasamos a tratar sobre una evaluación de las principales aportaciones teóricas de Echeverría que hemos tratado a lo largo de todo este trabajo.

V. Capítulo Cuatro. Discusión sobre el valor teórico del discurso de Echeverría

En primer lugar, al discutir el valor de los aportes teóricos de Echeverría debe considerarse su discurso como una totalidad compuesta por diversos momentos y por distintos conceptos, pero que se encuentran entrelazados y organizados *dialécticamente*, es decir, que su validez y operatividad depende de esta relación en la que no han de tomarse de modo aislado o independiente, sin embargo, por razones metodológicas ha de procederse analíticamente, es decir, examinando paso por paso y de modo individual cada uno de dichos conjuntos teóricos o conceptuales, sin perder de vista dicha interrelación. En lo que viene a continuación intentaremos llevar a cabo esta evaluación y discusión de acuerdo con esta idea, y siguiendo el orden que

presentamos a lo largo de esta tesis. El pensamiento de Echeverría es un todo peculiarmente complejo y denso que trabajó diversos temas de forma simultánea, aunque dando mayor relevancia a algunos debido a razones programáticas y de orden lógico expositivo, desde luego, van apareciendo logros casi por completo novedosos (como el sistema del ethos histórico), otros que se anunciaban en su trabajo previo (como el caso de su teorización sobre el avance totalitario de la renta de la tecnología), o del mismo modo, sus preocupaciones sobre los estudios de la cultura que estaban presentes en su discurso desde sus años de juventud en Berlín y que retomará más tarde, en forma consistente, a mediados de los 1980 (de manera que no aparecen debido a una moda discursiva, sino que se recolocan como una necesidad crítica); por último, determinados temas y problemas o lenguajes gravitan de manera ininterrumpida a lo largo de su trabajo (como es el caso de la crítica de la economía política); bien, bajo esta relevante aclaración pasemos a la susodicha discusión.

1. Sobre la especificidad del discurso crítico de Bolívar Echeverría

A. La normatividad de las *Tesis ad Feuerbach*

Uno de los aspectos más significativos y que destaca el trabajo que Echeverría llevó a cabo sobre las *Tesis ad Feuerbach* de Marx es que vinieron a plantear una sugerencia de solución al problema de la fetichización o distorsionamiento del discurso comunista, situación que dominaría a partir de su apropiación por parte del Estado soviético, lo cual, provocó importantes escisiones y detenciones del trabajo sobre su interpretación y ampliación respecto del desarrollo del capitalismo “realmente existente” en el mundo del siglo XX; su particular valor teórico consiste en que sugieren determinadas reglas de composición del discurso crítico, cuyo tema por antonomasia es el tratamiento de la revolución anticapitalista; lo que significa que plantean un conjunto de principios teóricos y metodológicos para tratar del conjunto de problemas que

resultaron a la existencia social e individual, a partir del desarrollo y despliegue del proceso histórico de la industrialización. Que su perspectiva sea la *criticidad* significa que en este campo y nivel queda depositado su carácter científico,¹⁹² aunque hay que aclarar que entiende a la ciencia como producto del desmontaje teórico del conocimiento al que denomina burgués, propio del sistema de reproducción social dominante y que corresponde a dicho proceso de industrialización.

BE considera en su trabajo sobre las *Tesis* que Marx, para su redacción, ha tomado en cuenta el discurso filosófico completo de la modernidad, desde luego, entendido en sus dos formas estructurales (idealismo y materialismo), y la posición revolucionaria de ese discurso respecto de la tradición premoderna; ha destacado Marx un tipo de materialismo, pero el que adolece de considerar la actividad del sujeto y de que el mundo social es una autoconstrucción humana; no vamos a repetir lo que ya expusimos en el capítulo Uno de esta tesis; queremos arrancar de que hay un valor teórico en el trabajo de Echeverría sobre las *Tesis*, (*TsF*), el cual, ha sido puesto a prueba por la investigación social y cultural; este discurso es capaz de explicar una de las lógicas que es principio organizador de la socialidad, siempre que se mantenga, como es el caso con BE, abierto a la autocrítica y al diálogo con otros discursos. Pero el principal problema que vemos, asumiendo que Marx ha logrado en dichas *Tesis* la revolución del discurso y BE hacerla explícita, concierne al Grupo D, cuyo “tema predominante es la determinación del concepto dialéctico materialista de transformación social” (Echeverría, 2013: 17); de modo que la pregunta que plantea, a saber, ¿cuál es el concepto adecuado de transformación de las sociedades capitalistas en sociedades comunistas?, puede tomarse como que mirando hacia el pasado humano podemos constatar que los mundos sociales históricos son su propia

¹⁹² Escribió Echeverría que el discurso crítico de Marx “pone su científicidad en la criticidad.” (Echeverría, 2009: 47).

construcción, no cabe duda del poder transformador de la acción humana, pero esta construcción siempre ha sido producto de ninguna proyección o programa, sino que ha sido producto simplemente espontáneo y luego, de inercias que cristalizan justo en mundos sociales, así, ¿de dónde se obtiene que hay, efectivamente, un poder transformador humano que puede ser sujetado –dirigido, orientado- a la acción racional y, por tanto política, que nos lleve a estados más humanizados? Para decirlo con palabras de la *Dialéctica de la Ilustración*, que la reflexión pueda llevar a la proyección y de ahí, a concretizarse en una figura histórica, ¿cómo puede ser dado el paso de mundos sociales autoconstruidos espontáneamente, a mundos construidos producto de la reflexión, de dónde o cómo es posible obtener ese *plus*?

La respuesta apropiada desde el discurso marxoecheverriano ha de proporcionarse en el marco de una apropiación dialéctico/materialista/histórica, pero críticamente conviene problematizar la cuestión, ¿de dónde el sujeto social va a tomar lo que se necesita para una transformación efectiva, si la construcción que lo ha llevado a ser sujeto e individuo, un cúmulo de experiencia fundantes, no dan, no han dado para eso y aquí, no se trata de la voluntad ni del destino, cuanto de la configuración histórica de los individuos y del medio social en esas condiciones en las que *sólo* puede ser pensado un mundo mejor, y que sólo puede ser reconocido un principio esperanza. Se requiere de otra sujetidad, de otro individuo, que parafraseando a Kant, no tiene de dónde sacar ese *plus* que se necesita para dejar atrás la experiencia y el mundo reprimidos.¹⁹³

Pero ¿qué nos indica expresamente que podemos recurrir a la teología (discurso sobre la Revelación) en el propio BE? Además de sus estudios sobre Walter Benjamin, hay una

¹⁹³ Una suerte de teología invertida puede sugerir que hay que tocar fondo para obtener ese *plus* y poder entonces, salir de la existencia reprimida y falsa del sistema capitalista. Tertuliano (Padre de la Iglesia), escribió que “(n)adie podría alcanzar el reino de los cielos si no había sido probado por la tentación”. En Barahona y Gavira, 1994: 71. Tertuliano escribió “Del bautismo” hacia el 205-206 d. n. e., el pasaje aparece en XX, 2.

referencia muy significativa y es que la contradicción entre el valor y el valor de uso, que sostiene a todas las contradicciones de la vida moderna, que sostiene y alimenta la virulencia de la civilización que vivimos desde hace siglos impide “el desarrollo y la *sublimación*” de los seres humanos (Echeverría, 1998: 9), la cual, no podemos dejar de escuchar en su significado crítico que se remonta a Kant y a su *Crítica del Discernimiento*, se trata de uno de los tipos del *Juicio*, el que versa sobre lo sublime, una clase que expresa una percepción del orden del poder de lo divino –sublime es, por ejemplo, la inmensidad del cielo estrellado-, y que remite al Ideal de la razón; en la filosofía de la historia kantiana podemos encontrar la idea de que el desarrollo de todas las disposiciones que la naturaleza puso en el ser humano deberá llevarse a cabo tarde o temprano, incluso en contra de las mismas acciones humanas, que el *plus* que requieren para su desarrollo, ya que no pueden extraerlo de ellos mismos, tendrá que venir de arriba, o sea, de la Providencia; idea que leída críticamente, esto es, de acuerdo con el discurso marxoecheverriano consiste en desmontar el significado hipostasiado por el discurso teológico acerca de la Providencia, así, el lugar de socialización del mundo tradicional, las mediaciones religiosas que encubren los hechos que desencadena el uso de técnicas de primer orden, la escasez absoluta y el sacrificio de una parte de la comunidad en aras de la divinidad, encubre o invierte esa hipóstasis que la escasez se administra –no todos han de sufrirla- y que la sujetidad se enajena en la figura del monarca, único con capacidad de gestionar la organización de la comunidad, de sus relaciones de convivencia; para no alargarnos tanto, ¿qué se puede entender entonces, por el Ideal de la razón en el discurso marxoecheverriano, cuál puede ser el significado de la sublimación humana reprimida por la contradicción del valor?

Lo primero es que la teoría crítica no puede presentar una imagen positiva, factual, del tipo de mundo social o individuos que tiene en mente como la de un mundo más humanizado, la respuesta tendría que buscarse en aquello que el sistema de vida deja sin cumplir; de acuerdo con

esto, hay una indicación importante en el estudio de la mercancía fuerza de trabajo, para el sistema del capital los seres humanos son mercancías generadoras de valor, una sustancia que está/ahí disponible, justo lo contrario de un ser sublime a quien se le respeta –volviendo a Kant, pero en el significado echeverriano- a quien ‘nunca se le usa como un medio, sino siempre se le trata en el conjunto de relaciones como un fin’, este es así, *el problema* del mundo humano autoconstituido, algo ha cristalizado en su interior que lo ha hecho un ser degradado, pero el discurso crítico puede acudir al discurso teológico invertido para “que lo vuelva invencible”, no en términos de torneos dialécticos, sino para enfrentar contra sí misma una cierta “naturaleza humana”, por decirlo así, históricamente adquirida y constituida que ha resultado en ese ser ruin y codicioso que sólo piensa en sí mismo; parece entonces, que estamos ante un proceso de larga duración, esto es, que los seres humanos se hagan un mundo más humanizado, el problema es ¿tenemos tiempo aún?¹⁹⁴

Volviendo al asunto principal de esta sección, la actividad teórica es también praxis, lo cual, nos conecta con el siguiente campo de especificidad discursiva de Echeverría, ya que, como la necesidad de la revolución se inscribe en la teoría, hay que “darse a la tarea discursiva de superar las limitaciones en lugar de someterse a ellas. (Cfr., *Ibidem*: 43).

Podemos agregar que las respuestas a este problema del Grupo D de las *TsF* han de considerar una diferente densidad histórica propia de la más cercana actualidad, lo que probablemente exige su revisión y eventual reformulación; el problema sobre el programa de acción lacónicamente planteado por la Tesis XI sigue siendo el más difícil y perentorio; en los días que corren nos enfrentamos a la cuestión de la caída del discurso burgués, pero debido al

¹⁹⁴ El punto más sólido en esta referencia es la idea de que el trabajo productivo en sus dimensiones cualitativas y en su calidad de riqueza social debe ser respetado, el concepto moderno burgués de “hombre” invierte la realidad de una humanidad fragmentada que no merece ningún respeto, pues es sólo una sustancia generadora de valor, “(l)a facultad distintiva del ser humano sólo ha podido darse bajo la condición de respeto al trabajo”. Cfr., Echeverría, 1997: 138.

desmantelamiento del Estado/nación, en su lugar, surge un acendrado cinismo peyorativo del lenguaje de la política (concomitante a un nuevo neoliberalismo como defensa ante la nueva desregulación puesta en marcha desde el centro del *system-world*, vía la presidencia de Trump), y crece el poder fáctico del crimen organizado con su cauda de atrocidades, anulando de paso al Estado; como puede verse, estas son algunas de las contingencias que plantean la necesidad de revisar el papel y la función del discurso crítico, al que BE entiende como comunista. En conclusión, con las *Tesis ad Feuerbach* Marx funda un discurso y Echeverría hace explícita esa fundación desarrollando sus elementos y alcances; el problema sobre el concepto del paso del mundo oprimido al mundo liberado, que le significa una importante limitación, se mantendrá acompañando el discurso marxoecheverriano a todo lo largo de su intervención, por lo cual, dibujará su perfil.

B. Ideología y dominación. La función del discurso crítico

El ensayo de Echeverría “Discurso de la revolución, discurso crítico” (1976), presenta un esbozo de crítica de la ideología en sus puntos medulares, problema del cual BE no se vuelve a ocupar en los términos clásicos;¹⁹⁵ a cambio, introduce una perspectiva que podría tomarse como más radical y que presentó en la sección final de “La 'forma natural' de la reproducción social”. Su valor teórico es que incorpora un logro de la Teoría Crítica, estar atentos al riesgo de cooptación del discurso crítico por parte del discurso burgués o de que el primero, por sí mismo, caiga en su ámbito y termine abonando a sus intereses; pero va más allá, aportando algo novedoso al tratar sobre los hechos que permiten explicar las formas de dominación ideológica; la forma

¹⁹⁵ La ideología es la “expresión consciente de las verdaderas relaciones y actividad, de su producción, de sus contactos, de su organización social y política” (Marx-Engels, 1971(I): 20), como un producto configurado y al que se podría atacar, sin considerar que forma parte de un complejo semiótico constituido en el centro mismo del principio que organiza toda la reproducción social. Para un tratamiento en este significado “clásico”, ver, por ejemplo, Osorio, Nelson, “En torno al concepto de ideología”, en Rivadeo, A. M., (comp.) *Introducción a la epistemología*, UNAM, Méx., 1986, (pp. 143-152).

extradiscursiva es la principal instancia de dominio y desemboca en las formas discursivas, dependientes de ella, pero decisivas en términos del *logocentrismo* de la modernidad capitalista y de la subordinación de un código general por su tipo específico de subcodificación, lo que viene a explicar que el dominio ideológico, propiamente discursivo, comienza desde la apropiación de los elementos de que se sirve toda comunicación. Quizás, el reemplazo crítico del término ideología (por los de código general y subcodificación capitalista), tenga que ver con el significado de verdad que le es inherente y que determinó las discusiones empantanándolas, por su parte “discurso crítico”, va abandonando ese significado y haciéndose cargo de la crisis del concepto tal como se hereda del marxismo.

Ahora bien, a pesar de que Echeverría plantea los riesgos discursivos y la índole de la dominación totalitaria que se enclava en el seno mismo de la vida social, de su reproducción, la cual, surge de un complejo sistema semiótico (desde luego, en el significado dialéctico/material/histórico), considera que es posible la salida de este sistema de dominio a través de dos frentes, “posibilidades de romper ese dominio”, esto es, propiciar la liberación de los elementos de la semiosis mediante la introducción de un significar crítico y presentando la imagen de un mundo social liberado a partir de lo que el realmente existente deja reprimido; tal como lo adelantó en las *TsF*, saliendo de la sujeción de la lógica capitalista.

Pero el discurso crítico, de acuerdo con las condiciones que impone el sistema capitalista, lleva el destino de su derrota, primero, porque tiene enfrente como rival las condiciones extradiscursivas que este impone y segundo, debido a su índole de subsunción totalitaria; el discurso como tal, no puede transformar el mundo realmente existente, a pesar de que “la teoría sea también praxis”, de manera, que el discurso crítico termina sirviendo al sistema de

dominación,¹⁹⁶ el reverso de la contradicción es que este sistema induce el surgimiento de la Teoría Crítica, pues hay un elemento de ruptura en la cotidianidad de lo cultural (Echeverría, 2001: 191); ruptura que le ha impuesto límites a lo rutinario y repetitivo de una donación de forma a las cosas producidas; casi en parangón con el papel de los señores de la tierra, que colaboraron con el capitalismo para su realización imponiéndole el límite de la no destrucción de la naturaleza, el discurso crítico le impuso el límite de la no destrucción completa de la parte del cuerpo social de que se sirve y con ello, colaboró para su concreción. Nace vencido y sólo le resta un propósito, de acuerdo con Horkheimer, la denuncia de lo irracional, sin embargo, esto no quiere decir que tenga que resignarse, sin por el contrario, buscar elementos que lo puedan, entretanto, fortalecer.

En este campo, probablemente lo que deja pendiente Echeverría es, *uno*, las nuevas condiciones de producción y consumo del discurso debido al desmantelamiento del complejo mítico moderno y *dos*, un estudio más a fondo y particular de cada uno de los *ethé* de la modernidad, digamos, el sistema de ideas o significaciones que cada uno se hace, porta y transmite en el transcurso de la experiencia cotidiana, excepto del ethos barroco, pues de este, sí presentó una abundante exploración.¹⁹⁷

Primera definición de discurso crítico. Por último, en esta fase de su intervención Echeverría proporciona la primera definición explícita de discurso crítico, la que contiene implícita su especificidad normativa y en la que establece una relación con el problema de la revolución, en la perspectiva de nuestro concepto de la primera fase en la teoría de esta; a saber, “el discurso crítico es un discurso revolucionado él mismo y trata sobre la revolución comunista; su propósito es desmantelar el discurso burgués y recomponerlo según las necesidades de la clase proletaria.”

¹⁹⁶ Como en la fábula de los dos poetas pobres. (Horkheimer, 1986: 110).

¹⁹⁷ Sobre este punto, la ausencia de un estudio de la ideología de los *ethé*, ver, Gandler, 2001: 134s.

El valor teórico de esta definición tiene el límite histórico que transformó las necesidades, el perfil y la densidad histórica de la clase revolucionaria, y como se puede ver, también, la teoría y política de la revolución misma. Un elemento que no puede dejar de mencionarse es que, *crítica* remitirá, desde entonces, a dos significados de *El capital*, esto es, la desfetichización de la conciencia ordinaria y el desmantelamiento de las categorías de la economía política, lo que a partir de la clave económica de la modernidad capitalista, puede discernir la lógica que estructura la socialidad no sólo considerando un medio de producción, sino un proceso civilizatorio.

2. Sobre los principios teóricos generales del discurso marxoecheverriano

A. La forma natural de la reproducción

Este principio teórico, que indudablemente encabeza al discurso de Echeverría, se enmarca en el orden y función del discurso marxoecheverriano de la siguiente manera, primero, la forma de reproducirse de una sociedad en un determinado momento histórico es precisamente su proceso de praxis, cómo produce, qué produce y su modalidad de consumo, lo que resulta en un mundo social constituido específicamente; en segundo lugar, como problema la praxis social se coloca a la cabeza, pues no sólo es considerada como la instancia formadora de socialidad, sino que uno de sus productos, determinado por su tipo específico de formación, es la conciencia que sobre ella misma se constituye en sus miembros, un tipo de praxis (una forma de autorreproducción social) produce un tipo de discurso; ahora bien, la posibilidad de que surja una conciencia que logre salir de cierta lógica praxística está en la misma praxis, esto es, el desarrollo histórico y sus modalidades de autorreproducción llevan a esta situación, lo cual, significa que el problema de la forma de reproducción social se toma en el nivel epistemológico de la perspectiva dialéctica y que el problema del desarrollo técnico de cada sociedad tiene una especial relevancia, lo mismo porque el concepto y la cosa que refiere se encuentran en formación; en tercer lugar, lo que esta

autoconciencia ha logrado respecto de la sujeción de códigos y subcódigos semióticos a la lógica de las formas de reproducción, es decir, el conocimiento de la *clave* que explica la constitución de su mundo histórico –en este caso específico el del capitalismo- le impone a su discurso la necesidad de su conformación y del cumplimiento de un propósito, esto es, la denuncia de la irracionalidad del sistema; esto último, nos conduce a que entonces, se impone como tarea la elaboración de un concepto sobre la salida de ese sistema y el arribo a un mundo social más humanizado; finalmente, y como derivación de este complejo teórico, se impone otro propósito que es la lucha contra el discurso que produce ese sistema, tanto para legitimarse como para perpetuarse.

Propiamente, respecto del concepto de la Forma natural de la reproducción social, podemos decir que Echeverría lo aborda desde la perspectiva de un solo complejo de experiencias en sus tres modalidades, primera, la forma en que se concretiza una estructura esencial propia de la existencia humana, que corresponde al proceso de simbiosis entre la especie y la naturaleza debido a la situación en que se halla por el hecho de su índole orgánica, o sea, estar en el *conatus* de mantenerse como tales; segunda, la experiencia de la contradicción del objeto mercantil, que para ser consumido debe antes pasar por el proceso de la autovalorización y tercera, la experiencia de la lingüísticidad que se despliega en la existencia misma. Las tres modalidades son trabajadas en el ensayo “La forma natural...” (Echeverría, 1984: 33-46), pero a las dos primeras les dedica un mayor espacio.

Forma natural indica el proceso histórico de reproducción de la sociedad y valor de uso indica el objeto producido. El valor teórico del primero está en que proporciona una visión global de la historia humana, en tanto que es la concreción de un proceso transhistórico y, por ello, puede presentar una crítica global de la sociedad, cuestión ya tratada por Marx, pero que queda un tanto sesgada en las discusiones del marxismo en el siglo XX; el concepto de la forma natural

es útil por varias razones, una, para caracterizar un tipo de reproducción no capitalista que puede ser contrastado con el tipo capitalista y dos, como instancia para la constitución de una imagen postcapitalista, pero hay que estar atentos a que la restauración de la forma natural, entendida como la que cumple directamente con las *determinaciones básicas* de la reproducción social y, por tanto, del valor de uso acarrea los problemas de las sociedades premodernas, como son la dirección social/política por la religión, el uso de técnicas de primer orden y concomitante a este uso una relación específica con la naturaleza; la forma natural caracterizada por satisfacer las determinaciones básicas de la reproducción, sostenimiento de los estratos físico y político, aunque en un nivel mínimo, termina por ser conceptuada como natural/social/*política*, con lo cual, entendemos que Echeverría buscó introducir en el concepto los elementos que corresponden al descubrimiento e invenciones surgidas debido a la revolución tecnológica; es decir, una forma que satisface las determinaciones básicas de la reproducción, pero que en el nivel de una técnica de segundo orden podría llevar al cumplimiento de la *esencia* de la modernidad, poniendo el acento en la constitución y el *telos* de un estrato político correspondiente con dicho avance revolucionario; otro aspecto en el tema del valor teórico de este desarrollo está en que equilibra la balanza que la crítica de la economía política de Marx había dejado inclinada hacia el valor que se autovaloriza; ya vimos las razones de esto, sólo añadiremos que este desarrollo echeverriano toca directamente con la experiencia del valor en la vida cotidiana, a cambio del desbrozamiento puntual que hizo aquél, de la lógica del régimen capitalista (con esto no queremos decir que no hay en Marx un tratamiento de este problema); por último, cabe mencionar la relevancia de la teoría echeverriana de que *reproducir es significar*, ya que se constituye como una significativa respuesta al problema de la ideología y de la determinación histórica de toda praxis; dejaremos este aspecto para la sección que trata especialmente de la semiosis material y la reproducción social.

Ahora bien, respecto del alcance teórico de la forma natural, quizás, tiene una limitación o un aspecto pendiente, como ya lo adelantamos, esto es, el problema en relación con el Grupo D de las *TsF*; hay que considerar la forma natural en una perspectiva dialéctica, o sea, no se trata de que estamos ante una realidad y un concepto hechos y logrados, redondamente acabados, sino que dentro de su concreción de una estructura transhistórica —el proceso social de la reproducción— es algo que se encuentra en formación, de manera, que Echeverría dice que “tiene una meta en una imagen ideal de la sociedad como totalidad cualitativa” (Echeverría, 1984: 2); podemos entender así, lo que acabamos de adelantar sobre un concepto más completo de la forma natural, que incluye lo social y lo político, pero en el nivel que corresponde a la revolución tecnológica; con esto, puede verse que forma natural no sólo se refiere a lo premoderno, sino que lo rebasa; lo que no significa por otra parte, que omita la problemática de lo premoderno.

La meta cualitativa (provisional y siempre tendiente a una mayor cualificación) de la forma natural quedó puesta en suspensión por la forma capitalista, el problema está en el paso del estrato físico al estrato político que indica la concreción de una estructura esencial transhistórica, en el que la definición del segundo queda distorsionada, suspendida, anclada en la premodernidad, pero porque el primer estrato se realiza también de forma distorsionada; la premodernidad vivió su propio drama de escasez y sacrificio debido a una técnica de primer orden, primitiva, aunque quizás, haya que completar esta explicación con otras razones, otras lógicas formativas que permanecen relativamente en un punto ciego y que impidieron que una praxis cualitativa se concretizara de acuerdo con la apertura a la libertad, pero ¿qué hay de la modernidad capitalista, cuál es la razón última o cuáles otras lógicas formativas concurren para este despropósito; qué clase de hecho característico hay en este tránsito ambiguo y ambivalente, incompleto de concretización, cuál puede ser una explicación suficiente, por la cual, “la historia siempre elige el peor de los caminos”? Decimos que señala un límite del discurso

marxoecheverriano, pero quizás nos quedamos cortos y estamos ante un límite de la comprensión humana. Echeverría formula en este rubro el problema de la libertad desde el problema de la forma social/natural de la reproducción humana; el presupuesto es la libertad como hecho característico de la vida humana, pero una problematización en las condiciones actuales de desarrollo histórico del sistema pone, ahora en la discusión, no sólo la tensión entre naturaleza y libertad, sino que entra en escena un anti/*telos* en la forma natural subsumida por la forma de la valorización del valor y que viene a evidenciar el desarrollo histórico del capitalismo como una totalización anti/cualitativa. La donación de forma al producir no sólo no cumple a medias con la apertura a la libertad, sino que su donación lleva el resultado inmediato del sacrificio del cuerpo social y de la naturaleza. Nos referimos a lo seguro e inminente del colapso de la vida tal como la conocemos.

Algunos de los temas y problemas que quedan pendientes en este renglón son, uno, el desarrollo y problematización de que la *politicidad* del proceso de reproducción social se halla en la capacidad del sujeto social para establecer y modificar la armonía entre el subsistema de capacidades de producción y el de necesidades de consumo; dos, sobre las vías de transformación de la identidad individual y colectiva en relación con la tipología analítica del ethos histórico de la modernidad capitalista; tres, cómo se constituye la refuncionalización del estrato político en las condiciones del desmantelamiento del Estado/nación; cuatro, una problematización, más a fondo, de las relaciones que establecen las nuevas transformaciones del campo instrumental con el dominio del cuerpo social y de la naturaleza, relevante y significativo porque es el campo instrumental el terreno de lo más característico de la reproducción social como apertura y libertad, mediador de la reproducción política.

Sobre el concepto de valor de uso que “hace estallar el horizonte del discurso moderno”, se trata de que Echeverría desarrolla una ontología dialéctico/materialista/histórica a partir del

objeto útil, siendo este su valor teórico más significativo, cuya discusión requeriría al menos de entrar en el campo de la ontología del siglo XX y, no siendo ese nuestro propósito, sólo añadiremos que, ya que el valor de uso sufre una subordinación que lo distorsiona por completo, esto lo lleva casi hasta su aniquilación debido a que se le hace pasar por el proceso de autovalorización, veremos esta compleja situación en el siguiente apartado.

Por último, falta la discusión sobre el problema de cómo puede concebirse desde el concepto de forma natural *postcapitalista*, el valor de uso de ciertos productos sociales peculiares y la cuestión de la reversión de su significado de valores autovalorizados –mercancías útiles– como son, el Estado y las instituciones culturales; de qué es aquello que este concepto de forma natural deja en lo negativo, lo sesgado y lo ciego; pero sin olvidar que el discurso crítico está *sobredeterminado* desde su origen y que la forma natural apunta a la tematización del contenido completo de lo que constituye aquello que se transnaturaliza durante la reproducción social; y finalmente, la discusión sobre si puede considerarse un *telos* de la vida humana.

B. La contradicción del objeto mercantil o la contradicción del valor/valor de uso

Es relevante evaluar si este principio teórico se encuentra enmarcado en el orden y función del discurso marxoecheverriano, ya que proviniendo del ámbito del discurso burgués, de donde lo toma Marx para su tratamiento (fungiendo en *El capital* como el concepto medular), y que luego, Echeverría lo haya retomado de este, no nos resulta suficiente, no porque Echeverría lo tome en otro significado o porque esté introduciendo subrepticamente un significado no crítico, sino para dejar perfectamente clara su pertenencia a dicho marco marxoecheverriano y que tanto su uso particular, como el uso del discurso marxoecheverriano han de atenerse a él.

Así pues, en primer lugar la praxis social es el conjunto de actividades destinadas a la reproducción de una sociedad, o sea, a la producción de valores de uso para el consumo, la cual,

resulta afectada gravemente debido a la contradicción introducida por la subsunción de la forma natural de la reproducción y ya que la praxis es creadora de socialidad, durante la reproducción, ya sea según la forma natural, ya la capitalista, se reproduce junto con todos los bienes sociales y la comunidad misma un discurso que la codifica de acuerdo con la modalidad reproductivista, pero también un contradiscurso, (Grupo A de las *TsF*); luego, ya que el concepto de valor de uso explica la situación resultante de responder a la desarmonía entre los sistemas de capacidades de trabajo y de necesidades de consumo, provocada por el paso de lo simple natural a lo social humano, y que se trata de la contradicción originaria y central que enfrenta la humanidad siendo inherente a su propio desarrollo histórico, consideración a la que se suma la relevancia de los medios técnicos, con los cuales, se intenta resolver dicha desarmonía, estamos ante la apropiación dialéctico histórica del problema y del discernimiento de su jerarquía, (Grupo B de las *TsF*); en tercer lugar, ya que el concepto de valor de uso es útil para explicar el sistema capitalista y la experiencia que impone a los individuos y, al mismo tiempo, siendo útil para presentar un discurso no sujeto a la lógica discursiva del sistema de reproducción de la sociedad, estamos ante la situación de que ese discurso, constituido tanto para la explicación de dicho sistema como para su denuncia y que lo ubica como instrumento de lucha contra él, se nos presenta como necesario, (Grupo C de las *TsF* y *función* discursiva); por último, según el encuadre del concepto de valor de uso en los tres grupos susodichos, surge la necesidad teórica y práctica de la tarea de elaborar un concepto sobre la salida de ese sistema, que resulta sumamente perjudicial para la humanidad y para la naturaleza, (Grupo D de las *TsF*). De este modo, ya que el concepto de valor de uso se coloca como principio filosófico de la intervención completa de Echeverría viene entonces, a fungir como elemento de su propia constitución y, al mismo tiempo, como referente de toda derivación o discurso que pretenda tomar el marxoecheverriano como su marco de referencia.

“Problematizar los fundamentos de una nueva práctica política” es lo que da paso al tratamiento del concepto de valor de uso en el ensayo “Valor de uso: ontología y semiótica”, y ese es su valor teórico a los ojos de BE, aún más, porque “hace estallar el horizonte de inteligibilidad en el que se mueve el pensamiento moderno.” (Cfr., Echeverría, 2012: 153); esto es cierto, pero en el horizonte del propio discurso comunista y aún del discurso crítico, como por ejemplo, de la Teoría Crítica; o sea, que al discurso burgués le tiene sin cuidado, pues nace victorioso, todo habla a su favor, desde luego, en sus propias condiciones; el discurso comunista que no busca un enfrentamiento directo, ni usa el mismo lenguaje que el discurso positivo burgués tiene el destino de su cooptación y de que se anule su significado contestatario.¹⁹⁸

Por otro lado, el valor de uso como objetividad se encuentra subordinado y embozado bajo el disfraz del valor que se autovaloriza, así, que su descripción y explicación siempre han de ser *indirectas*, lo que no es un límite que cierre un campo, ya que el discurso comunista es “des/constructor” trabaja sobre el discurso positivo dominante descomponiendo sus unidades de significación. El fenómeno capitalista que, por su parte, hace estallar la objetividad del valor de uso es perfectamente visible cuando subordina los mundos tradicionales de vida, cuando en esa tendencia hace estallar los equilibrios locales premodernos entre los sistemas de necesidades de consumo y de capacidades de producción. (Cfr., *Ib.*: 156). Es por todo esto, que es preferible tratar el tema sobre el *valor* teórico del valor de uso en el nivel y campo en que se puede comenzar su descripción, debido a que su presencia objetiva y visible se halla en la forma del objeto mercantil. Veamos esto.

Es a partir del análisis de la mercancía que la crítica de la economía política comprende y explica la riqueza de las sociedades modernas, de manera, que tratar sobre el valor teórico del concepto de contradicción del objeto mercantil es tratar sobre el valor teórico del complejo

¹⁹⁸ Ya señalamos que esto no significa que se tenga que caer en el conformismo.

conjunto de conceptos imbricados en *El capital* de Marx y de las aportaciones de Echeverría, al menos, sin voltear a considerar muy de cerca toda la discusión sobre el marxianismo y la obra producida en el curso de más de 150 años; pero el problema está acotado desde el inicio del texto “Valor de uso: ontología y semiótica”, en el que se dice que su valor teórico consiste en su utilidad para pensar los nuevos fundamentos de la práctica política de la vuelta de siglo y, por extensión en para esta tesis, de lo que rige hoy (2017); por otro lado, en el texto que tomamos *supra* para desarrollar esta sección de nuestra tesis, *La contradicción del valor/valor de uso en el Capital de Marx*,¹⁹⁹ el problema es la explicación y comprensión de la lógica de la reproducción social ya subsumida por el capital y en su figura del objeto producido, el bien social útil, que comprende desde el objeto más rústico y nimio hasta el más complejo y sofisticado, pasando por el Estado. Con esta consideración es posible percibir la magnitud del problema, tendríamos que tratar a fondo el proyecto de Marx, lo cual, no sólo sobrepasa al autor de esta tesis, sino nuestra problemática. De modo, que para esta sección sólo tomaremos dos aspectos, por un lado, la explicación *última* de que la contradicción tenga una densidad histórica (ver, Echeverría, 1998: 20s.) y, por otro, el significado que adquiere en Echeverría para la constitución del sistema del ethos moderno.

La explicación última de porqué la contradicción entre la forma natural y la forma de valor del objeto mercantil es para Echeverría de orden histórico, y tiene que ver con el *paso* de una existencia condenada a la escasez, con comunidades encerradas en su propia lógica de acoplamiento entre los sistemas de necesidades de consumo y de capacidades de producción (forma natural o precapitalista de reproducción social), a un escenario de posible abundancia, donde regiría un principio de armonización *cualitativamente* universal entre esos sistemas o subsistemas y, desde luego, configurado por una concreción histórica particular (figura de

¹⁹⁹ Echeverría, 1998.

modernización que ha realizado su esencia); en este tránsito Echeverría observa la relevancia del factor circulación mercantil como uno de los medios más eficaces para dicha armonización, sin embargo, su concreción de corte capitalista dio al traste con esa posibilidad reeditando las formas arcaicas de la susodicha armonización, el cual, se compone por un comportamiento agresivo/defensivo ante la naturaleza y que practica la autodestrucción del cuerpo social. (Cfr., Echeverría, 1998: 20s.). Como se puede ver, Echeverría trata el asunto desde su típica posición, la explicación es de orden histórico, intentemos problematizarlo.

En efecto, la explicación del surgimiento de la contradicción se halla en la historia, en un momento dado, el objeto producido expresa la contradicción de que la fuerza social de trabajo circule como mercancía simple, de que la subsunción *formal* capitalista se halle en trance de determinar de raíz el proceso de la producción, pero parece haber otra lógica que concurre y que si bien es una configuración histórica, su perfil y su densidad están en otro campo de acción aunque no dejan de ser condiciones materiales de existencia; Marx habla de esto cuando se refiere a la usura, la codicia mercantil y la bancaria como escenarios previos al surgimiento del régimen del capital, el que termina por desplegarse en su calidad de sistema totalitario; hablamos de explicaciones psicológicas, cuyo tratamiento de más fondo llevó a cabo la Teoría Crítica con trabajos sobre la personalidad autoritaria, la configuración del individuo, el dominio de las masas mediante la industria cultural, la imagología como factor de enajenación psicológica y el despliegue de la razón instrumental. Entonces, parece ser que en el fondo del comportamiento de explotación y aniquilación hay ciertos perfiles psicológicos, actualmente, hay ya líneas de investigación consolidadas sobre el problema (las más rigurosas del lado de un psicoanálisis

crítico), el que sólo dejamos mencionado, ya que sobrepasa al autor de esta tesis y a su problema específico.²⁰⁰

Para esta tesis lo relevante del teorema de Marx sobre la contradicción del objeto mercantil es su vinculación con la experiencia cotidiana y que “intenta dar un nombre” a la vida que millones de seres debemos soportar desde hace unos 250 años, y que día a día va empeorando, hasta llegar a convertirse en una amenaza, no sólo para los seres humanos y su civilización, sino para la vida en general que puebla el planeta.²⁰¹ El objeto producido estalla en la experiencia diaria de individuos y colectividades, desde los indigentes que carecen de acceso a los bienes de consumo más indispensables, hasta los adinerados cuya existencia sólo tiene significado en el medio de la mercantilización, y más allá, el vacío; para casi todos los consumidores del planeta, pues el valor de uso se ha convertido en algo extremadamente nocivo, “la industria contemporánea, y la de las últimas seis décadas, producen valores de uso nocivo letal que fetichizan la tanatización de la existencia”. (Cfr., Veraza, 2017(S): 23:20-27:20). Pero si consideramos el Estado como otro producto, otro bien social producido como puede derivarse sin mucho forzamiento de Echeverría, este, igualmente estalla con sus formas e instituciones que pretenden organizar la vida social de los individuos. Más adelante, veremos el conjunto de problemas que hace surgir el avance totalitario de la subsunción de la existencia bajo la acumulación de capital, por ejemplo, en el caso específico del avance de la renta de la tecnología por encima de la renta de la tierra.

Respecto del otro aspecto, el concepto de la contradicción del valor adquiere una significación especial en relación con los tipos de comportamiento que resultan ante ese hecho capitalista. Se trata de que “hay que vivir la vida cotidianamente”, o sea, interiorizar y responder

²⁰⁰ Ver por ejemplo, Pavón-Cuéllar, 2016: 92-124 y 2017: 106-115.

²⁰¹ Esta es una de las líneas más significativas de investigación trabajadas por algunos de los discípulos y colaboradores de Echeverría, como Luis Arizmendi, 2017; Jorge Veraza, 2017(S) y Andrés Barreda, 2017.

a ese hecho o conjunto de hechos de la modernidad capitalista, asumir de algún modo la contradicción, ya sea negarla o afirmarla. Echeverría presentará, a la postre, una teorización de estos tipos sociales de comportamiento (los *ethé* históricos de la modernidad), tenemos así, que el concepto de la contradicción del valor es la premisa histórico/lógica para este desarrollo del ethos, que resulta de interiorizar y responder al susodicho hecho capitalista de la contradicción, de refugiarse y armarse contra él, de construirse una habitación y, de presentar resistencia a su destrucción cotidiana y creciente del mundo de los valores de uso.

Para comenzar la evaluación del concepto podemos decir que quedan pendientes en este rubro, una investigación que equilibre la balanza respecto de un abundante tratamiento, por parte de Echeverría, de los *ethé* realista y barroco, ampliar la investigación sobre los diversos modos en que la experiencia estalla como resultado de enfrentar la contradicción, la cual, se torna más acendrada cada día, sobre el problema de los procesos de crisis que nos colocan directamente frente a la contradicción y los modos, en los cuales, el sistema totalitario las oculta o fetichiza. Un adelanto de este problema específico está en los textos más recientes de Veraza, según dice, hay un nuevo modo de fetichización “cósica” caracterizada porque es la cosa misma, en tanto que valor de uso *nocivo* y letal en plazos diversos, la que desencadena un *nuevo* proceso de fetichización, esto es, las cosas producen satisfacción o placer como los que producirían el sujeto humano y que entonces, en ese nuevo proceso resulta “fetichizada la tanatización de la existencia” para garantizar la acumulación del capital, a costa de la existencia misma (Veraza(S), *Idem*: 24:20ss.).

Otro aspecto de la agenda pendiente es trabajar la diferencialidad de las mercancías producidas (objetos útiles, bienes sociales), desde la más rústica hasta la más sofisticada, pasando por el Estado y sus instituciones, y la fuerza de trabajo viva, los seres humanos como mercancías; lo mismo con el caudal de significaciones producidas y consumidas, codificadas y

decodificadas, el reto que nos presente el legado de Echeverría es trabajar para esclarecer estas diferencias, cuáles semiosis son producidas y cómo se consumen, cuál es el resultado de este proceso en términos de praxis social. Por último, un problema que ya está consolidado en el espacio discursivo de discusión del legado de Marx, pero que no por ello está zanjado, y que es, ¿cómo es que hay una idea que nuclea toda la exposición de *El capital*?, ¿qué significa esto, cómo es posible concebir el esquema de ese sistema, el que sostiene el estrato orgánico, pero que se torna en estrato orgánico/político?

C. Reproducción social y semiosis discursiva

El presupuesto del conjunto conceptual “la reproducción social como semiosis” es que hay una comunicación –circulación semiótica- que cruza toda la vida de los individuos y de las colectividades, y al mismo tiempo, pero en otro nivel, el hecho de su relación con la naturaleza y la naturaleza misma; podemos entender que esta semiosis se constituye emplazada en una forma de “código” de índole transhistórica y que en cada modalidad autorreproductiva adquiere caracteres especiales, o sea, se concretiza en una subcodificación, como es el caso de la capitalista. Para Echeverría toda producción imprime un mensaje en la cosa producida y todo consumo descifra ese mensaje. Este proceso tiene dos niveles, uno, comunicación de un mensaje para la constitución y sostenimiento del estrato físico y, dos, el que además adquiere el primero, desde que en los seres humanos surge otro estrato, el político, pero que ulteriormente se torna preeminente. En su lectura crítica del texto de W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos”,²⁰² los dos niveles de comunicación y de semiosis, uno general propio del universo total y otro, exclusivo de los seres humanos, resultan de la praxis social, reproducción de la existencia humana de la que surge un entramado de relaciones y mundos

²⁰² Benjamin, 2001: 59-74. Decimos lectura crítica porque Benjamins escribió esta obra en un registro teológico, lejos aún, de un registro político enmarcado en el marxismo, como se situaría después su obra.

sociales. (Cfr., Echeverría, 1984: 15). De acuerdo con esta lectura, en el nivel del estrato físico se cifra/produce y se descifra/consume el objeto según el *telos* de su mantenimiento, pero en el nivel o estrato de lo político, “se pone en cuestión el mensaje y qué o cuál es la forma adecuada de su desciframiento e interiorización/respuesta”, es el paso o fase que señala la apertura de lo que está por constituirse, es en donde se expresa la libertad en el proceso de reproducción/semiosis. (Cfr., *Ib.*: 17s).

Sin importar el *tipo* de forma de autorreproducción social, en el código de comportamiento humano hay una “posibilidad de significar libre o meta-significador.” (Cfr., *Ibidem*: 18). El código es transhistórico como parte de una estructura humana, pero en todos los casos se concretiza en una figura histórica, que ha de subcodificar específicamente sus propias significaciones de acuerdo con sus elecciones reproductivistas; es por ello, que la subcodificación está en un proceso de hacerse y rehacerse, en una apertura que consiste en un reinventarse sin término, mientras la existencia dependa de la producción/consumo. El problema es hasta qué punto la modalidad capitalista reprime o tergiversa este principio de la reproducción, tanto, que parece quedar por completo bajo su subordinación. La *normatividad* discursiva marxoecheverriana es útil en la problematización de esto último, la configuración de las diferentes densidades históricas se da como desdoblamientos dialécticos, vale decir, de las tensiones que se van estableciendo en este renglón, reproducir como significar, posibilidad/imposibilidad de significar libre.

Según lo anterior, una dimensión significativa del objeto práctico se pone en juego en cada conjunto de actos de producción/consumo; así, un ‘proyecto’ que instaura significaciones puede ser trascendido por otro e instaurar nuevas formas semióticas; justo esto es lo que permite a Echeverría afirmar el nivel de la libertad, su presencia e historicidad, de hecho, añade “la historia del código es la sucesión de diversos proyectos que se encaraman unos a otros y que

resultan de la refuncionalización de los códigos precedentes y vigentes.” (Cfr., *Ibidem*: 21). Y con esto se puede ver el alcance de su definición de libertad; se trata de decir cuál es su proceso, pero hay que preguntarse enseguida por su alcance en los procesos de formación de socialidad/politicidad, tanto discursivos como extradiscursivos; la constitución de mundos sociales como resultado de determinados proyectos de reproducción y cuáles posibilidades de actualización de libertad proporcionan cuáles concreciones efectivas.

En el proceso complejo de la semiosis el lenguaje tiene una centralidad y significación especial, pero no tanto por lo que se refiere al nivel del consumo para el estrato físico, cuanto para el cultivo del estrato político; aunque esto sin decir que se pierda en otro significado esa centralidad del estrato orgánico, pues la justicia distributiva que socialmente se pone en práctica orienta, perfila o determina un tipo de libertad. Podemos decir que la importancia de la producción/consumo semiótica respecto del estrato político otorga relevancia a la lucha discursiva. (Cfr., *Ib.*: 22s); en estas relaciones el lenguaje es históricamente liberado de la función semiótica que lo sujeta al nivel básico u orgánico y ya que el humano superada este al nivel político, entonces, se halla en capacidad de “donar formas no cautivas”, de inventar en el vacío una semiosis respectiva, de tal manera, que no queda sometido al lenguaje “que habla con los hechos”. Esto confirma la relevancia del lenguaje propio del discurso crítico. De otro modo, estamos ante una de las claves del secreto de que la mente humana tiene la capacidad de la proyección, “aquel arte oculto en lo profundo del alma humana”. (Horkheimer y Adorno, 1998: 231).

En conclusión y en relación con la crítica de que Echeverría no lleva a fondo la crítica de la ideología, podemos constatar en esta parte del ensayo “La forma natural...”, que hay una discursividad general de las cosas y significados que son donados en la misma producción/consumo; tratándose del lenguaje articulado, forma particular de la lingüística

universal que todo lo atraviesa, es en donde está la posibilidad de romper la sujeción que la reproducción capitalista pone cotidianamente en marcha desde su nicho de constitución, es decir, la densidad histórica que determina *casi* toda la praxis social, no sólo se trata de la determinación histórica del conocimiento y de toda praxis social, sino que siendo la libertad el hecho característico de la existencia humana (presupuesto y certeza general), la que se manifiesta en todo acto productivo que apunta a la libertad, por la donación de forma que es toda producción, la posibilidad de un discurso de ruptura tiene en esto su condición; al ser la constitución de la identidad un proceso que arroja estado evanescentes, es justo en la rutina de la dominación que se encuentra la posibilidad de una forma cultural discursiva, y extradiscursiva, de resistencia y contestación; la lucha contra la ideología dominante comienza haciéndose cargo de que esta, debe comenzar luchando contra el elemento mismo de que se sirve y de esa manera busca salir de la sujeción de la lógica del sistema de dominio. En suma, el valor teórico de este conjunto conceptual está en la semiótica de la vida cotidiana, su límite o inconclusión y tema pendiente es la teorización de la libertad.

De acuerdo con todo lo anterior, o sea, la trilogía de principios filosóficos o teóricos y conceptuales, a saber, la forma natural/social/política de la reproducción, la contradicción entre el objeto natural y su mercantilización capitalista y la reproducción social como semiosis material estamos en condiciones de adelantar el segundo concepto de discurso crítico marxoecheverriano que se deriva de dicha trilogía.

Segunda definición del discurso crítico marxoecheverriano

Su especificidad se halla en que, no obstante que se deriva de la trilogía de principios, como acabamos de decir, se formula teniendo en cuenta los cuatro grupos de las *TsF* y su función de desmontaje del discurso dominante, su criterio de resignificación será, ahora, el de una clase

dominada,—es decir, revolucionaria que debido a una determinación histórica se torna plural y compleja (polisémica, multívoca que se halla dondequiera que hay proletarización del trabajo/consumo y ejercicio de dominación); su emplazamiento teórico es entonces, el conjunto de principios susodichos, o la inversa, de este complejo teórico se derivan una función y un orden discursivos, es decir, queda establecida entre ambos conjuntos una relación dialéctica, lo que le otorga mayor consistencia y solidez. Justo el nivel del discurso se comienza a erigir como el centro de lucha contra el sistema capitalista, pero al mismo tiempo, se puede observar su paulatino retiro de la palestra política hacia los recintos académicos.

Dos aspectos resaltan en esta segunda definición, se ha reformulado lo del discurso proletario *vs.*, el discurso burgués debido al corrimiento de la sujetidad revolucionaria más allá de una sola clase o bien, que se ha extendido la proletarización fuera de las fábricas, aún más, hay que redefinir el concepto de clase y, por tanto, el de revolución; el tratamiento de este concepto, respecto tanto de los teóricos del socialismo como del capitalismo históricos, comienza a evidenciar que ha sufrido un proceso de mitificación; al mismo tiempo, el avance totalitario de la subsunción *real* no sólo del trabajo, sino de la existencia completa bajo la acumulación de capital, va tornando casi imposible pensar la revolución como movimiento armado que derroque el sistema y apuntando hacia una definición en consonancia con dicho avance totalitario. Aunque por otro lado, esta situación totalitaria torna indudablemente actual dicha revolución anticapitalista, sea por otras vías y en manos de diferentes clases y grupos, un factor decisivo es la diferencialidad en los sistemas de valores (Karatani) que permiten su extracción —la complejización acarrea ya no sólo extracción de plusvalía- y las ubicaciones que a los individuos son asignadas por el sujeto capital.

3. La Modernidad

A. Modernidad no es sinónimo de capitalismo

Veamos primero lo relativo a modernidad en su significado que se presupone aún no vinculado al de capitalismo. Partimos de la pregunta, ¿qué es lo que, propiamente y hasta aquí, aporta Bolívar Echeverría con sus discusiones sobre la modernidad que presenta en el primero de los dos textos tratados *supra* en el capítulo Dos?

La idea de *transhistoria* parece fungir no sólo como imagen que viene a recordar la historicidad completa, totalidad abarcable justo sólo como un supuesto general en la imaginación, sino como expresión de la tensión entre naturaleza y libertad o para decirlo con palabras de Echeverría, de la tensión entre el estrato físico u orgánico y el estrato metafísico o político; la idea de historicidad completa apunta a la significación central de la historia de la técnica o de las fuerzas productivas, lo que es útil para Echeverría en la definición de los estados de civilización y ulteriormente de la modernidad. Aunque cabe aclarar que si bien la jerarquía de la historia de las fuerzas productivas adquiere un puesto central en el discurso marxoecheverriano, el concepto de la contradicción entre la forma natural y la forma valor del objeto mercantil es el eje, sobre el cual, tanto Marx como Echeverría entretajan su discurso. Digamos que las fuerzas productivas producen los bienes útiles, que luego se convertirán debido a una condensación histórica en objetos mercantiles, los que terminarán siendo las mercancías autovalorizadas del capital. La determinación básica de las fuerzas productivas es entonces, el objeto del consumo, el cual, presenta sintéticamente la contradicción en que lo ha sumido el dispositivo capitalista.

Por otro lado, la noción de transhistoria, además, indica una cierta “estructura esencial”, (Echeverría, 1984: 1), de la forma natural de la reproducción social, “una realidad de concreción en suspenso, en estado de indefinición, pura potencia” (cfr., Echeverría, 1997.: 140s.), que en

consonancia con el primer significado anotado, traspasa las épocas y apunta al proceso de hominización, al mismo tiempo que a la experiencia concreta cotidiana (con lo cual, expresa su posición respecto de la discusión sobre la relación entre lo fenoménico y lo esencial de la sociedad humana); así, cada momento histórico, cada fase o etapa se compone por lo que de *concreto* tiene, así como de lo *esencial* a lo que apunta, es decir, las posibilidades no cumplidas que se abren respecto de los estados técnicos alcanzados en ellas (¿podemos decir de sus *telos*?);²⁰³ es el caso con la modernidad como conjunto de comportamientos novedosos y marcados por la aparición de una revolución tecnológica, cuyas posibilidades como “potencia” se colocan como la esencia de la modernidad; su *fundamento* es el desafío que lanza la revolución tecnológica (“el fundamento de la modernidad se encuentra en la consolidación de la revolución tecnológica, que afecta las raíces mismas de las múltiples civilizaciones materiales”, Echeverría, 1997: 141), y su *esencia* las posibilidades que abre (esta esencia es “una realidad de concreción en suspenso”, *Ib.*: 140). Todo esto le sirve entonces, para definir la modernidad como algo que no es sinónimo del capitalismo,²⁰⁴ siendo esta figura sólo *una* de las respuestas a aquel desafío, esta desvinculación hace evidente la contingencia de ese régimen de reproducción y es la premisa para su crítica, que se erige como una necesidad histórico/cultural (Grupo C de *TsF*) y para el tratamiento del concepto del paso del mundo reprimido al mundo liberado (Grupo D de las *TsF*).

Con esto tenemos una versión de la Teoría Crítica sobre la historia de la Neotécnica, BE lee críticamente el desarrollo de las fuerzas productivas para explicar, desde ese ámbito, diversos

²⁰³ Este es otro problema pendiente en la agenda de BE, una problematización crítica de la idea de un *telos* en la historia.

²⁰⁴ Pero, entonces, el criterio para identificar esta esencia es que la actualización se apegue, de *entrada*, a las determinaciones básicas de la autorreproducción social, la producción de valores de uso y su consumo no obstaculizado por la circulación.

fenómenos socioculturales. El texto es, de otro modo, una respuesta a si podemos salir de la lógica de la sujeción discursiva del capitalismo para entender la modernidad.

En segundo lugar, la noción de “escasez absoluta” (cfr., Echeverría, 2009: 17), es bastante problemática, tanto por su propio ámbito conceptual,²⁰⁵ como por aquellos a los cuales apunta, como su conjunción con la violencia y que su cristalización histórica parece ser una de las condiciones para que la figura capitalista se halle en un trance de nunca completarse; el capitalismo instauraría, por su parte, una escasez absoluta *artificial*, pero si la escasez premoderna fue la experiencia fundante de la vida social y de la escisión de la comunidad originaria, y al mismo tiempo ha cristalizado en los individuos y las colectividades sumada a la violencia, el problema es ¿es capaz por sí misma la nueva condición técnica de lograr su remisión, de instaurar otra vida social e instituciones, qué pasa con esa cristalización y la violencia; no hay un elemento psicológico decisivo que habría que revertir, y cómo hacerlo para que dé el fruto esperado? Volveremos sobre este problema, que tiene que ver con el Grupo D de las *TsF*, más abajo cuando nos ocupemos de la tesis Uno del grupo Uno de las 15 tesis sobre modernidad y capitalismo.

Podemos añadir que la técnica, sus tipos y desarrollo, sea un elemento centralmente significativo en la configuración de humanidad —o sea, de civilización— puede casi corroborarse con una enumeración de algunas de sus fases relevantes, de los momentos más significativos de sus revoluciones: 1) la que da comienzo a la edad de piedra; 2) la del uso del fuego; 3) la técnica dedálica (Dédalo, una fase técnica ya muy avanzada); 4) la eotécnica (siglo XI, d. n. e.) y 5) la neotécnica; entiendo que esta última, quizás la más compleja, tiene diversas fases que no se pueden omitir, como el desarrollo de la industria manufacturera, la automatización, la era

²⁰⁵ Ver, *supra*, “La humanidad de la *rareté*”. Sobre el problema de la escisión de la comunidad tratado por Sartre, que la escasez es el factor de escisión de la comunidad primitiva, hemos tratado a nuestra vez, la escisión como categoría de inteligibilidad del pensamiento científico/filosófico en García, 2016: 239-272.

atómica, la era informática, etc., pero no es nuestro propósito tratar aquí este tema, sólo en cuanto sea necesario para evidenciar la importancia de la técnica respecto del desarrollo civilizatorio de la humanidad;²⁰⁶ pero queda pendiente el problema de su *telos*.

Sobre este breve repaso histórico cabe decir que Echeverría trae a colación la mitología, pues es hasta ahora, el único medio o fuente de “conocimiento” de esas fases históricas de desarrollo técnico *ancestral* y que se proyectaron en el mito; habría que trabajarlas críticamente, o sea, trabajar el problema de cuáles o qué realidades históricas concretas se invirtieron en cada uno de sus respectivas mitificaciones.²⁰⁷ Lo importante es que desde esa edad homérica,²⁰⁸ la humanidad poseía en ciernes la técnica que Echeverría denomina dedálica y que señala la potencialidad que hay en ella, “hacer que las estatuas de los dioses se muevan por sí mismas y acudan a los banquetes”, esto es, que las máquinas se muevan por sí mismas y trabajen para la humanidad, aliviando su agobio y su indigencia; la revolución tecnología desde su fase auroral (*apud* Mumford) anuncia traer consigo esto.

Ahora bien, lo *nuevo*, socioculturalmente hablando, es inherente al desarrollo técnico y su relevancia se debe a lo que provoca o hace surgir en las sociedades humanas, aquello que acompaña a esto nuevo en cada una de sus apariciones como transformación y más significativamente como revolución. La técnica es la instancia de transformación de la forma natural de la reproducción a todo lo largo de su despliegue, se sintetiza y concreta en todo tipo de formas; es decir, la técnica parece ser una de las instancias centrales de hominización; digamos que esto, señala todo el peso del concepto; así que la modernidad se puede concebir, como hace BE, como la aparición de una nueva técnica que sobrepasa todo productivismo esencial –nunca

²⁰⁶ V. Arizmendi, 2014:27-76, quien ha tratado abundantemente este problema.

²⁰⁷ “El mito de la Torre de Babel *invierte* el sentido de los hechos, como es el modo de los mitos”. Echeverría, 1997: 55. Sin cursivas en BE.

²⁰⁸ V., Homero, *Ilíada*, XVIII, 591.

visto y apenas imaginado en su potencialidad-, como es el caso de la técnica lúdica (como la denominaría W. Benjamin); un tipo de técnica que anuncia la posibilidad de constituir un nuevo tipo de simbiosis entre los seres humanos y la naturaleza, y de relación entre ellos mismos –un tipo que rezuma la abundancia y la emancipación. Es de esa manera, que la neotécnica anuncia la diferencia entre lo ancestral y lo nuevo o moderno. Cada nuevo surgimiento revolucionario técnico/productivista presenta un *desafío* a la humanidad, le presenta diversas posibilidades civilizatorias, las que quedarían probadas con la concreción de los diversos capitalismo surgidos en Europa.²⁰⁹ La neotécnica es la instancia que estaría señalando el paso de la forma natural de la reproducción a una forma de un orden *cualitativa y cuantitativamente* superior de aquella simbiosis propia de la tradición, con las respectivas derivaciones en su donación de forma a la socialidad humana, salida de la escasez, salida de la sujetividad enajenada, salida toda mediación dada por la técnica y el campo instrumental ancestrales.

La neotécnica presenta como posibilidades la abundancia de la riqueza social y la libertad en lo político, pero esto es lo que no puede probarse históricamente (desde luego, como una realidad efectiva, en eso consiste la discusión de Echeverría y de la Teoría crítica con el discurso positivo burgués), sino sólo asumirse desde el concepto de *negación determinada*, cuyos temas y problemas tratan respecto de las posibilidades reprimidas en cada concreción histórica (lo potencial), y en conjunción con un significado de racionalidad no instrumental de la vida humana.²¹⁰ En efecto, la abundancia es un hecho de la modernidad capitalista, pero que se desvirtúa cuando las fuerzas sociales de producción y la riqueza social entran en su clase de circulación mercantil; o sea, cuando una justicia distributiva traiciona la índole social de la

²⁰⁹ Ver “Tesis 6. Las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo”, en Echeverría, 1997: 161ss.).

²¹⁰ Para Horkheimer y Adorno, la salida hacia un mundo más humanizado estaría en la *reflexión* y la proyección bajo control, ver, Horkheimer y Adorno, 1998: 235 y otras.

producción/consumo de la riqueza, que por lo mismo ya no es social, sino particular o individual, desde el momento en que la fuerza de trabajo pasa a la circulación mercantil como una mercancía simple y no, como una generadora de valor; el desfase conlleva razones de tipo psicológico, que tienen que ver con las diversas personalidades configuradas socialmente y que podrían explicar por qué los individuos propietarios tornan las cosas hacia una permanencia de determinada socialidad, *i. e.*, que la condición central de la vida sea el uso y explotación del trabajo asalariado y de la naturaleza. El mundo es un gran almacén de toda clase de productos, pero las clases desposeídas del plusvalor no pueden acceder a él. La abundancia trajo la muerte del dios proveedor y, con ella, la posibilidad de abolición de las mediaciones religiosas en la constitución de la estructura política de las sociedades; pero la modernidad en su versión capitalista triunfante no termina de completar el proceso de la modernización. Ahora bien, ¿cómo es que un hecho se torna “desvirtuado”, no son los hechos en sí mismos, ni falsos, ni verdaderos? Esto ocurre cuando dejan de ser considerados “en sí mismos” por la modalidad reflexiva y más bien, formando parte de un proceso, lo que realmente son y no, hechos aislados y que puedan explicarse por sí mismos, o sea, que forman parte orgánica de un todo procesual; en este caso, el proceso civilizatorio de los seres humanos, esa tendencia histórica milenaria y, particularmente, el proceso de desarrollo histórico de la técnica, es lo que ha dado la certeza de que le es inherente un *telos*, la salida del salvajismo y el paso a la barbarie, la salida de la barbarie y el paso a la civilización, la salida de la civilización ancestral y el paso a la modernidad. Bien, no podemos seguir aplazando el problema del *telos* de la técnica, la sugerencia de su solución está en el propio discurso marxoecheverriano, y en la protofilosofía de la historia kantiana, para la cual, es innegable “cuando se observa el transcurrir de la historia como un sistema” (cfr., Kant, *IaG*, AA 08: 17. 7-12),²¹¹ en palabras de BE, cuando se considera

²¹¹ Kant, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”.

críticamente la historia en su calidad de procesos de largo alcance salta a la vista que, dentro del curso y avatares de la libertad humana hay ciertos *telos*, que pueden cumplirse o no, pues suponerlos no significa que se puede conocer si se concretarán o no. Una breve problematización podemos derivar de esto último, que la idea reguladora de un *telos* se encuentra en tensión con la de un *antitelos*. El cual, justo es el que dicen los hechos de la modernidad capitalista, esto es, su combinación esquizoide de progreso y devastación, expresión de lo real existente en oposición con el discurso positivo burgués que lo pretende legitimar, justificar y hacer apología, fincando, trasladando siempre el progreso cualitativo universal al futuro. Con todo esto anterior estamos en condiciones de adelantar algunos apuntes sobre los elementos para una definición crítica de modernidad.

Elementos para la definición de modernidad.

1. Unos que pueden ser considerados formativos o protomodernos y que podemos encontrar en la mitología griega, siguiendo el procedimiento de Echeverría en el Seminario que dio origen al texto del que sugerimos una evaluación, son: el estado social histórico y cultural al que apunta la transformación técnica de las fuerzas de producción, que queda anunciado en dicha mitología, *i.*, *e.*, la apertura de la temporalidad y la libertad, la ilustración de los individuos, el productivismo, el tecnocientismo y la legitimación de la sujetidad política;²¹² como se podrá ver un poco más abajo, la modernidad ya está en ese complejo mítico casi definida en su perfil *completo*, sólo faltaría dar el paso, tanto en el discurso como en la praxis social, hacia la actualización de un mundo auténticamente humanizado, en palabras de Echeverría, al advenimiento de la abundancia de satisfactores y de mayor libertad.

²¹² Ver *supra* p. 118.

2. Por su parte los elementos modernos son las aportaciones de la primera discusión del Seminario susodicho.²¹³ Lo primero que nos parece pertinente es que se trata de la exposición de una serie de planteamientos que se someterán a discusión a lo largo del Seminario, lo que significa tratándose de que se dan a la publicación, que se ponen en el espacio público precisamente para ser discutidos. Esto viene al caso por algunas acusaciones sobre que la crítica de la economía política es un discurso cerrado en sí mismo.²¹⁴

Como ya vimos, en la exposición que abre el cuaderno, Echeverría puso en marcha el conjunto conceptual “Forma natural de la reproducción social”, pero no sólo ese, sino toda la armazón crítica discursiva que hemos estudiado en el capítulo Uno de esta tesis; de este complejo conceptual deriva los puntos que definen lo moderno. Veamos lo más significativo de la discusión que le sigue. Enrique Serrano indica que la lógica explicativa de la crítica de la economía política, “la lógica económica” sería insuficiente, ya que hay otras líneas de inteligibilidad de la modernidad, digamos de su composición histórica; considera que queda pendiente el porqué la modernidad sí aplica el saber técnico a la producción, a diferencia de la antigüedad griega, que poseyéndolo no lo aplicó; punto muy importante es ¿por qué la modernidad hace persistir el sacrificio?, pensamos que la línea de inteligibilidad de este problema puede estar en la psicología crítica y que otro aspecto de orden histórico que queda pendiente es qué fue lo que permitió el desarrollo técnico, y qué fenómenos permitieron la *normalización* de la actividad mercantil, pecaminosa durante 13 siglos de cristianismo.

Jorge Juanes valida el alcance del tratamiento de BE, pero al mismo tiempo le parece que queda limitado por el ámbito de la razón histórica (podemos añadir, de una razón histórica

²¹³ V. Echeverría, 2009: 31-57.

²¹⁴ V., por ejemplo, la discusión Carlos Pereyra/BE, en revista Nexos febrero y marzo de 1988, presentación de la polémica por Jaime Ortega R., 2017; el artículo de Pereyra. (1988). “Señas de identidad. La respuesta de Echeverría (1988). “Todos somos marxistas.

marxiana); el planteamiento de BE no agota el problema de la modernidad, porque no hay una sola, sino distintas modernidades (problema que Echeverría trata menos brevemente en “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”); falta explicar la simbiosis de la técnica con la ciencia y la producción (pensamos que se refiere a la que la liga con un modo específico); un límite importante es que no pueden estarse planteando “inteligibilidades anacrónicas, hay que hablar de la modernidad que nos corresponde”, (cfr., Echeverría, 2009: 38, crítica directa al uso que de la mitología hace BE al referirse a fenómenos “protomodernos” en la mitología griega).

Manuel Lavaniegos pregunta si tiene la neotécnica un *telos*, observación bastante relevante y que hemos comentado; dice Carlos Aguirre, respondiendo a Jorge Juanes, que la problematización que Echeverría está planteado trata sobre “si la modernidad sólo es un dato de los últimos ciclos o si sus raíces se encuentran en el mundo griego”; en cuanto al problema de la revolución técnica considera que significa la relación de los seres humanos con la naturaleza a lo largo de su historia; en su opinión “habría que introducir en el esquema de las ‘Quince tesis sobre modernidad y capitalismo’, el entrelazamiento de todas estas dimensiones (los diversos modos en que se presenta la modernidad), a partir de la clave *central* que nos acaba de proponer (Echeverría, esto es), la revolución de la relación entre el hombre y la naturaleza.”(Cfr., *Ib.*: 45).

En su réplica Echeverría dice que su exposición “intenta proponer un punto de partida para la discusión”, (*Ib.*: 46); o sea, en efecto, lo que busca es discutir si la revolución técnica trae las posibilidades de redefinir la relación entre los seres humanos y la naturaleza, y entre ellos mismos; si pone ciertas posibilidades de terminar con esa guerra de exterminio que puso en marcha desde su inicio, si pone en crisis todas las formas sociales heredadas; intenta una interpretación de la historia humana desde la técnica conjuntando las perspectivas de Walter Benjamin y de Marx, pero algo muy relevante del segundo es que “su teoría pone su científicidad en su criticidad” (*Ib.*: 47); por lo cual, “la verdad del mundo no aparece en la lectura del mundo,

sino en sus *lapsus*, en sus actos fallidos”, esto es lo que explica que su discurso crítico pueda constituirse exterior a la modernidad, pero construido desde su interior. Lo que pregunta Echeverría es “¿cuáles son las razones de que la neotécnica esté siendo sacada de su vocación lúdica, prometedora de una reconfiguración de la relación del ser humano con lo otro y de los seres humanos entre sí?” (*Ib.*: 49s). Para terminar Echeverría mismo plantea el límite del discurso frente a lo extradiscursivo, “una actualización plena de la modernidad esencial puede darse o tal vez no se dé nunca, pero por lo menos uno puede establecer intrínsecamente el lugar de ella en un afuera que, paradójicamente, está dentro de lo realmente existente.” (*Ib.*: 50).

Por lo demás, el discurso crítico no puede pronunciarse sobre esto último, ya que el futuro queda epistemológicamente fuera de él. Para Echeverría el ciclo de la modernidad capitalista está agotándose, pero ya que el futuro es incognoscible no sabemos por dónde vaya a continuar la humanidad; se puede decir que hay dos escenarios a la vista, la construcción de una situación revolucionaria o la de una catástrofe terminal, los datos de que disponemos más bien indican que vamos por la segunda; las consecuencias del secuestro de la forma natural de la reproducción por parte del método capitalista está volviendo imposible la vida sobre el planeta, y ¿cómo salirse de eso? Ello implicaría salirse de esta modernidad capitalista a través de la construcción de una modernidad distinta, cuya vida no esté conectada, para nada, con la reproducción del capital, es en este sentido, que para BE estamos al final de una época, sin saber hacia dónde vamos.²¹⁵

Por último, el principal problema de este conjunto crítico sobre la modernidad sin capitalismo es el que continuamente se nos presenta a todo lo largo de la intervención de Echeverría y concierne al Grupo D de las *TsF*, en este caso, que la figura capitalista revierta el

²¹⁵ Cfr., entrevista a BE, por Fernando Rojas, en 2008,

sabotaje que impone a la modernidad, ¿cómo se puede, entonces, llevar a cabo esto, o sea, que termine de completarse cualitativamente dejando a un lado su carácter ambiguo y ambivalente, para que termine de provocar el malestar en la civilización que es un daño de considerables dimensiones y que está apuntando, hoy, a la destrucción de la especie humana y de la naturaleza tal como la conocemos? Este problema –el concepto del paso del mundo reprimido al mundo liberado y de su puesta en práctica- tendremos que retomarlo con todo su peso, pues puede ser el emplazamiento de la refutación de todo el discurso marxoecheverriano, como ya lo ha sido del de Marx. Pues bien, con todo esto anterior estamos ahora en condiciones de adelantar una definición crítica de modernidad

Definición crítica de la modernidad

Lo nuevo social e históricamente es que la existencia no se fundamente en la escasez y que lo político sea factor para abrir el campo de la libertad de todo el cuerpo social. Pero la inercia histórica que se arrastra, la humanidad de la escasez y su mundo social, sabotea la reconstitución de la existencia a partir de la potencia que presenta la revolución tecnológica. Lo nuevo puede ser posible mediante el factor *técnica*, el grupo B de las *TsF* proporciona este criterio, las fuerzas de producción son un factor clave de civilización y, en ese nivel, los medios de producción; los tipos de técnica determinan los tipos de organización institucional y las formas de convivencia de las sociedades; de acuerdo con las consideraciones de este texto de Echeverría las fases más generales del desarrollo tecnológico que conllevan un tipo de socialidad son: 1^a. Una Protomodernidad aparece en el imaginario del mundo griego, el mito de Prometeo muestra la posibilidad de que la reproducción de la existencia no esté determinada por fuerzas supuestamente superiores; el mito de Hefestos, los autómatas que acuden por sí mismos a los banquetes, muestra la posibilidad de que la institución de la *esclavitud* no sea socialmente

‘necesaria’; la fase representada por Dédalo, finalmente, muestra la realidad de que el ingenio humano puede crear esas máquinas que reemplazarían el trabajo esclavizado. 2ª. La Eotécnica muestra, por fin, que es una realidad lo imaginado por la mítica, la máquina movida por las fuerzas naturales que viene a aliviar el esfuerzo humano y a multiplicar su capacidad, fenómenos acompañados por la descomposición del mundo feudal; hay un problema en el paso del mundo esclavista al mundo de la servidumbre si mantenemos esta idea de la técnica en relación con el tipo de organización política de la comunidad, en todo caso, una insuficiencia o laguna teórica, pues se trataría de pensar que la técnica es también, un medio de producir las instituciones que constituyen la socialidad misma; de llevar esta idea a un terreno de comprensión más general, y estemos hablando de una técnica de socialidad, o sea, de estructuración de la sociedad, técnica de politicidad, la descomposición de la técnica esclavista da lugar entonces, al mundo feudal; y 3ª. La Neotécnica con todo su revolucionamiento tecnológico (patente hacia el siglo XVIII, en el cual se imagina también, una revolución del mundo social/político), indica la realidad de una técnica de segundo orden y lanza el desafío a la civilización tradicional de desplegar otra civilización –nueva, moderna- más humanizada, consistente en poner a disposición de los seres humanos más y mejores satisfactores, y mayor libertad.

Por último, ¿de dónde surge este texto, *Qué es la modernidad?* En él, Echeverría y sus interlocutores ponen los elementos de la discusión que serviría para la definición de la modernidad, no disponemos de otros resultados, pero con este primer cuaderno queda asentado lo suficiente para considerarlo como el producto crítico que, en lo general, proporciona dicha definición; o por lo menos, algunos elementos muy significativos. Pasemos enseguida a la valoración de los conceptos que Echeverría presenta en su ensayo sobre modernidad y capitalismo.

B. Modernidad y Capitalismo.

Llegados a este rubro cabe hacer una aclaración respecto del ensayo “Modernidad y capitalismo. 15 tesis”, en esta valoración sólo no ocuparemos de lo que en esta tesis escolar hemos denominado Grupo Uno de las 15 tesis, ya que el Grupo Dos lo hemos tomado como la puesta en operación del primero (ver *supra* Sección Dos del Capítulo Dos), lo que significa que ya hemos considerado su alcance teórico, en su caso, para la explicación y comprensión de la experiencia en la modernidad capitalista. Como ya quedó asentado el Grupo Uno se compone de las tres primeras tesis de dicho ensayo, veamos primero, cómo este Grupo Uno encuadra en el esquema teórico discursivo presentado en nuestro capítulo Uno.

La tesis 3 es la que más explícitamente coloca el ensayo en la perspectiva de la contradicción del valor de uso/valor valorizado y, al mismo tiempo, provee otros conceptos decisivos en la exploración que Echeverría llevará a cabo en el Segundo Grupo. De entrada, podemos considerarla la reivindicación del orden del discurso marxoecheverriano y que prueba sólidamente la hipótesis de esta tesis doctoral. Se puede decir brevemente, que todo este trabajo de Echeverría sobre modernidad y capitalismo es no sólo afirmativamente un producto netamente crítico, enmarcado en las condiciones del discurso comunista, sino igualmente, que es un discurso de una época de crisis, él mismo en transición, expresándose en forma evanescente; por ello, podemos decir que, al tiempo que se sujeta a la primera definición de discurso comunista, pisa el ámbito de la segunda (ver *supra*, pp. 284 y 300), para terminar señalando una tendencialidad crítica en cuanto a su definición.

Como se recordará la Tesis 1 se denomina “clave económica de la modernidad”, lo que indica que la praxis económica es su ámbito más significativo. Plantea BE que las relaciones sociales/económicas llevadas al nivel de la autovalorización del valor son el factor central de estructuración de las vidas de los individuos en las sociedades capitalistas, las que se constituyen

desde ese nicho profundo, que da forma a la existencia. De ser así, el mercado capitalista sería el *locus* privilegiado que otorga presencia objetiva a los entes histórico/sociales y a sus productos prácticos.

Dice la Tesis 1 que modernidad capitalista es una combinación de una “forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana” y “una forma (específica) de reproducción de la vida económica del ser humano”, en donde vida económica es “una manera de llevar a cabo aquel conjunto de actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos.” (Echeverría, 1997: 138). Las relaciones entre ambas son del tipo en que la modernidad, “totalización completa e independiente”, queda sujeta y hecha depender de la forma capitalista, originariamente dependiente y que impone un “sesgo especial a aquel trabajo de totalización.” Esta idea de forma histórica de totalización se deriva específicamente del Grupo A de *TsF*; el “carácter dialéctico materialista (o práctico) del discurso teórico comunista” (Echeverría, 2013: 17), proporciona el concepto de totalización de una forma de vida bajo una peculiar manera de autorreproducción, en la cual, destaca que se privilegia el aspecto económico; esta es justamente la forma capitalista de civilización. Del mismo modo, conecta este pasaje de la tesis 1 con el Grupo C de las *TsF* para el que “la fuente de determinación del discurso materialista dialéctico es la sociedad humana o la humanidad social” (*Ib.*: 35).

Pero la indicación de este concepto, “fuente de discurso”, a saber, “la sociedad humana”, no es suficiente para asentar la *necesidad* del discurso crítico comunista, ya que se requiere avanzar hasta el reconocimiento de la oportunidad que hay implícita en el estado de crisis provocado por una totalización ambigua y ambivalente, o sea, por la respuesta capitalista al desafío de la neotécnica; esta oportunidad está en el propio proceso histórico de la praxis social (cfr., Echeverría, *Ib.*: 38), en este caso como proceso histórico de despliegue de la técnica.

En la siguiente parte de la misma Tesis 1, dice BE “(e)ste predominio de la dimensión económica de la vida (pero con su modo capitalista particular) [...] que ha caracterizado a la existencia social durante toda ‘la historia basada en la escasez’” (Echeverría, 1997: 138), viene a ser una afirmación que nos permite colocarla en el marco del Grupo B de las *TsF*, para el cual, el discurso comunista se constituye en la perspectiva de la historia material (o sea, en el que la “determinación de la historia de las configuraciones de la sociedad” es el centro articulador), pero en esta determinación hay una problemática específica en tanto que discurso sobre ese proceso práctico, o sea, “estar ubicado históricamente dentro de la praxis social” implica que “hay una jerarquía del campo problemático que se abre” (Echeverría, 2013: 30), y en esta jerarquía ocupando un lugar importante está el proceso práctico del despliegue de la técnica y de las fuerzas/medios de producción; su relevancia es muy significativa porque es el factor constituyente de socialidad; en esta clave es que Echeverría critica el concepto de revolución tecnológica (crítica que en la tesis 2, de este ensayo sobre las 15 tesis, lleva a una posición que conecta con el texto *¿Qué es la modernidad?*); dice Echeverría, un predominio de la vida económica caracteriza “la existencia social durante toda la historia basada en la escasez”, (Echeverría, 1997: 138), que es toda la historia de lo premoderno, lo ancestral, lo precapitalista, es por ello, la importancia de que un giro en lo ancestral, como técnica de autorreproducción, significa no sólo una revolución simplemente técnica, sino histórico/civilizatoria, esto es, que el surgimiento de la neotécnica *introduce* las posibilidades de terminar con esa historia de escasez y autosacrificio de una parte del cuerpo social y, abrirse hacia una mejor disposición de satisfactores y mayor libertad. Pero la forma capitalista necesita de mantener esa tendencialidad en suspenso, en la ambigüedad y en la ambivalencia, en una combinación de lo moderno y lo ancestral.

Enseguida, dice “Facultad distintiva del ser humano [...] es sin duda vivir su vida física como sustrato de una vida ‘meta-física’ o política, para la cual, lo prioritario reside en el dar sentido y forma a la convivencia colectiva” (Echeverría, *Ib.*: 138). Pero para que esta donación fuese *cualitativa*, en el sentido de “la fuente del discurso, el concepto de sociedad humana”, sólo podría darse bajo la condición de “respeto al trabajo productivo”, lo que se puede entender desde el concepto de *plusvalía* como la no/conversión del trabajo en trabajo enajenado, precisamente al que se puede extraer el plusvalor, “[...] germen permanente de la riqueza en la sociedad capitalista” (Echeverría, 1986: 67). Este respeto es “la dimensión fundamental, posibilitante y delimitante”, de dicho rasgo distintivo; o sea, es el que dona forma a las concreciones y procesos resultantes, dicho de otro modo, la *forma* que adquiere la distribución de la riqueza socialmente producida es un núcleo estructurante de socialidad (de relaciones sociales), esta forma proporciona o constituye un modo histórico específico, de tal manera, que entonces, considera que “(e)l trabajo productivo es la matriz de todo proyecto de existencia humana”. (Cfr., Echeverría, 1997: 138). Esta parte de la tesis 1 es la conexión con el Grupo C, pues la denuncia de la “falta de respeto al trabajo productivo” implica la *necesidad* de este discurso.

La siguiente parte de la Tesis 1 habla del proyecto de una existencia individual y colectiva basada en una escasez instalada artificialmente que se realiza instalando una serie de comportamientos y discursos; el progreso viene, pero con efectos contraproducentes, esto es, la destrucción de la naturaleza y de una parte del cuerpo social, con lo cual, se puede afirmar, sin ninguna duda, la subsunción teórica de este fragmento al Grupo C de *TsF*, la *necesidad* del discurso comunista como autoconciencia social (no es que haya una absoluta necesidad de todo el proceso histórico, sino del comunismo como respuesta) y surge, igualmente, del terreno de la denuncia de lo irracional del modo capitalista.

Que el capitalismo sea una dinámica profunda que se desentiende “de los sucesos que agitan a las generaciones y apasionan a los individuos”, (*Ib.*: 139), es el punto de vista que justamente conecta con la experiencia de los individuos y de las colectividades, la lógica del capitalismo es ajena a dicha experiencia, se manifiesta en ella como la contradicción que hay en cada producto social y que la tornaría insoportable, según BE.²¹⁶

La parte final de la Tesis 1 explica la clave económica de la modernidad capitalista; tres de sus constantes que han tenido que ser “trabajadas e integradas por la modernidad”, que son: a) la reproducción cíclica de una escasez relativa artificial de la naturaleza respecto de las necesidades humanas,²¹⁷ b) el avance totalitario de la subsunción *real* de las fuerzas productivas bajo la acumulación de capital y c) el corrimiento del pago de la renta de la tierra al pago de la renta de la tecnología (cfr., *Ibidem*: 140). Concepciones que provienen del discurso comunista clásico (el de Marx), a los cuales, BE trata con distintas variaciones en el transcurso de su intervención. Dada la especial atención que dedicamos antes a esta tríada de conceptos, veámoslos particularmente.

La humanidad de la *rareté*

Sobre la primer “constante”, en síntesis, Sartre expone la dialéctica de la *rareté*, en tanto que Echeverría expone la dialéctica de la técnica, sólo que en relación con una modernidad que vive de reinstalar artificialmente la escasez y vincula esta teoría con una interpretación de la modernidad histórica, a la que sugiere entender como una totalidad y como factor de totalización.

Veamos esto detenidamente.

²¹⁶ Igualmente observamos una conexión con el concepto de contradicción del valor, en tanto que se expresa como realidad objetiva en la mercancía o en todo producto social.

²¹⁷ Ya observamos antes una aparente ambigüedad del concepto de escasez, que en Echeverría, 2009, es absoluta en los mundos tradicionales, pero artificial y absoluta en la modernidad capitalista, aquí, Echeverría, 1997, es relativa y artificial en la misma modernidad capitalista. Es importante porque el capitalismo reinstala una experiencia artificial, que siendo absoluta va en contra de la vida misma, pero si es relativa, parece ser un tanto inocua. Es notorio pues, que hay una dialéctica de la escasez, cuyos polos en tensión son justo lo absoluto y lo relativo, y sus nuevas mediaciones debidas a la revolución tecnológica.

No es que para Echeverría no sea atingente una perspectiva de la dialéctica de la escasez, lo es como categoría de inteligibilidad de la dialéctica de la técnica y de la modernidad; la *rareté* es la experiencia fundante de la vida social, pero la neotécnica abrió una posibilidad histórica para revertir esto, para que la historia humana vaya por otro rumbo, ya que las transformaciones técnicas trastocan el marco de la rareza –o escasez- y de los productos sociales (la totalidad del mundo histórico autoconstruido); la relación primaria de la rareza, a la postre mediatizada por una técnica de *segundo orden* es trastocada de hecho, lo que se puede corroborar en la superproducción que desata y en uno de sus productos decisivos, las clases burguesa y proletaria. El problema es bastante espinoso y toca con el Grupo D de las *TsF*, el concepto del paso del mundo reprimido al mundo liberado, la neotécnica pone las posibilidades de salir de la escasez y de lo político reprimido, pero ¿cómo, con cuál proyecto, qué estructura hay que revolucionar en el ser humano?, ¿cómo el discurso sobre la revolución, y revolucionado él mismo, puede revolucionar esta combinación de escasez y violencia interiorizadas, y cristalizadas en el ser humano? Este es uno de los papeles más significativos del discurso marxoecheverriano frente a la humanidad realmente existente.

Para Sartre la *rareté*, incapaz por sí misma de provocar el movimiento de la historia, siempre es útil para explicar y comprender las estructuras fundamentales de la sociedades humanas, o sea, de sus técnicas e instituciones, de modo, que la posibilidad de remisión de la escasez, que contiene la esencia de la modernidad, tampoco lo podría hacer por sí misma (ser el motor de la historia frente a un nudo de relaciones dialécticas complejas), problema del que, si bien Echeverría no deja por completo en la indeterminación crítica, se ocupa de él solamente en lo general;²¹⁸ o sea, el problema de cómo la modernidad podría *específicamente* revertir la

²¹⁸ Ya que la teoría crítica no puede presentar imágenes positivas Echeverría presenta algunas indicaciones generales, como por ejemplo, “[...] imaginar otras formas de organización y de acción [...] capaces de recoger y

escasez, cuáles procesos habría que reprimir y cuáles desatar –por su parte, trata con abundancia la generalidad del proceso de extracción de plusvalor y acumulación de capital-, y bajo qué circunstancias específicas objetivas y subjetivas (se trataría de esbozar programas particulares de acción según la normativa y función del discurso comunista), pues lo importante para él es el papel de la neotécnica y la escasa capacidad de respuesta de la modalidad capitalista al reto que esta revolución tecnológica le presenta.

El papel del concepto de *rareté* es distinto en Sartre y en BE, pero para ambos es un elemento de la dialéctica de la construcción social/histórica; su indeterminación relativa respecto del Grupo D de las *TsF* parece introducir una cierta *perplejidad* sobre su jerarquía conceptual (Grupo B de las *TsF*, ver, Echeverría, 2013: 30); esto es muy relevante, pues si se llegase a tomar como la condición más significativa frente a la contradicción del objeto mercantil, esto se colocaría polémicamente, a su vez, frente a la concepción echeverriana e incluso a la de *El capital* de Marx, porque “(l)a contradicción entre valor de uso y valor en *El capital* de Marx es uno de los puntos más centrales en la composición global del mensaje de esta obra.” (Echeverría, 1998: 7).

Si el propósito de Sartre es enfatizar una *negatividad* del proceso histórico con su concepto de *rareté*, el de Echeverría, una negatividad de la experiencia individual y colectiva de la humanidad en dos periodos históricos; ambos, coinciden en que los mundos sociales autoconstruidos no son producto de la escasez, sino constituidos en su medio y en una experiencia que la interioriza, aunque Sartre busca una superación y BE estaría planteando dos modalidades, expresamente una respuesta (el cuádruple ethos moderno/capitalista,

armonizar [...] lo más posible de las innumerables formas extra ‘políticas’ de presencia que tiene lo político anticapitalista en la sociedad actual.” (Echeverría, 2011(*E*): 255); por su parte, para la realidad latinoamericana se trata, de vencer la dominación imperialista del capital tanto en lo económico como su significado estructuralmente racista, y el carácter oligárquico de sus propios estados/naciones, (Cfr., *Ib.*: 258).

comportamiento de interiorización y respuesta espontáneos) e implícitamente un comportamiento de tipo no/espontáneo, es decir, reflexivo. Pero no es que la escasez, siendo un muy significativo hecho contradictorio al que hay que interiorizar y dar una respuesta que lo supere, diríamos casi constitutivo, para que se erija en el acto como una contradicción nuclear de la modernidad, o sea, no se puede decir que haya un *ethos de la rareté*.

Si la totalización social por rareza “es giratoria” (Sartre), se requiere investigar cuáles jerarquías se establecen en ese proceso, inicialmente significa que los prescindibles no son siempre los mismos, en clave benjaminiana hay una dialéctica de los vencedores/vencidos; pero sobre lo primero, Echeverría lo introducirá en su concepción de la revolución, escribirá que nos falta una teoría de la revolución constituida sobre la idea de enajenación, (v. Echeverría, 1997: 174s.), y la *rareté* forma parte de la constelación de la enajenación en el capitalismo, pues forma parte constitutiva de su reproducción cíclica; parafraseando a Marx, la *rareté* moderna es un producto del régimen capitalista.

Respecto de la escasez como condición/resultado de justicia distributiva se puede entender que, a determinada clase de escasez, corresponde un tipo de negación a incorporarse a ella. El completamiento efectivo, real, de la modernidad capitalista no va acompañado de una justicia distributiva más humanizada, hacer estallar la escasez como experiencia fundante mediante la realidad de la abundancia debería introducir cambios en la interiorización de lo que ha dejado de ser escasez, por tanto, en el factor de inhumanidad. Para Sartre el derrocamiento del reino de la escasez, es decir, que no se “niegue lo material”, acabaría con la estructura (conocida) de inhumanidad; el siguiente problema de la teoría crítica sería entonces, el desarrollo de los conceptos del paso de la escasez a la abundancia y lo que estructuralmente hace —y debe hacer— estallar, esto es, qué técnicas (esto parece resuelto, hablamos de la técnica de segundo orden, o sea, que por lo menos está dado un paso importante) e instituciones y qué inhumanidad, o sea,

hablamos de una historia crítica de la escasez, aun mejor, de un discurso crítico de la *rareté*, uno de cuyos problemas sería sin duda el de la inhumanidad como producto de una *rareté* originaria, quizás, pueda comenzarse, además de la concepción sartreana, por los trabajos de la teoría crítica sobre la personalidad autoritaria.

Si para Sartre los conflictos de escasez oscilan siempre entre dos polos, una lucha maniqueista y diferendos sólo resueltos por violencia, para Echeverría estos conflictos están prestos a estallar en el medio de la circulación de lo producido socialmente, ya que en los productos sociales se expresa la contradicción del valor. Esto se potencia en una época de crisis permanente, junto con formas de ocultamiento de la contradicción.

Que la escasez origina una inercia constituyente de falsa realidad (Sartre) sería un “fenómeno de origen”, (cfr., Benjamin, 2007: 243),²¹⁹ pero hay que discernir sus diversos modos de fetichización a lo largo de la historia y especialmente, en el periodo moderno/capitalista, esto es, ¿cómo queda disfrazado que *sí* hay suficiente para todos, cual es la lógica que nos lleva a creer lo contrario, que no alcanza con lo producido? En primer lugar, que la producción no es propiedad social, sino privada; por su lado, Echeverría entiende que ese sistema necesita reproducirla cíclicamente para prolongarse como forma histórica. El uso de la neotécnica para el *telos* capitalista –la formación de un sistema de ganancia sobre la extracción de plusvalor, la autovalorización del valor y la acumulación de capital- reinstala la escasez porque no produce para el consumo, con lo cual, “niega la materia” o productos.

Para Sartre la escasez puede ser factor de convocatoria para combatirla y erradicarla, para Echeverría parte del “reagrupamiento sintético” para este efecto es el factor revolución tecnológica, pero pesa sobre esto, la dialéctica de la escasez (Sartre), de cuya interiorización ha

²¹⁹ Que engarza otros fenómenos en una constelación y desde la perspectiva de una *Idea*, desde luego, interpretando esta clave estética ya sobre el encuentro “serio” de Benjamin con Marx.

surgido una estructura de inhumanidad en los seres humanos. Echeverría piensa el problema a partir de la *interiorización* del hecho central del sistema capitalista, esto es, la contradicción del valor; ciertos comportamientos espontáneos son el resultado de interiorizar y responder a esta contradicción; son los *ethé* de la modernidad capitalista, los cuales, cargarían con el peso de esa estructura de inhumanidad.

En la fase capitalista de subsunción *formal* de la forma natural de la reproducción social se presentaba una rareza, digamos, aún natural, que sería reemplazada por la rareza capitalista en la fase de subsunción *material*, queda pendiente la investigación de este tránsito procesal en cuanto a las nuevas condiciones de interiorización de este aspecto negativo y sus consecuencias para la estructura de inhumanidad.

Para Sartre el campo todo de la historia humana se ha definido por la presencia de la *rareté*, así, que la producción ha de ser definida como praxis que se propone saciar la necesidad en ese marco, al tiempo que busca negarse a participar de ella; este estado de cosas, escribió, es la razón de la disgregación de la comunidad. Esta explicación puede fungir como el comienzo de aquello que buscaba BE, los diversos aspectos de “la explicación última sobre la contradicción del valor.”

La escasez *capitalista* se ha desarrollado en el marco específico de la industrialización moderna, ¿qué nuevo tipo de escasez es esta, cuál puede ser su dialéctica? La respuesta requeriría partir de lo fenoménico, el consumidor vive la experiencia de *rareza*, a diferencia de la premodernidad, “no en relación con la naturaleza, sino con el objeto producido”, veremos que esto, en Echeverría adquiere una dimensión de totalización, *todo* lo producido en el capitalismo, desde la cosa más nimia hasta la más sofisticada, pasando por el Estado es escaso, sin olvidar que hay una densidad de escasez diferencial; vale preguntarnos ¿cómo es que el Estado es

escaso? En Sartre, hay un esbozo de este problema ya que las clases sociales son un producto de la escasez.

Así pues, la rareza del consumidor es distinta en el capitalismo que en los mundos ancestrales o modernos no capitalistas, en el primero, “está condicionada por la rareza de todos los productos en relación con todos los consumidores”, los productos constituyen un conjunto producido en el marco de totalización de la modernidad, no en el marco de totalización de lo ancestral –si esto puede ser y bajo sus propias condiciones-, es por esto, que para un capitalista propietario es escasa, por ejemplo, la estructura de humanidad y sus expresiones en el comportamiento, y no tanto los bienes que puede adquirir en el mercado, o bien, de modo distinto que para los no/propietarios. Como ya lo notamos, falta el discurso crítico de la escasez – la historia crítica de la *rareté*, esbozada por Sartre- en la experiencia del mundo capitalista. Con esto constatamos que la rareza es históricamente constituida y aprehendemos que hay una rareza de la forma natural de reproducción, una rareza de la forma capitalista y una rareza de la forma postcapitalista, de la que no tenemos más que este membrete.

En relación con el discurso crítico de BE podemos ir aún más lejos y considerar un aspecto particular, esto es, el problema de la *rareté* en relación con las armonizaciones históricas entre los subsistemas de capacidades de producción y los de necesidades de consumo, *i., e.*, el papel de la escasez en esa armonización, como partes estructurantes centrales del sistema de reproducción social. (Cfr., Echeverría, 1998: 18).

La rareza fundamental del capitalismo es la “escasez del producto como totalidad”, para Echeverría los productos se articulan adquiriendo una identidad en relación con los subsistemas de capacidades/necesidades, de modo, que su sistema completo es el de su totalidad producida/consumida, subsistema a su vez, del sistema capitalista y, tanto para Sartre como para Echeverría, la eliminación de la escasez necesita de la salida de este sistema total de

autorreproducción social y de las relaciones y mundo social que produce, “escasos” todos ellos, ya que su *status* de desigualdad es en lo que consiste el resultado más patente de la *rareté* misma (Sartre, 1968: 307); produce un mundo de escasez, cíclica y artificialmente, añade Echeverría, que se ha de cumplir en cada acto histórico social de producción/consumo.

Para Sartre la pregunta de por qué las diferenciaciones que son positivas (como la división del trabajo), se han de convertir en negativas, es respondida por el esquema de la dialéctica. Pero no se trata de naturalizarla, no es que la dialéctica atraviese el fluir del movimiento y le dé un orden, “la actividad teórica de su comprensión es un proceso radicalmente nuestro” (Haug, 2015: 1:56:15ss.). Y desde el materialismo histórico los mundos sociales son una construcción humana, de modo, que esa negatividad está en nosotros y, de ahí, llena la vida individual y colectiva, pero todo ese esfuerzo no es sólo por comprender y explicar la vida humana, sino que esta dialéctica teórica junto con la dialéctica *práctica* (idea que es la propuesta de F. Haug, completar la dialéctica teórica con la dialéctica práctica) es “un arte cotidiano y político del hacerse de nuestro mundo social, la lucha por humanizar el mundo; busca respuesta a las contradicciones; (pero) hay que estar atentos a que se llega a los puntos *contrarios* que se buscaban.” (Haug, 2015: 1:59:00ss.). Para Echeverría la crítica de la escasez es tarea del discurso comunista, pero este elemento aportado por Haug debería mantener nuestra atención, o sea, sus formas de incidir en esa dialéctica práctica.

La *rareté* es un factor de dominación social, después de la escisión de la comunidad originaria, su primer producto fue un comportamiento que la administrara, pues una parte de su interiorización consiste en negarse a participar de ella, los poderes sociales fuertes históricamente constituidos han sido los *managements* en esto. Vemos así, el porqué de la necesidad que de ella tiene todo sistema totalitario, como el capitalismo, pero también, vemos la dimensión del problema que es la dialéctica de la escasez.

¿Cuáles son los límites del concepto de *rareté* de Echeverría, cuáles comparte con Sartre?

Los más significativos pueden ser la dialéctica de la transformación de la experiencia de *rareté* y su paso a la experiencia de abundancia, su relación dialéctica con la transformación de la experiencia de enajenación de la subjetividad (política) y de su paso a la experiencia de emancipación (la salida de la *rareté* del Estado, de las clases sociales, de los individuos y de la subjetividad). La imposibilidad de que el discurso comunista proporcione, respecto de un postcapitalismo, dos conceptos crítico/*positivos*, el de abundancia y el de libertad. Pero de esto es consciente ese discurso.

El desarrollo o despliegue de la inhumanidad en la especie es, al mismo tiempo, el de la interiorización de la *rareté*, (Sartre); la técnica de segundo orden abre las posibilidades para que la interiorización, al no ser la escasez la experiencia fundante, se desplieguen formas de menos inhumanidad (Echeverría). Casi podría decirse que hay una forma de la *rareté* que es transhistórica (debido a su cristalización como estructura en la humanidad) y que BE al desarrollar una tipología *ethoica* en relación con la experiencia de la contradicción del valor, lleva a cabo ya el tratamiento de una *actualización* de esa forma transhistórica, de algunas de sus figuras concretas. Sobre el paso de un “ethos” de inhumanidad a un ethos más humanizado podríamos decir que estamos frente a formas de interiorización y respuesta en diferenciales modos, expresados como comportamiento espontáneo, pero los cuales, tendrían que ser resueltos por otra forma, cuya interiorización y respuesta serían en el nivel del discurso crítico; modelo de esto son Marx y Bolívar Echeverría.

El aspecto negativo de la contradicción Marx lo habría visto en la lucha de clases y BE lo ve en el proceso de totalización propio de la modernidad, cuya esencia permanece en lo negativo, en tanto que se halla en suspensión, sólo en el terreno de lo posible, es lo reprimido por la realidad efectiva de la respuesta capitalista, que ha de responder con ambigüedad y ambivalencia

al desafío presentado por la neotécnica; de actualizarse la modernidad como cosa plena – proveyendo de mejores satisfactores y mayor libertad-, se tornaría en algo positivo como realidad factual, pero conservaría, de acuerdo con la perspectiva dialéctica de Sartre, un aspecto negativo que estaría por ser trabajado –la inhumanidad en lo humano-, por lo cual, entendemos que esta “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 [...]” (Echeverría, 2012: 196s.), el drama del capital.

Para terminar esta sección, Echeverría traduce *rareté* como *escasez* y proporciona su perspectiva en la clave del concepto de contradicción del valor, esto es, que el sistema capitalista de reproducción instala o introduce como institución (para seguir a Sartre en esta formulación) una reproducción cíclica de la escasez artificial, cuya dialéctica se mueve entre la escasez relativa y la escasez absoluta, entre la socialidad de un mundo producto de la técnica primitiva y las posibilidades de una socialidad prometida por la técnica de segundo orden. Pero ¿cómo es que la sociedad capitalista produce esta detención, si mediante sus recursos específicos para la reproducción social, no solamente le es posible sino que, efectivamente, produce en forma súper abundante, o sea, si la técnica de segundo orden es una realidad? Lo hace a partir del “propio carácter capitalista de su sistema de producción”. (Echeverría, 1968: 5); no debido a que la sociedad burguesa no produzca suficiente, sino a “su propio carácter”, así qué ¿cuál es este? Echeverría proporciona distintas respuestas recíprocamente complementarias, que conforman un conjunto o constelación explicativa. 1ª. Que toda producción debe servir a la extracción de *plusvalor* y todo consumo a la acumulación de capital; 2ª. Que una cosa es objetiva sólo si constituye una mercancía; su propio carácter, se define como el proceso que comienza con el proceso de subsunción de la forma natural, introduce la compra de fuerza de trabajo como mercancía simple y la autovalorización del valor, pares dialécticos de la contradicción del objeto

mercantil; una de cuyas características introducidas por el sistema es la fetichización de los productos, lo cual, lleva a hacernos creer que, en efecto, es real la *rareté*. Y 3°. Siendo un carácter el problema parece estar muy significativamente ubicado en la dimensión psicológica. El tamaño del problema es, desde la perspectiva más simple, la que arranca de la conciencia ordinaria, que *rareté* o escasez significa que “con lo que hay, no alcanza para todos.”

La subsunción totalitaria

Sobre la segunda “constante” que el capitalismo ha tenido que trabajar, esto es, el avance totalitario de la subsunción *real* de las fuerzas productivas bajo la acumulación de capital”, conviene decir lo siguiente, primero, respecto a que la subsunción sólo es tratada por Echeverría en lo concerniente al trabajo y que podría notarse la ausencia de lo concerniente al consumo y al disfrute del tiempo libre, hemos visto que Echeverría, siguiendo al Marx de los *Grundrisse*, pone el acento en el trabajo por ser el primero y más significativo de los factores del proceso de reproducción, por ser el que primero cae bajo la subsunción *formal* y luego, *material* y que va haciéndole el camino al proceso de subsunción; con otras palabras, se trata del esquema que va abriendo paso al establecimiento del capitalismo en términos históricos; pero si el trabajo es un subsistema que se completa con el subsistema del consumo y ambos forman parte del sistema capitalista, se puede ver claramente que su limitación está impuesta por el desarrollo mismo del capitalismo histórico, lo que significa la extensión de ese sistema del capital a todo su proceso, culminando con la subsunción *real* del consumo y de toda experiencia, y sus proyecciones.²²⁰

El conjunto conceptual de la subsunción real es de primera importancia y ha dado lugar a otras muy significativas intervenciones, por ejemplo y sin exagerar, casi todo el trabajo de la

²²⁰ “Se trata –ya que es imposible acabar con el sujeto revolucionario aunque cada vez deba ser intentado este imposible- de enderezar/trastocar su *impulso* y su acción trascendente en otra dirección, una que lo desnaturalice, que lo aliene.” (Veraza, 2008: 37). Sin cursivas en Veraza.

Teoría crítica de Horkheimer y Adorno sobre el tipo de dominación desplegado por la sociedad capitalista; u otras teorizaciones de igual relevancia como la del *System-world* de I. Wallerstein.

Ahora bien, ¿qué es particularmente aquello que este conjunto teórico no puede conceptualizar, o bien, que quedó como parte de una agenda pendiente debido a la prematura muerte de Echeverría, o sea, cuáles hechos y experiencias respecto del periodo del cual se ocupa, tanto del “corto siglo XX” como de lo que va del XXI, pero también en su perspectiva de largo alcance, lo transhistórico y lo histórico? En primer lugar, el marco de toda crítica es la normatividad y la función que quedaron asentadas y demostradas a lo largo de esa tesis, lo que significa dos cosas, por un lado, que sólo es posible la crítica (de corte comunista) dentro de ese marco y, por otro, que fuera de él, lo que sería tanto el discurso positivo burgués como la “mala crítica” (los usos que lo sesgan o le quitan su vena marxista), son el insumo de la crítica marxocheverriana y esta consideración nos lleva a establecer la primera limitación; ya que la existencia del discurso crítico depende estructuralmente del discurso burgués dominante, nace dependiente y vencido, entretanto, puede cumplir su función crítica cuyo campo de posibilidades se encuentra adelantado por el mismo Marx, y consiste precisamente en su capacidad de escape temporal y provisional de la lógica del capital, para en la medida de lo posible indicar una vía definitiva; para Echeverría va más allá esta competencia porque permite responder a la problemática en torno al marxismo originada en el siglo XX y “conectada con la posibilidad del renacimiento y la renovación marxista” (Echeverría, 2017(*DcM*): 23) y es que el marxismo sólo puede desenvolverse frente a esa lógica simultáneamente extradiscursiva y discursiva si mantiene su “carácter estructuralmente crítico”, esto es, “si vive de la muerte del discurso del poder, de minarlo sistemáticamente; si su decir resulta de una estrategia de contra-decir” (*Idem*). Por lo cual, sesgar esta vena marxista resulta en un despropósito para un discurso que pretende erigirse sobre este emplazamiento argumentativo, digamos pues, que este es un límite muy

relevante, por un lado, evidencia las dos ilusiones en que puede caer el discurso crítico marxista, (cfr., Echeverría, 1976: 12s.) y, por otro, la materia de que se sirve para su propia constitución, mientras no llegue la época en que la humanidad se vea libre de la subsunción de la forma natural por parte de la forma capitalista, además, de que presenta elementos para su propia reformulación ante la subsunción totalitaria penetrante de todos los ámbitos de la existencia.

Según lo anterior, restaría hablar más bien de los límites que pueden denominarse *positivos*, para lo cual, hay que tener a la vista una formulación breve, pero suficiente del conjunto conceptual “el avance totalitario de la subsunción *real* de las fuerzas productivas bajo la acumulación de capital”; v., gr., es una tendencia a incorporarse toda fuerza productiva en el sistema de existencia histórica que se deriva de la modalidad de “la fábrica moderna, con su constante revolución de las técnicas y métodos de la producción” (Mandel, 1998. 87), todo esto para el cumplimiento del *telos* capitalista, la acumulación de capital; su espectro operativo queda restringido a la época en que surge, despliega y consolida el sistema del capital, que funciona mediante la subsunción de la forma natural de la reproducción social, la que hace surgir la contradicción del valor y una de cuyas experiencias centrales –su condición fundamental- es el uso y explotación del trabajo asalariado, pero de acuerdo al que, con su propio esquema de despliegue histórico, aun en el mismo Marx, es inmanente la *proyección* de su debacle (debido al estallamiento de sus propias contradicciones y a la revolución proletaria que le es estructuralmente inmanente), proyección con la que se intenta ir más allá; BE no comparte esa posición, excepto en su primera época crítica (veremos que en ella aún es presa del mito de la revolución), pero a partir de su recuperación de la crítica de la cultura y de la debacle del socialismo “realmente existente” cambia su postura, debido justamente al despliegue de una fase de subsunción por completo totalitaria y, por ende, su teoría de la revolución sufre los cambios correspondientes. La principal limitación de la teoría es así, de nueva cuenta, en relación con el

Grupo D de las *TsF*. Habría que demostrar la objetividad de la categoría de “capitalismo” y su vigencia en el siglo XX y lo que va del XXI, desde luego, esto significa hacerlo en relación con una historicidad específica; cabe decir que el surgimiento de un renacimiento del marxismo a raíz de diversas conmemoraciones de *El capital* alrededor del mundo, no basta para asegurar su actualidad, ya que podría tratarse de una moda o de un oportunismo mercadotécnico. Para Echeverría, Marx tiene razón, pero es necesario, por lo menos: a) aclarar y explicitar su posición epistemológica distorsionada por el marxismo soviético y las erráticas lecturas a lo largo del siglo XX que comenzaron con el reformismo de Bernstein;²²¹ b) completar los esquemas de reproducción del capitalismo, que explicarían su despliegue a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI y c) reformular relativamente la teoría de la tasa de ganancia, teniendo en cuenta el nuevo fenómeno de corrimiento de la renta de la tecnología por encima de la renta de la tierra. Tres tareas que BE llevó a cabo. Bien, una vez señaladas estos aspectos que indican en lo general el tema de los “límites de su discurso”, el primero de los cuales ya tratamos en la sección Uno del capítulo Uno de esta tesis y el segundo, que dejamos fuera por completo debido a su densidad que merece un trabajo especial, pasamos justo al tercero y último de los ejes estructuradores de socialidad de esta modernización que presenta Echeverría en su Tesis 1, no sin antes tratar brevemente, un desarrollo muy significativo del problema de esta sección llevado a cabo por Jorge Veraza, uno de los amigos y discípulos más connotados de Echeverría, que nos puede proporcionar una idea de su importancia teórica.

Jorge Veraza ha desarrollado el concepto de “la subsunción *real* del *consumo* al capital” que se deriva del conjunto conceptual de Marx, que ahora repasamos, mostrando la índole totalitaria que le es inmanente al sistema; para Veraza no se trata solamente del sometimiento de

²²¹ El día de hoy circula un absurdo denominado *postmarxismo* que pretende interpretar a Marx como precursor del discurso posmoderno.

las fuerzas productivas, ya que aunque “(s)olamente en el proceso de trabajo se extrae plusvalor [...], todos los sometimientos exteriores a la producción apuntalan la subordinación del proceso de trabajo inmediato.” (Veraza, 2008: 10); igualmente el dominio del consumo y, en suma, de toda praxis social, pues, “llega(ando) a englobar el conjunto de sometimientos [...] el capital [...] adquiere más potencia para someter (todas las) otras esferas de la vida social” (Veraza, *Ib.*: 10), como es el caso del sometimiento cultural, que hace posible que las personas no tengan ningún problema con formas que son perfectamente acordes con las necesidades del capital, es el caso de “el sometimiento político, estatal, institucional”, de las costumbres civiles y cotidianas de los individuos y, como indicamos, el sometimiento del consumo, el cual, “(d)e hecho [...] ocupa un lugar estratégico en el sometimiento de la sociedad toda porque es el momento final en el que queda englobado el proceso de vida de la sociedad” (Veraza, *Ib.*: 10).

Además, para el sistema del capital queda garantizado con esta subsunción del consumo la extracción de plusvalor “a todo lo largo y ancho del proceso de trabajo local, nacional y mundial.” (Veraza, *Ib.*: 10). La subsunción del consumo afecta al sistema de necesidades, el cual, “refleja un sistema de satisfactores objetivos” (Veraza, *Ib.*: 11) y, por tanto, a “un sistema productivo que los genera.” (Veraza, *Idem*). Abordar de este modo el problema de la subsunción de todos los ámbitos de la experiencia al capital “permite ver con otra luz los efectos de la política económica neoliberal” (Veraza, *Idem*). Principalmente, el daño al consumo, o sea, al nicho de reproducción de los seres humanos y, por tanto, al Otro –naturaleza- en la que lleva a cabo su proceso de extracción de materiales para este propósito conservativo/reproductivo.

Pero el problema que ahora nos ocupa presenta una dificultad peculiar, lo primero, sería situar históricamente el proceso de “avance *totalitario* de la subsunción...”, si la subsunción *real* ya estaba instalada en la vida social a mediados del siglo XIX, este avance totalitario ¿consiste en la mundialización del modo de producción capitalista ocurrida durante la primera mitad del

siglo XX y el completamiento de la mundialización del mercado (globalización) ocurrida con la llegada del Neoliberalismo? Responder esto implica también, hacer un estudio de la eficacia del avance totalitario, cómo afectó y, si continúa haciéndolo, a la experiencia humana en sus distintos aspectos y cómo benefició, y beneficia, al sistema del capital. Este es pues, el tratamiento que hace Veraza del concepto de Echeverría, proveniente de Marx y del trabajo de cooptación desplegado por el proceso de modernización capitalista.

Por último, consideramos que este conjunto conceptual –dada su centralidad- es bastante útil para la explicación y comprensión de casi todos los fenómenos de la experiencia desde la base o clave económica, porque arranca de reconocer su interconexión, la subsunción *real* “es la columna vertebral de la modernidad pues de ella depende el conjunto de sometimientos posibles en la sociedad capitalista.” (Veraza, 2008: 10). Bien, pasemos a la discusión del último de los “ejes estructuradores” de socialidad de esta modernización que presenta Echeverría en su Tesis 1.²²²

La renta de la tecnología

Una vez que hemos podido constatar una de las fuentes de BE en la discusión que establece sobre la renta de la tierra (ver *supra*, capítulo Dos, Segunda parte), pasemos a una evaluación crítica muy breve. Con el trabajo en este conjunto conceptual, al que podemos considerar en lo general como “composición de la renta”, BE, para explicar algunas complejas cuestiones del mundo contemporáneo, lleva a cabo un tránsito del análisis teórico al análisis histórico en el discurso crítico de Marx, veamos esto.

En resumen, BE retoma tres ideas de la crítica marxiana de la economía política, a saber, primero, que la forma capitalista de reproducción social necesita *reconocer* la presencia de otras

²²² *Nota Bene:* Para otro desarrollo igualmente profundo y novedoso, ver también, Oliva, 2016: 100-114, donde trabaja el problema de la subsunción en relación con el ámbito de la cultura.

formas de producción de riqueza (y de reproducción pre y anticapitalistas), como es el caso de la forma de propiedad territorial, en el caso de este otro tipo de renta que BE considera va *in crescendo*, la tecnología, antes de ser cooptada por el capital, no era una forma de producción de riqueza, sino que se torna en una fuerza y medio de producción mediante su subsunción; pero no se trata solamente de que reconozca una presencia, sino sus formas de acción en la formación de socialidad –y de ganancia-, las cuales, se emplazan en la *renta del suelo* y el control de instituciones de tipo cooperativo; acerca de la participación de esos rentistas propietarios en la composición de la tasa de ganancia, quienes reciben según BE una parte *equitativa*, punto cuya significación deja un tanto en la perplejidad en relación con algunos planteamientos de *El capital* –no por nada, Marx (o los marxólogos) presenta en el último capítulo del Tercer libro un estudio sobre la composición de la ganancia extraordinaria-, pero el punto ahora es que el capital debe pagar una renta del suelo; enseguida, de la idea sobre la función de los rentistas, al poner un límite a la tendencia destructiva capitalista resulta un problema con varias aristas, pues la renta del suelo es un resultado del capital mismo (Marx, 2007, I: 220 [189]), pero cuyas peculiaridades como forma de producción *residual* consisten en mantener una densidad objetiva del recurso como materia *prima*, de modo, que la autovalorización tiene ese límite, pero la antedicha tendencia a su destrucción irá avanzando bajo la premisa de que se reemplazará la naturaleza original por una pre/elaborada por la tecnología; la forma de producción terrateniente tiene pues, según BE, ese papel que, al limitar la destructividad del capital le proporciona la posibilidad de tomar una densidad histórica propia, o sea, la tierra o ya en lo general la naturaleza –por ser la originaria y básica fuente del valor de uso-, el problema que podemos observar es que, con la aniquilación de la naturaleza ¿cuál es el resultado en términos de dicho límite, por un lado, y de conformación de los productos sociales útiles, por otro, o sea, cómo se constituye en esos nuevos términos ese residuo de valor de uso, desde el producto más nimio hasta el más sofisticado,

pasando por el Estado?; y sobre la tercera idea, que la reproducción capitalista “debe integrar una forma extra/mercantil”, el corrimiento de la renta de la tecnología va configurando al mismo tiempo, un nuevo producto social, la tecnología como una mercancía, esto es, si es que pasa de ser un objeto mercantil no capitalista, a mercantil capitalista, vale preguntar, ¿qué ocurre en el proceso y qué resulta en éste? El asunto es bastante complejo pues se trata de la subsunción totalitaria de la técnica científica, de la ciencia misma y de los científicos, todos, una mercancía.

Ahora bien, debido a la búsqueda sin fin de la *ganancia extraordinaria* es que se desencadena una revolución tecnológica permanente, pero esto desde la idea de BE sobre la “esencia” de la modernidad puede tener la siguiente interpretación: la modernidad se halla secuestrada por el capitalismo, que es una de las respuestas al desafío lanzado por aquella, que con la revolución tecnológica se abren las posibilidades de una mejor vida, disposición de mejores satisfactores y mayor libertad política, pero la respuesta capitalista necesita, para su propia supervivencia y despliegue, de mantener estas posibilidades en “trance de ser actualizados”, esto es, no completarlos sino mantenerlos precisamente en ese trance; ambigüedad y ambivalencia son el resultado de la susodicha respuesta, pero como *posibilidad*, la esencia de la modernidad no concretada, se tornaría una mayor potencia, pues una revolución tecnológica permanente y potenciada por la avidez de la aumentar la ganancia extraordinaria potenciaría, a su vez, esa esencia, una aún mayor posibilidad de mejores satisfactores y una mayor posibilidad de autodeterminación política de la comunidad (desde luego, el capitalismo histórico camina a la inversa). Es por esta razón que Echeverría no abandona esta dimensión cultural de la técnica científica en aras de la forma de reproducción tradicional o de la comunidad originaria y sus técnicas, ya que sería aquella la única salida posible para la detención y la reversión de la ruina causada a la naturaleza. Hablamos de una técnica científica al servicio de los valores de uso y de la reposición de la naturaleza.

Así pues, cabe preguntarse, si la tecnología bajo el régimen del capital proporciona esa ganancia extraordinaria a los productores de bienes, ¿una tecnología al servicio de los valores de uso, o de una forma de “natural” de reproducción de la riqueza, perdería su poder expansivo cuantitativo y cualitativo que hoy está fincado en dicha ganancia, qué clase de revoluciones desencadenaría entonces, a qué “nuevos dramas” enfrentaría al individuo y la colectividad? Un problema podría ser que, si la inversión de capital en la tecnología la vuelve rentable y, por ello, una renta tecnológica, reposicionarla al servicio de los valores de uso parece requerir otro tipo de mentalidad en el ser humano; con lo cual, llegamos a la cuestión de la respuesta e interiorización de la escasez que se resuelve como una estructura de inhumanidad, a la que se suma la violencia como modo exclusivo de solucionar diferendos. Con esto, se puede observar la centralidad y significación que va tomando el problema de *la humanidad de la rareté*.

Ya va saltando insistentemente a la vista en esta crítica nuestra que se precisa de una historia crítica de la tecnología y de lo que representa como renta, de la cual, podemos anotar algunos elementos a modo de sugerir temas para una agenda pendiente. Una primera cuestión por su relevancia es que, a diferencia de la renta de la tierra que puede ser calculada en sus formas diferenciales, (v. Marx-Engels, 1985(III): 596-724), la renta de la tecnología se presenta, respecto de la composición de la ganancia, “oculta, siendo así, una parte imprecisa y transitoria del precio de la mercancía”; como se puede ver, esto es bastante problemático para una investigación económica/sociológica y lo que procede de inicio es identificar y justificar sus fuentes empíricas para la determinación de su composición. La tasa de ganancia debe pues, incluir tanto una renta como la otra, la basada en la violencia de la propiedad territorial y la basada en la desigualdad entre propietarios.

Confronta BE estos elementos teóricos con la realidad del capitalismo histórico, ejercicio en el cual, sugiere reconocer el nuevo papel de la renta tecnológica, pero asimismo, el conjunto

de fenómenos que surgen a raíz de esos hechos precedentes;²²³ habría que continuar su investigación respecto de la monopolización de la tecnología y los tipos de ventaja que la van poniendo en una posición central respecto de la renta del suelo y la formación de la ganancia media; un primer y relevante hecho es que, a diferencia del señorío de la renta de la tierra la renta tecnológica se basa en la subordinación económica, cada vez más en un espacio virtual formado tecnológicamente y un sistema de consumo por seducción lúdica que reemplaza al sistema represivo; por cierto, esto llama la atención sobre el papel que tiene en este problema que las formas de acoplamiento entre el subsistema de necesidades de consumo y el subsistema de las capacidades de trabajo contribuyen a organizar el sistema de vida y experiencia, pero que el subsistema de necesidades de consumo va adquiriendo concreciones inéditas y perturbadoras.

Respecto de la falta de una historia crítica de la renta tecnológica, podemos sugerir, siguiendo la investigación del propio Marx en los capítulos finales de *El capital*, Tomo III, la investigación de sus premisas históricas, su papel en la reproducción de las formaciones sociales, como ya lo adelantamos, su composición como valor autovalorizado y su presencia en las formas sociales de relación, entre otros. (Ver Marx-Engels, *Op., cit.*, 725ss.).

La pregunta de BE es por el papel de este crecimiento de la renta tecnología en el capitalismo histórico de la última década del siglo XX y primera del XXI, como forma de preparar una explicación de la época; su relevancia es, así, que es posible que proporcione la clave para la comprensión de la crisis civilizatoria de principios del siglo XXI, esto es, de su cinismo político, del desmantelamiento del Estado/nación y de la destrucción del planeta a partir de una concreción histórica (la renta de la tecnología), que se configura como reemplazo de la que fue capaz de sostener un complejo ideológico/mítico (la renta del suelo), que permitiera

²²³ Ver también, *supra*, Segunda parte del Capítulo Dos, “La Modernidad subsumida por la modalidad capitalista”, Tesis 1, “La renta de la tecnología”.

consolidar la densidad objetiva de la forma capitalista, la cual, requiere para su funcionamiento de un conjunto de psico/fenómenos que la hagan creíble, esto es, el proceso complejo de la fetichización de sus productos, en este, el complejo mítico constituido básicamente por las ideas de revolución, nación y democracia, toma una función muy significativa junto a otros que se relacionan con el aspecto desiderativo del inconsciente humano y forman lo que Walter Benjamin calificó como lo fantasmagórico de las mercancías,²²⁴ o sea, de todo bien social, de toda cosa producida en el modo de la subsunción capitalista. Y con esto, damos por terminada la valoración del alcance teórico de la primera tesis del Primer Grupo de las 15 tesis sobre modernidad y capitalismo; continuamos la discusión de las tesis 2 y 3.

La Tesis 2, el “fundamento, la esencia y las figuras de la modernidad” son tres conceptos que permiten explicar y comprender la modernidad en el ámbito de la historicidad como totalidad, esto es, constituida por lo real y lo posible. De acuerdo al grupo Dos de las *TsF*, correspondientes al ordenamiento del discurso, el tratamiento debe ser con los conceptos y categorías dialéctico/materialistas del marxoecheverriano discurso crítico; esta perspectiva histórica, en efecto, considera que los entes históricos se encuentran en un proceso permanente de inacabamiento, en un estarse haciendo constantemente y que, en ese proceso, van surgiendo tendencias que proponen distintas actualizaciones o concreciones históricas; BE incorpora una interpretación crítica del concepto aristotélico de potencia (δύναμις),²²⁵ lo que está como posibilidad, según la formación específica de cada ente, es hacia donde apunta su propio despliegue histórico material, dice BE la potencia o posibilidad de la modernidad es lo que está en trance de ser completado; como vimos antes, lo que está en suspenso es la actualización de la

²²⁴ La imagen que la modernidad tiene de sí misma, no es la de que produce mercancías y su significado fetichista, cuando justamente abstrae este hecho y se imagina productora de una cultura, es en lo que consiste este fenómeno “que corresponde al concepto de fantasmagoría.” Benjamin, 2005: 680.

²²⁵ V. Aristóteles, 1988, IX, 6, 1048^a, 1-25.

abundancia y emancipación para todos los individuos y colectividades, lo que es la *potencia* del conjunto de hechos que componen la revolución tecnológica. Es así, el supuesto más significativo “desde lo real detectar las posibilidades históricamente realizables de otras modernidades”, o formas de responder al desafío de la neotécnica que no resulten volviendo prescindible una parte del cuerpo social.

Se trata de los conceptos básicos para la comprensión de la modernidad asumida, y subsumida en este proceso, por el capitalismo –fundamento, esencia y figuras. Como ya vimos que apuntó Echeverría en el texto *¿Qué es la modernidad?*, sugiere comprenderla en el marco del desarrollo de la técnica general de reproducción humana, en el marco de la historia de las fuerzas de producción; la técnica es considerada factor clave para el desarrollo de la civilización, habría determinado el paso a la hominización y a este proceso mismo; la técnica ligada al subsistema de capacidades de producción o trabajo, y mediatizando el subsistema de necesidades de consumo, ha sido la instancia que ha llevado por el camino civilizatorio a los seres humanos. Cada nuevo desarrollo técnico va presentando un escenario nuevo de posibilidades, no sólo de producir y consumir los objetos prácticos más ligados al estrato físico humano, sino de producir/consumir todo objeto práctico o social, como es la configuración política de la comunidad.

Así que el Fundamento de la modernidad es la revolución tecnológica que vino detrás del desarrollo de la eotécnica a principios del segundo milenio, pero podríamos decir que la modernidad es tanto el reto que presenta esta revolución como las diversas respuestas proporcionadas por las modalidades culturales, o sea, los diversos mundos sociales construidos como su resultado. Con esta idea no pretendemos corregir a Echeverría, sino que subrayar esta perspectiva de su tensión dialéctica podría ayudar a su comprensión.

Por su parte la Esencia de la modernidad es esa “realidad de concreción en suspenso, aún por definirse”, lo que supone colocar el problema en la perspectiva dialéctico/materialista que

considera que los entes históricos tienen una doble presencia, la posible y la real; lo posible es el conjunto de respuestas que pueden ser proporcionadas al desafío de la neotécnica, lo que está en trance de ser actualizado, pero que permanece como una *interpelación* a lo real.

Las Figuras de la modernidad son las distintas respuestas que la civilización ha proporcionado al reto que constituye para ella la revolución tecnológica, las diversas actualizaciones, tanto las que han quedado sembradas en el camino, pero no por ello canceladas del todo, como la que funge como triunfante y dominante; un aspecto que no puede omitirse es que la esencia de la modernidad trae consigo la idea de que la escasez no sea la experiencia fundante de la vida humana, o sea, que las respuestas posibles tendrían que transformar esa experiencia de acuerdo con lo promisorio de la neotécnica en términos de producción de riqueza. Pero ya vimos el conjunto de problemas que este concepto significa cuando hemos tratado de la *rareté*.

Como se puede ver, esta Tesis 2 se enmarca más indudablemente en el Grupo B de las *TsF*, ya que un concepto decisivo es que los métodos de reproducción perfilan y definen el ser histórico que se va volviendo una presencia objetiva, todo esto bajo la interpretación de la historia como tendencia milenaria, en la que el progreso ocurre por las revoluciones de esos métodos. Pasemos a la última tesis.

La Tesis 3, “Marx y la modernidad” presenta un conjunto de conceptos para explicar la experiencia contradictoria central en la vida bajo el capitalismo, *i. e.*, la contradicción del valor /valor de uso, o dicho en los términos técnicos de *El capital* de Marx, la contradicción entre la forma natural del objeto mercantil y la forma capitalista del objeto mercantil. Este conjunto de conceptos se enmarcan *explícitamente* en el orden normativo, función y principios teóricos del discurso echeverriano, más aún, si reconocemos la obra de Marx como telón de fondo, vienen sin duda a enmarcarse en él, ya que estos conceptos son el resultado del desmontaje crítico llevado a

cabo por Marx sobre la economía política y que BE pone en operación para su explicación y comprensión de lo moderno.

En primer lugar, la hipótesis “subsunción de un proceso, el de la reproducción de la forma natural/social a la forma capitalista” debería ser demostrada, pero Echeverría no se queda corto, puesto que se trata de un hecho que está ampliamente documentado, sería oficioso repetir eso aquí; la modalidad capitalista viene sobreponiéndose e imponiendo su propia dinámica a la vida social –individual y colectiva- desde fines del siglo XVI y ya, inobjetablemente desde el comienzo del XIX. Hay no obstante, una reiterada reticencia a la utilización del concepto de *capitalismo* en el lenguaje de las ciencias sociales y culturales de corte burgués, así, que lo que cabría sería probar el desempeño teórico del concepto en comparación con los que esas ciencias usan; pero es cuestión no sólo de principios teóricos, en el fondo se juega no sólo un modo de ser o de producción, incluso ni siquiera la civilización misma, sino la vida sobre el planeta. Este problema escapa a los propósitos y objetos de estudio de esta tesis doctoral, sin embargo, lo dejamos indicado debido a su relevancia.

Otro problema que presenta esta hipótesis es su alto nivel de abstracción y, a pesar de ello, referirse a una experiencia cotidiana de los individuos y las colectividades, su instancia de referencia es el objeto práctico o social, la mercancía en su sentido más general de presentación, que va desde el objeto más nimio y rústico, pasando por el Estado/nación, hasta el más complejo y sofisticado; la contradicción es perceptible en esa cotidianidad precisamente en el encuentro del producto con el consumidor, no sólo en el extremo experiencial de carencia de dinero que imposibilita la adquisición de las mercancías “(e)n estos momentos de excepción estalla parcialmente la contradicción entre el valor y el valor de uso” (Jorge Veraza, en Echeverría, 1998: 31, aunque “la excepción se ha convertido en regla”), pero hay otros fenómenos en los que no es la falta de dinero lo que hace estallar la contradicción en las propias manos (echando

momentáneamente abajo los modos de su fetichización), la vida social, la experiencia cotidiana que es posible tener en la modernidad subsumida por el capitalismo, está plagada de los efectos de esta contradicción nuclear, pues la desarmonía entre los subsistemas de capacidades de producción y de necesidades de consumo provoca estallamientos en toda su dimensión completa, a cada individuo le es imposible afirmarse en su calidad de ser humano, ya que se encuentra encerrado en la esfera de esa contradicción del valor, de esa desarmonía entre lo que se puede y lo que se necesita, dice Jorge Veraza, “(p)ara cada individuo hay, pues, una contradicción entre la posibilidad de afirmación de una vida efectivamente humana y la capacidad real, efectivamente existente, de afirmar la vida como propietario, excluyente, egoísta, frente a los demás, etc.” (*Ibídem*: 32). Con esto, queda establecido el alcance del concepto de la contradicción del valor frente a la dimensión completa de la vida individual y colectiva humana, coarta toda posibilidad que no vaya en la tendencia de extracción de plusvalor y acumulación de capital; dicho de otro modo, ese es su campo de libertad.

La particularidad de este grupo de conceptos consiste en que presentan un menor nivel de generalización y de abstracción que los de las dos tesis anteriores (la clave económica, etc.), e incluso que las del apartado anterior sobre el concepto de la “Forma natural de la reproducción social”. Por ello, pueden ser vinculadas con menor dificultad a la investigación de las ciencias humanas (sociales y de la cultura), desde luego, unas de tipo crítico. Debido a esto es que, de la misma manera, proporcionan una explicación y comprensión más cercana, por así decirlo, de la experiencia cotidiana de los individuos y las colectividades en el mundo moderno capitalista; se derivan de la teoría, discurso crítico, particular de Marx, presentado en *El capital*. Quizás, el principal problema que arrastran consigo ¡nuevamente!, sea el que plantea el Grupo D de las *TsF*, o sea, el concepto de autotransformación de las sociedades capitalistas. Bien, con esto,

podemos pasar a la discusión de la más novedosa, y utilizada al mismo tiempo que tergiversada, aportación de BE.

4. El sistema del ethos histórico de la modernidad capitalista

Una reconstrucción suficiente de la compleja teoría del ethos histórico rebasa con mucho la que hemos presentado *supra*, ya que sólo intentamos presentar los elementos mínimos; esa reconstrucción debería tomar en cuenta que, dicha teoría, es uno de los resultados de la intervención completa de Echeverría en la constitución del discurso basado en la crítica de la economía política de Marx; esto significa que tiene como marco de construcción principal *El capital* y la filosofía de la cultura del siglo XX, de lo cual, presentamos sólo un esbozo. El sistema del cuádruple ethos de la modernidad se deriva del trabajo de Echeverría por completar el proyecto de su intervención en dicha obra, digamos, que de tomar parte como “marxólogo” en la escritura de los tomos Dos y Tres. Veamos sólo dos aspectos de esto para dibujar, a nuestra vez, parte de esta complejidad y de dónde proviene.

Sugerimos seguir en esta exposición a Luis Arizmendi,²²⁶ quien al explicar el sistema del ethos histórico de Echeverría se refiere más a un solo ethos, pero que terminaría por explicar los otros tres, sobre todo el realista. Un aspecto muy significativo –dice Arizmendi– es el trabajo de Rosa Luxemburgo, de cómo la idea de “contorno no-capitalista” es tratada por ella de forma *ambigua*, pues se refiere tanto a procesos como a territorios; esto es, el capitalismo tiende a mundializarse nutriéndose del territorio no capitalista, pero al terminar este proceso incorporando todo territorio, sus propias contradicciones lo liquidarán consideró Luxemburgo, bajo esta óptica es que corrige los esquemas de reproducción del capitalismo de Marx. Habría así, según Arizmendi, una “paradoja Luxemburgo”, la crítica/corrección a *El Capital* para salvar *El*

²²⁶ Arizmendi, 2013. Otro de los más ilustres amigos y colaboradores de Echeverría.

Capital, o sea, la teoría de la mundialización del capitalismo y su ulterior liquidación histórica – casi mecánica. Pero explica Arizmendi, que BE consideró que el capitalismo no necesita del precapitalismo, sino que puede ser capaz de reproducirse a sí mismo debido a sus propias condiciones intracapitalistas. Pero el problema de R. Luxemburgo, sigue vigente de algún modo, pues hay que pensar las relaciones capitalismo/precapitalismo, BE, une esta perspectiva problemática con la planteada por Ruy Mauro Marini, quien “aplicó” a Marx para estudiar la problemática sobre la dependencia de América Latina, esto es, “su estancamiento a media modernización”; Marini trabajó sobre el problema de la economía planetaria y en ella, la relación dependientes/dominantes, los primeros, dice, violan doblemente la ley de la equivalencia de Marx, pues primero, no pagan en sus países a los obreros en este marco y, segundo, al pagar por la tecnología a los países dominantes propician el aumento del ejército obrero de reserva; en conclusión, la *sobreexplotación* de la fuerza de trabajo en los países dependientes no permite que se lleve a cabo la *reproducción* de la fuerza de trabajo, de donde deriva Echeverría, señala Arizmendi, que la realidad de los dominados se explica porque las tendencias han de ser imprescindiblemente *mixtas*, capitalistas y precapitalistas. Continúa Arizmendi, para BE las formas premodernas en América Latina subsistieron por la combinación de resistencia e integración, estas formas “son irreductibles” a las formas de la dominación inherentes al capitalismo, se niegan a ser integradas al tiempo que se afirman para su propia supervivencia, así, que echan mano de estrategias *mixtas* (precapitalistas y capitalistas) tanto en lo económico, como en lo político y lo cultural. De esta argumentación se desprende ya en BE, señala Arizmendi, su clave *barroca* de lectura, “el ethos barroco es esta estrategia mixta: *económica*, para su reproducción social combina técnicas tradicionales con la venta de su fuerza de trabajo al capital; *política*, a través de formas complejas de organización en las que lo característico es que persiste la autogestión y *cultural*, mediante formas premodernas de autodeterminación en el arte,

el juego y la fiesta”. De aquí surge el concepto complejo de barroquismo como una expresión de la “dialéctica de resistencia e integración”. Con esto puede notarse la complejidad antedicha y lo que buscamos enfatizar con esta digresión, a saber, que el tratamiento y utilización del sistema cuádruple del ethos histórico debe ajustarse al orden normativo, función y principios teóricos que hemos expuesto en el capítulo Uno de esta tesis; de otro modo, una utilización fuera de este esquema sería apócrifa; no buscamos ejercer una tiranía teórico/discursiva, sino resaltar que hay reglas discursivas insoslayables y que, en todo caso, un uso fuera de ellas, tendría que ser acompañada de un contradiscurso suficiente; pensamos en ciertos trabajos enmarcados en una filosofía de la cultura que se emplazan justo en el concepto criticado por BE, uno que escinde por ejemplo, lo funcional y lo no funcional, en suma, que su punto de partida no es la cultura como una totalidad compleja que señala el *todo* de la vida social; no queremos ni referirnos a trabajos que pretenden emplazarse teóricamente en el discurso posmoderno o cualquiera enmarcado en el discurso dominante positivo y burgués; tal es el caso de una investigación sobre “la teoría de las decisiones y el ethos barroco”, absurda a todas luces; más relevantes nos parece y, por ello más peligrosa, la cooptación que pretende el discurso decolonial, que siempre sesga el discurso de BE, según sus propósitos.

Pero todo esto anterior, no significa que no podamos encontrar algunas limitaciones en esta teoría del sistema del cuádruple ethos de la modernidad. Enseguida sugerimos una breve valoración teórica. Veamos primero la cuestión de su operatividad y, por tanto, de su validez; debería ser contrastada en investigaciones científicas particulares, desde luego *críticas*, por ejemplo, si determinados comportamientos pueden conceptuarse como “ethos”, ya que de acuerdo con Echeverría, ethos define un comportamiento *constitutivo* de la modernidad capitalista, a saber, que es una respuesta a la contradicción del valor; también, debería evaluarse

el significado de resistencia y rebelión del ethos barroco, o sea, en qué ha consistido y consiste históricamente.

El sistema del ethos lleva el propósito de describir y explicar los comportamientos respecto de la contradicción del valor de uso, Echeverría considera que puede ser colocada su variedad en cuatro grupos, que indican una pureza analítica, pero no, una en cuanto a su manifestación en la experiencia cotidiana; como puede verse, la aceptación de este sistema categorial depende de la aceptación de su premisa histórica que es al mismo tiempo un principio teórico, ¿existe tal contradicción?; enseguida, asumiendo que sí, el problema parece ser la falta de una investigación sociológica que valide su idea de cuatro comportamientos, su garantía de validez se halla, sin embargo, en el *nivel crítico*, que en este caso, es por un lado, el trabajo de Echeverría sobre los esquemas de reproducción y mundialización del capitalismo, y sobre la teoría weberiana de un ethos protestante, respecto de la cual, comienza refutando que haya un único comportamiento válido como Weber supone; el paso siguiente sería refutar que se dan estos comportamientos precisamente con una investigación sociológica; de manera, que al parecer se puede proceder teóricamente con el sistema ethoico.

El ethos es un comportamiento espontáneo y complejo, pero la cultura tiene históricamente implícita una *actividad crítica*, la cultura es “existencia en ruptura”, “reproducción de identidades evanescentes”, en formación constante y siempre inacabada, de modo, que al dar un paso más allá en cuanto a interiorización y respuesta ante la contradicción del valor, o sea un comportamiento no espontáneo sino reflexivo, crítico, ¿estaríamos ya ante un comportamiento no ethoico? Es decir, el ethos es un comportamiento evanescente, pero nos queremos referir a uno no espontáneo, sino reflexivo cuya evanescencia parece soportar la vertiginosa sustitución de la temporalidad moderno/capitalista. Si esto es así, ¿cómo quedaría el sistema del cuádruple ethos histórico de la modernidad? Por ejemplo, el comportamiento del

propio Echeverría no fue espontáneo a partir de su adhesión al movimiento estudiantil mundial de la segunda mitad de la década de los 1960. Al parecer, ya trabaja este problema Jorge Veraza, se trata del “quinto ethos”, justamente, este que acabamos de esbozar.

Con esto anterior, podemos ver que, por lo que respecta a su constitución, la teoría del ethos está en el terreno de la *reflexión*, aunque se nutre en primera instancia de la descripción, ¿cuáles posibilidades supone esta posición discursiva? Por ejemplo, algo relevante para esta tesis doctoral es que la ampliación teórica del ethos histórico que ocurre en el tránsito de la primera a la segunda fase textual, puede ser el primer paso en la constitución crítica del *ethos cínico*;²²⁷ esto significa pues dos cosas, que hay una agenda pendiente y la fecundidad de este sistema categorial.

Por último, habría que examinar a fondo un problema adelantado por S. Gandler sobre la falta de una crítica de la ideología en Echeverría, que vendría a impactar seriamente el sistema de los *ethé*, según él, BE “se ha quitado a sí mismo la facultad de criticarse radicalmente, pues no se sabe sobre la ideología que transmite cada uno de los *ethé* modernos”. (Gandler, 2001: 117-135, *loc., cit.:* 134). Una respuesta implicaría primero, la atingencia sobre dicha ausencia crítica, si es cierto que BE desdeña este aspecto o si presenta otra cosa a cambio de dicha crítica, además, de lo que ya señalamos arriba, en la sección sobre “Discurso de la revolución, discurso crítico” y “Reproducción y semiosis”. Por otro lado, si la crítica de Gandler tiene que ver más con la posición de Echeverría como heredero de la Teoría Crítica y quien “guardaría silencio” respecto del holocausto provocado por el nacionalsocialismo, cuestión totalmente inexacta, basta corroborar su posición indudable cuando escribe, “(p)orque la izquierda estuvo ahí *Auschwitz* dejó de ser un holocausto casual provocado por un loco” (Echeverría, 2017: 18). Con esto damos por terminada nuestra evaluación y pasamos al siguiente rubro.

²²⁷ Ver, García, C., H., 2014: 209-231.

5. El concepto de cultura

Respecto del libro *Definición de la cultura* (Echeverría, 2001), es quizás, a pesar de sus grandes aportaciones al discurso crítico y a la filosofía de la cultura, un texto que Echeverría dejó en una forma un tanto incompleta; por un lado, aporta la reivindicación de lo cultural como totalidad, pero por otro, deja pendientes aspectos muy significativos del problema, como por ejemplo, “no trata del proceso completo de la génesis de la cultura”, cómo es que se configura históricamente, sino *sólo* de “su definición en cuanto tal”. (Veraza, 2014: 53ss.). La dimensión de la cultura se inicia con la separación que realiza la especie humana de lo simple orgánico, cuando se dan los primeros pasos en las prácticas de transnaturalización y las soluciones que se van presentando al problema de la escisión entre los subsistemas de producción y de consumo; Echeverría presenta una lectura crítica de la dicotomía de trabajo funcional/no funcional (la cultura como un agregado, según las interpretaciones de Malinowski y Lévi-Strauss), cuyo resultado prueba críticamente, una vez más, que no hay escisión entre cultura y proceso de reproducción social, pero “hay que permanecer atentos a la diferencias prácticas entre economía y cultura”. (*Ídem*); igualmente, cabe distinguir la cultura desarrollada respecto de la reproducción social, qué significa la cultura aquí y cómo se llegó a aquella escisión, si es que “la economía trabaja la gestión de necesidades orgánicas”, pero que se ponen al servicio de las necesidades políticas, cuál es así el papel de la cultura en esta transición y en las formaciones que resultan. Estos son algunos de los problemas no resueltos en este libro, pero que lo sobrepasan. Por otro lado, Echeverría retoma en el libro de *La modernidad de lo barroco* la problemática presentando algunas sugerencias, pero no es este el lugar para ahondar sobre esta cuestión, sino tal como hicimos más arriba en la sección correspondiente a la exposición y reconstrucción de la teoría del sistema ethoico, evaluar el rendimiento teórico respecto de los aspectos de su definición de la cultura que sirvieron a Echeverría para la constitución del susodicho sistema del ethos histórico.

Sin embargo, no podemos dejar de señalar que el libro *Definición de la cultura* tiene un alcance teórico muy significativo debido a que es una muestra de *cómo* opera el discurso crítico, Echeverría pone en marcha la normatividad y función de lo que hemos denominado discurso marxoecheverriano para el tratamiento del problema de la cultura y siendo así, un modelo acabado de esto en particular, nos resulta valioso en extremo.

Uno de los problemas más llamativos en este rubro es cómo puede ser posible un trabajo que los individuos puedan actualizar, respecto de una figura de cultura que signifique la donación de una forma capaz de otorgar una consistencia objetiva cualitativa a la apertura a la libertad y que Echeverría supone como elemento inherente a toda reproducción, en tanto que es reproducción de lo humano, transnaturalización que al presentarse como tal es ya un nivel cultural; o sea, una figura de cultura que lleve adelante lo que promete la índole rupturista de lo cultural, pero no sólo en el discurso.

Si la praxis de la cultura es simultáneamente rutina y ruptura; si la dimensión cultural de la vida social concierne a la totalidad de sus hechos; si las identidades culturales se constituyen como sistemas semióticos que se enmarcan en procesos históricos, que se definen por el dominio de unos sobre otros, de manera que se desata una lógica de códigos devorándose mutuamente (codigofagia); si hay formas de reproducción social/natural que llevan inherente una esencial lingüística, pero a las que se imponen otras formas cuyo resultado consiste en un *telos* ajeno a las determinaciones básicas de la reproducción (estar al servicio de los estratos orgánico y político en una modalidad cualitativa), de modo que el resultado es una subcodificación ruinosa y letal, de la que una definición de la cultura en el marco del discurso marxoecheverriano nos proporciona su clave, es en todo esto pues, que se encuentra su rendimiento teórico; pero hay que cruzar la frontera y salir de esta lógica de sujeción discursiva que impone el capital para estar en condiciones de operar con esta modalidad teórica. El problema por antonomasia es el que

compete al Grupo D de las *TsF*, ya que se trata de proporcionar el concepto de salida del mundo del capital, pero de que el concepto se vuelva experiencia y mundo histórico. Parece que nos topamos con un muro infranqueable, ¿qué indica esto? Quizás, convendría seguir el procedimiento de BE para el enriquecimiento de su trabajo y que toma prestado de otro pensador crítico, la teología *negativa* o invertida de Walter Benjamin; el propósito es explorar en este nivel la problemática que plantea el sistema del capital; pero debido a la significación que toma este asunto en todo el discurso marxoecheverriano reservamos para el epílogo nuestra sugerencia.

6. Sobre la teoría de la revolución

Es importante en la discusión sobre el valor teórico de esta intervención de Echeverría no perder de vista la cuestión de que, para él, la revolución comunista “no está simplemente al final del capitalismo, sino que es una dimensión que continuamente lo acompaña” (Veraza. 2012: 232), como un par que siempre está en tensión, pero que continuamente está siendo sometida en cada rebrote, aunque sin que logre nunca anularla por completo, aún más convocándola con cada vuelta de tornillo de la dominación propia del capital, pues lo que pretende sujetar por completo es la fuerza indetenible del *conatus* humano; por otro lado, tampoco puede aniquilar por completo el mundo de los valores de uso, ya que es justamente imprescindible en la operatividad de su subsunción. La interpretación de Echeverría asocia dicho valor de uso a la revolución comunista porque ella busca su reposición necesaria, a menos que el objetivo sea la devastación total que ya se asoma como una tendencia inevitable. Por eso es que trata sistemáticamente de que su lectura de *El Capital* sea una crítica y no, una simple perspectiva económica, es decir, que es una visión científica global por ser una visión *crítica* global de la sociedad capitalista, pero a la cual, precisamente desde esta visión no le queda otra cosa que oponerse, esta visión crítica se apoya entonces, en una realidad que está en curso en una dimensión objetiva, o sea, en el embate

continuo que está sufriendo la forma natural de la riqueza (como naturaleza y como fuerza humana de producción), ya que la forma valorizada está continuamente desestructurándola, distorsionándola, sometiéndola en cada paso que da, de ahí, la crítica negativa a este sometimiento.

Pero el problema para la teoría de la revolución anticapitalista se ha tornado en extremo complejo durante las últimas tres décadas y tiende a tornarse aún más, ya que nos enfrentamos a una dominación totalitaria de toda experiencia, incluso de sus proyecciones y de todos los mundos de vida, un aspecto muy significativo es el fortalecimiento de los medios represivos al servicio de los diversos Estado nacionales, desde bélicos hasta psicológicos pasando por todos las expresiones de la cultura, aun más, la represión ha tomado el aspecto y los modos de una experiencia cotidiana seductora y lúdica. No sólo el lenguaje de los hechos, sino que toda comunicación habla en favor de la realidad del mundo moderno capitalista, su mensaje consiste en decirnos que es la única posible y la mejor.

Dijimos antes que la teoría echeverriana de la revolución pasa por tres fases, las cuales son, recordémoslo, *primera*, la que se identifica relativamente con la teoría clásica de la revolución marxista-leninista, ahora, en esta evaluación importa subrayar que en esta fase, digamos que BE “es presa” del mito de la revolución, afirmación un tanto anacrónica, pues aún está por llegar el momento teórico que descubrirá el complejo mítico que ha sostenido a la modernidad capitalista (Echeverría, 1997: 42); *segunda*, la fase de transición caracterizada por un estado de perplejidad y escepticismo tendiente a una posición más radical, pero que anuncia ya la nueva posición y *tercera*, que presenta una compleja idea de revolución *hic et nunc*, sin abandonar el proyecto de una violencia racionalizada en contra de la violencia sistémica del capital. Ya que esta última es la que logró un nivel más alto, sobre todo, por las propias condiciones históricas, y la que se refiere a la última contingencia histórica que pudo criticar, es

de la que nos ocuparemos ahora un poco más detenidamente, entrando en la discusión de su valor teórico en relación con su trabajo crítico sobre el complejo mítico de la modernidad y de la emergente realidad consistente en la nueva configuración de la tasa de ganancia capitalista; veremos así, algunos aspectos de este desarrollo que son útiles para su definición del problema de la revolución.

Primero, fue perfectamente consciente tanto de las limitaciones del proyecto revolucionario contra el sistema capitalista, como de las de la revolución socialista denominada ulteriormente “socialismo realmente existente”, cuestiones que ya trabaja hacia 1985 en su ensayo “Lukács y la revolución como salvación”,²²⁸ en el que considera que la revolución debe consistir en la salida de la lógica del capital y, por extensión cabría decir, de cualquier lógica política que anule la sujetidad de los individuos, cosificándolos y repartiendo esa sujetidad con algo que les sea ajeno, ya sea entre ellos y las mercancías, caso del capitalismo de mercado, o enajenándola por completo por el Estado, caso del socialismo real, así que la revolución del mundo “hecho a la imagen del capital(ismo), (ya de mercado, ya de Estado, se diría a la postre) 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.” (Echeverría, 1997: 110). Está en camino la idea de que dicha irrupción redentora salida de la nada es parte constitutiva del mito de la revolución en sus dos versiones, burguesa y socialista realmente existente; la tarea sería, para este socialismo salir de la mitificación de que era auténtico y del encubrimiento de que se trataba de un capitalismo de Estado, pero no irrumpir *ex nihilo sui et subiecti*, sino de su transparentarse en su verdadera ‘naturaleza’ y de su reestructuración como esa sociedad específica de libre

²²⁸ Echeverría, 1997: 97-110.

mercado que era; el siguiente paso sería entonces, metamorfosearse desde ese mundo enajenado, tal como lo plantea al final de la cita.

Uno de los primeros pasos que da Echeverría hacia la crítica del complejo mítico moderno, encabezado por el mito de la revolución, puede ser ubicado en el ensayo “La identidad evanescente”, cuando indica que “el debilitamiento de la utopía socialista y, con ella, de toda la cultura política moderna”, (Echeverría, 1997: 69), puede percibirse claramente en la segunda mitad de la década de los 1980, lo cual, señala ya el elemento del debilitamiento del discurso político, característica propia del estado de la cultura al que conceptúa como el cinismo peyorativo de la posmodernidad, al que, dice, “podría llamarse el estado de *agotamiento de la cultura política moderna*”, (Echeverría, 1997: 41), que indica la desaparición del lenguaje, de los debates y del sistema político tal como se desarrolló durante los siglos de la modernidad.

La cuestión del desmantelamiento del complejo mítico de la modernidad, debido a la pérdida de centralidad de la renta de la tierra en el papel de su fundamento y sostén, hizo posible caer en la cuenta del rol que jugaba la idea de revolución y de su contenido mítico, no sólo de la idea burguesa y sus elementos provenientes de la revolución francesa, sino de la idea socialista propia del socialismo realmente existente, con sus elementos mitificados por un estado que suplantaba al auténtico marxismo revolucionario, aquel que se caracterizaría por su radicalidad, y también, podemos añadir, de una *tercera* postura que justamente se pretendía radicalmente crítica, pero que arrastraba elementos de ambos lados, burgués y socialista real. De manera que nos encontramos con que son tres versiones mitificadas de la revolución, sólo que en la última es más difícil reconocer sus rasgos de mito, sin embargo, su índole de mercancía –es decir de producto fetichizado- nos mueve y proporciona indicaciones para su esclarecimiento. Veamos esto.

La revolución auténticamente radical requiere de otro tipo de ser humano que cualquiera de las clases conocidas por la historia (desde luego, las reconocidas por la historia progresista en todas sus versiones, aquí la historia como decadencia no tiene cabida excepto como otra mitificación), parafraseando a Kant cuando hablaba de la moralización de la especie ¿de dónde vamos a sacar ese *plus* que constituya ese nuevo tipo de ser humano? No basta pues, proponerse la socialización de la propiedad, lo que implica y legitima la violencia revolucionaria; pero de igual modo, ¿qué tanto abarca el comportamiento moral que Echeverría asocia a la posición de la izquierda, qué tanto el ser humano puede moralmente y, ya en una posición crítica, erigirse como *maître et possesseur de la nature*? Es decir, quizás estamos ante la falta de una intervención más puntual en la definición crítica y radical de lo Otro, aunque está un esbozo e importantes indicaciones en el nivel de la técnica lúdica y, lo que contiene como comportamiento y relaciones entre lo humano, y eso Otro, lo no-humano, la naturaleza. (Ver, por ejemplo, Echeverría, 2009: 17s.). Es pues parte de la agenda pendiente, pero están dados los primeros y más importantes pasos en el discurso marxoecheverriano.

La segunda fase, la de perplejidad es también, dijimos, profundamente escéptica y se puede ubicar ya consolidada hacia los primeros años de los 1990, época de grandes cambios “periodo de inestabilidad: de descomposición y de recomposición incesantes” (Echeverría, 1997: 9), y es por ello que se presenta como un reto para el discurso teórico, Echeverría comienza a pensar que no se puede seguir manteniendo una idea de revolución que sea funcional dentro del margen de la mitología romántica, aún en el marco del discurso de la izquierda (cfr., Oliva, 2017(P): 3). Otro elemento que viene a converger es el del nivel semiótico sobre la construcción de la realidad que se anunció en “La identidad evanescente”, cuando hacía su lectura crítica de la filosofía del lenguaje (la *Sprachphilosophie*) de Humboldt, “(e)l trabajo y el disfrute, la producción y el consumo, la reproducción social en su conjunto poseen una dimensión

semiótica” (Echeverría, 1997: 57s.). Con este segundo aspecto crítico pondrá claramente, a la postre en su intervención, la idea de que en los estudios sobre la cultura (que retoma de sus años juveniles en Berlín, pero con la diferencia de una clara definición de la cultura, según lo hemos anotado), pueden encontrarse elementos para dotar a la revolución de un frente justamente cultural, que se finque en los sistemas semióticos inherentes a toda forma de reproducción de la sociedad (ya que toda reproducción es semiosis) y, por tanto, a la forma capitalista, y con ellos, proponer una “revolución cultural (capaz de desafiar) la política estatal y (de revertir la) construcción mercantil capitalista del fenómeno de la Nación” (Oliva, *Idem*) y del resto de los productos que la acompañan configurando su tipo específico de socialidad. Elementos que acabarán retraduciéndose no como revolución cultural, sino como prácticas de resistencia y rebelión asociadas al concepto complejo de barroquismo, aunque esto forma parte de la tercera fase susodicha.

En esta segunda fase resulta muy significativa la capacidad de autocrítica del discurso marxoecheverriano y que trabaja sobre un discurso dominante que parece situarse en su campo, uno que era propio de una izquierda que se movió al reformismo como reacción a la práctica de una política denominada neoliberal, sus rasgos más decisivos son, que buscaba la eliminación de la mano invisible del mercado, la radicalización del liberalismo político (a través de una política de prohibición del monopolio privado de los medios de producción y el combate a la miseria de los desposeídos), en suma, “que la política realmente existente o ‘política de la sociedad civil’ se conv(irtiera) en una verdadera ‘política de la república’”, (Oliva, 2017(P): 16).

La premisa histórica para la crítica, no sólo de la revolución, sino del complejo mítico de la modernidad (que incluye la nación y la democracia como sus componentes más influyentes en su papel de “traducir el conjunto de hechos de la vida del capital a la dimensión de la experiencia cotidiana”, [cfr., Echeverría, 1997: 42], darles una naturalidad, tornarlos aceptables e incluso

benéficos) es el complejo proceso de la renta de la tierra y su paulatina debacle a favor de la renta de la tecnología como instancias de conformación de la tasa de ganancia capitalista; mientras la renta de la tierra fungió como protagonista principal, el complejo mítico se sostuvo y fue sólidamente vigente, pero una vez que apareció en escena el despliegue técnico/científico característico del siglo XX y su exigencia de renta comenzó aquél a tambalearse y, por tanto, a tornar visible su carácter mítico, pero la crítica de Echeverría tocó tanto al mito burgués como al del mundo socialista realmente existente, para decirlo *in nuce*, a las dos formas de capitalismo histórico del siglo XX.

Esta situación dio origen al estado ideológico que posibilitó la crítica de lo mítico en la idea de revolución, rasgo que comienza a configurarse desde su nacimiento en el proceso histórico de la Francia de fines de los 1780, la revolución permite comenzar una nueva vida “la consistencia cualitativa de las relaciones sociales de convivencia (y) la identidad singular del individuo [...] es el resultado de ciertos acontecimientos fundantes en los que la colectividad decide constituirse a sí misma de una determinada manera” (Echeverría, 1997: 42s.), la revolución es una “refundación apocalíptica”, capaz de repetir una “supuesta fundación originaria”, en este caso dice Echeverría, de borrar de tajo el mundo tradicional y erigir desde cero un nuevo mundo (la modernidad).

Pero la posibilidad de mitificación de la modernidad capitalista está dada por su dispositivo de reproducción de la sociedad, es decir, su significado de hipostasiación está en relación con el mercado, cuyo eje o núcleo es la inversión del hecho de que el mercado es el lugar privilegiado de socialización (Echeverría, 1997: 43), o sea, es ¡el lugar del que emerge la revolución!, pero así con el todo de las relaciones sociales y de la identidad de los individuos, por ello, es que la validez de este mito, y del complejo en su totalidad, se funda en el mundo de

las mercancías; de manera que relativamente fácil se puede derivar que una auténtica revolución significará salir de esta lógica de reproducción.

Así pues, las mercancías revolución, nación y democracia dan sentido y, regulan la vida y la experiencia de individuos y sus colectividades; que el mito central sea el de la revolución “confirma” lo que bien señala su hipostasiación, el mercado es el lugar por excelencia de la socialización y de la construcción de socialidad, su capacidad revolucionaria se halla en el conjunto de fenómenos propios de la producción, las mercancías están transformando continuamente las relaciones, pero no *cualitativamente*, sino sólo en tanto que objetos fetichizados, o sea, cuantitativamente (incrementando el arsenal de mercancías y el daño al cuerpo social y a lo Otro); por otro lado, no abandona del todo su esencia, la esencia de la modernidad, que es la promesa del cambio cualitativo, llevar la modernidad a su completamiento eficiente, esto es, colapsarla como figura capitalista para dar paso a su figura cualitativa, la que contiene la promesa de una respuesta al fundamento que consista en la remisión de la *rareté* y el advenimiento de la libertad; pero todo esto, forma parte de la hipóstasis idealizadora contenida en el mito de la revolución, tanto en su aspecto de revolución social, como de revolución científica, “guarda la teológica promesa de terminar con el propio sistema mercantil del capital, al colapsarlo con su violencia revolucionaria, ya sea social o científica”. (Oliva, 2017(P): 6). El discurso de la revolución debe pues, recuperar el significado político perdido en el curso del capitalismo histórico de los siglos XIX y XX, y desmitificar el hecho de que revolución no significa revolución económica o del mercado, ni revolución técnico/científica al servicio de la valorización del valor, sino del mundo de los valores de uso subordinados a la valorización, “la tentación utopista (de la revolución) fue expulsada de la dimensión política y debió refugiarse en el otro ámbito del progresismo absoluto, el de la potenciación de las capacidades de rendimiento de la vida productiva”. (Echeverría, 1997: 135).

Carlos Oliva nos llama la atención sobre dos ideas más que bien se pueden agregar a esta discusión sobre la crítica de Echeverría, a saber, el complejo mítico está sostenido por las mediaciones de una política estatal “en este sentido, la *tecnología* del capital usa la composición y fuerza del Estado para encauzar los procesos nacionales, democráticos y, en el extremo, los mismos procesos revolucionarios (Oliva, *Ib.*: 7, sin cursivas en Oliva), y que la idea del complejo mítico debe ir acompañada de que su desmantelamiento ha estado ocurriendo debido al desplazamiento de la renta de la tierra por la renta de la tecnología.

Para Oliva, la premisa histórica del complejo mítico moderno es la renta de la tierra –su “raíz más profunda”- porque posteriormente el Estado moderno se erigió en el tributario de la renta (cfr., Oliva, *Ib.*: 8), pero podemos ir más allá y decir que no sólo del complejo mítico, sino de toda la producción y el consumo bajo el capital, porque al ponerle límites a su destructividad le posibilita actualizarse; pero también, de la forma misma de reproducción capitalista, en tanto que el suelo es la fuente de todos los valores de uso; que el Estado sea el nuevo tributario es cosa que lo hace más consistente como fundamento y mediatizador del complejo mítico, pero al mismo tiempo, más susceptible a la acción de los señores de la renta de la tecnología.

Y no sólo esto, sino que siendo la renta del suelo la raíz profunda que sostiene al complejo mítico, su desplazamiento por la renta tecnológica lo hace colapsar, pero si esta renta es la causa de la crisis de los últimos 50 años y de la permanencia de los países del tercer mundo en el subdesarrollo, parecería que una revolución debería consistir en su reivindicación, sobre todo porque la renta del suelo imponía límites a la destructividad del capitalismo; el problema son los otros hechos que la acompañan, como el sacrificio de una parte de la comunidad y el uso de la técnica primitiva. O sea, una revolución requiere de reivindicar el mundo de los valores de uso, como lo hace el mundo tradicional donde la reproducción se ciñe a las determinaciones

básicas, pero no en sus mismas condiciones de reproducción mediada por la religión y esa técnica de primer orden.

Pero aunque el modo de producción precapitalista es la raíz profunda del montaje mítico moderno y podría parecer que es por ello vigente en el sentido de que la revolución se plantea a partir del mundo tradicional, justamente no lo es, por lo que sí es como tal el mundo tradicional feudal, porque lo que hay que revolucionar en primera instancia es ese mundo tradicional; dicho de otro modo, la revolución no puede consistir en el regreso a los usos concomitantes a la renta del suelo. Que la revolución no es absoluta sino radical, significa la salida de todo régimen de dominación, ya sea del cuerpo social, ya de lo Otro, lo no-humano, la naturaleza, dice Echeverría, la llegada a un mundo que está prometido por la técnica de segundo orden, uno cualitativamente superior, uno en el cual, ni haya relaciones de dominación entre los seres humanos, ni en su relación con la naturaleza, (“que el trabajo humano no se autodiseñe como un arma para dominar a la naturaleza en el propio cuerpo humano y en la realidad exterior; de que la subjetividad humana no implique la anulación de la subjetividad -inevitablemente misteriosa- de lo otro.” Echeverría, 2009: 18).

Por otro lado, ante este panorama de desmantelamiento del complejo mítico, si la configuración de las identidades individuales y colectivas es de carácter evanescente, lo mismo que las formas y contenidos de la conciencia en su calidad de proyectar una apariencia –la índole fetichizada de la mercancía y su mundo-, ¿en qué consistiría una solidez y fijeza del discurso positivo burgués sobre la socialidad, no se están transformando continuamente en su superficie los elementos del complejo mítico moderno, cuya función es hacer consistente, aceptable, soportable e incluso benéfica para la conciencia cotidiana la constelación de hechos que definen el capitalismo?, de ser así, ¿cuáles mitos se están formando debido a la transformación de la forma en que se configura la tasa de ganancia, el corrimiento de la renta de la tecnología por

encima de la renta del suelo? Lo primero es definir los hechos que la hipostasiación necesita invertir, en qué consiste este conjunto factual. Echeverría da la pauta para esta tarea crítica advirtiéndonos de su dificultad, lo primero, a hora, es que el capitalismo debe negociar con los señores de la tecnología quienes ejercen su dominio mediante el control de procedimientos y dispositivos productivo/consuntivos –el aparataje instrumental técnico/científico-. Pero ¿es posible con el concepto de formación de la tasa media de ganancia descifrar este nuevo mecanismo? Esto es, ¿según el procedimiento de Marx para descifrar la lógica en que intervenían los señores de la tierra?

Por otro lado, ¿cómo se constituye la nueva redistribución de la totalidad de “plusvalor” extraído en el sistema diferencial de valores (*apud* Karatany, en quien entendemos que habría que redefinir ese concepto), correspondiente a la situación del predominio de la renta de la tecnología y ya no sólo a la clase obrera como en la renta del suelo? De ser así, ¿qué papel cumplen los señores de la tecnología en la actualización del capitalismo, el servicio no mercantil que debe cumplir, ya que es indispensable el aparataje instrumental que proporciona? Que no es detener la violencia destructiva de la naturaleza que lleva a cabo, sino propiciarla, la destrucción del mundo concreto de la vida, dado que promete su reemplazo por una naturaleza preformada tecnológicamente. El capital forma así, su mundo del valor valorizado en un “suelo” artificial.

Si la reproducción del capital se ve obligada a integrar un elemento extra/mercantil (la técnica científica), para poder realizarse siendo este factor el que desencadena una revolución tecnológica permanente, luego entonces, se potencia significativamente ese elemento –la revolución- e irradia hacia lo social, incrementando a su vez, la potencia contenida en el fundamento de la modernidad. (Ver, Tesis 2, Echeverría, 1997: 141). Por su lado, se presenta otra dificultad, indicada por el propio Echeverría, la renta de la tecnología, a diferencia de la renta del suelo cuyo monto es perfectamente calculable, “se oculta a sí misma y sólo puede ser

detectada de modo impreciso y transitorio respecto del precio de otras mercancías”. (Echeverría, 2005(a): 4). Además, si la relación de la renta del suelo con la formación de la tasa de ganancia es que la ganancia determinada por la propiedad territorial “no está en relación directa con el uso y explotación de la mercancía fuerza de trabajo”, pero según Echeverría, “la renta de la tecnología tampoco”, (cfr., Echeverría, *Ibidem*: 3s.), podemos constatar que el desarrollo técnico científico sí lo está, pues los cuadros de investigadores al servicio de los señores de la tecnología son usados y explotados en su trabajo, extrayéndoles de ese modo un plusvalor.

La renta tecnológica parece tener dos aspectos, por un lado, es la cantidad que se paga a sus propietarios por el uso de un aparataje instrumental y, por otro, la cantidad que pasa a engrosar la ganancia, ya como extraordinaria, cuando sus propietarios son los mismos que los del capital, ya que, dice Echeverría, hay que reconocer el hecho de la “conversión de la ganancia extraordinaria propiamente en una renta, en una renta tecnológica”, es decir, la que es provista por la tecnología. (Cfr., Echeverría, *Ib.*: 4). De acuerdo con lo anterior, se ha erigido un nuevo señorío fundado en la propiedad monopólica de la tecnología más avanzada, oculto aunque visible en sus efectos y que se ha tornado en una figura principal, al tiempo que creciente en el despliegue histórico real del capitalismo erigiéndose no como subordinación física, sino en la subordinación económica, en la creación y en la subordinación de un espacio “virtual”, tanto o más relevante que el anterior espacio territorial.

Este es así, el primer conjunto de hechos que el nuevo complejo mítico debe hipostasiar para “traducir su positividad al lenguaje cotidiano y racional de los individuos sociales” (Echeverría, 1997: 42) en su necesidad de volverlos aceptables e incluso deseables. Pero el mismo Echeverría, como dijimos, adelanta ciertas observaciones del contenido mítico del nuevo complejo, el que estando ya en formación debido a la densidad de su premisa histórica, no deja de abandonar por completo el anterior contenido mítico; en primer lugar, el “círculo vicioso del

subdesarrollo”, se debería a razones intrínsecas de los pueblos que lo padecen y no es efecto de otra cosa, el hecho hipostasiado es que es un efecto de la renta tecnológica su estancamiento en un subdesarrollo permanente; segundo, es que la “depreciación relativa de los productos naturales”, se debe a que los bienes producidos tecnológicamente son cuantitativamente superiores, si la agricultura de la periferia del sistema/mundo está en crisis es por la mala administración de sus gobiernos (lo cual es una verdad a medias), la devastación generalizada de la naturaleza es detenible y sólo temporal, si los pueblos naturales se encuentran en crisis es por su propia condición ancestral y su negativa a incorporarse al mundo moderno, y por último, todo esto anterior permitiría el inicio de una investigación crítica, tanto de los efectos materiales del corrimiento de la renta de tecnológica, como de sus efectos ideológicos.

Echeverría completa esta interpretación con una lectura del comportamiento discursivo y político de la izquierda después de la debacle del socialismo realmente existente, lo cual, asimismo, completa su perspectiva sobre el problema de la revolución que corre dialécticamente con él; constituyendo todo este conjunto la tercera fase, dice Echeverría, la izquierda no es la izquierda institucionalizada, la izquierda define las sujetidades que se resisten y rebelan contra la destrucción del mundo de los valores de uso que práctica el capitalismo. Hoy, la izquierda revolucionaria se niega a tomar parte en esa destrucción capitalista de los valores de uso, resistencia y rebeldía deben darse frente al hecho de la enajenación, se trata de apostar por la recuperación de la sujetidad individual y de la comunidad, “aunque ha operar periférica y marginalmente”. (Cfr. Oliva, 2017(P): 18).

Decíamos más arriba, que al configurarse un nuevo complejo mítico, una parte de la mitificación se trasminaba al concepto crítico, de nuevo, Oliva nos muestra el camino para nuestra perspectiva crítica en este proceso al indicar los elementos cronológicamente últimos en el pensamiento de Echeverría; (Cfr., Oliva, *Ib.*: 18s.); primero, ya que “no puede la izquierda

revolucionaria renunciar a la racionalización de la violencia”, sigue radicalmente en la perplejidad, es decir, si la oposición de una violencia racional, la revolucionaria comunista, es capaz de recomponer la violencia irracional del capitalismo ¿cuándo lo ha sido, cuál posibilidad histórica concreta otorga que se justifique considerar este *plus* meyorativo que la acompañaría, no cabría pensar en que la violencia es parte del problema, violencia que tiene su raíz profunda en la escisión de la comunidad debido a la cristalización de la *rareté* junto con una dosis de injusticia, causales de inhumanidad, no es tiempo ya de que la tendencia a la solución de los diferendos por ese camino debe ser puesta en cuestión y problematizada radicalmente? ¿Cuándo la violencia revolucionaria ha resuelto la vida de individuos y sus colectividades en tendencia de largo plazo? Sobre estas cuestiones hay ya un trabajo de las organizaciones neozapatistas, quienes promulgan una revolución sin derramamiento de sangre.

En segundo lugar, más que “no poder negar las estrategias comunitarias y terrenales” (o sea, en relación con el suelo como nombre genérico de los recursos naturales), su postura frente a ellas parece ser, en Echeverría, ambigua desde que se niega a abandonar el fundamento de la modernidad y la promesa que contiene, ya que entendemos que la técnica científica moderna podría ser la única vía para detener y revertir el daño causado al cuerpo social y a la naturaleza; “finalmente, dentro del curso del capital” y, al parecer, libre de lastre mítico, Oliva recupera uno de los teoremas de la teoría crítica de Horkheimer y Adorno, que por cierto Echeverría también suscribió, al considerar que sería contraproducente la renuncia a la Ilustración (*Aufklärung*) en su significado de discurso crítico, o sea, como “deconstrucción y crítica permanente de la estructura del capitalismo, lo que implica, necesariamente” superar la ilustración contraponiéndole una anti/ilustración, (Cfr., Oliva, *Ib.*: 18s.).

Para comenzar a concluir, podemos decir que el Estado/nación se haya desmantelado, sí, pero no en su papel de guardián del capital (ejército y policía siguen estando ahí a su servicio), y

permanece igualmente como extractor de valor en forma de tributo hacendario. Parafraseando a Carlos Oliva, terminamos esta sección con una cuestión “que inquieta, perturba me atrevería a decir, toda la vida y la obra de Echeverría”, que es el problema concerniente al Grupo D de las *TsF*, el concepto del paso del mundo reprimido, ya en camino de su completa aniquilación, al mundo liberado. La propuesta de BE es elaborar la teoría de la revolución a partir de no sólo “considerar su necesidad como simple instrumento del pensar”, movimiento que, de llevarse a cabo, “desplaza la categoría al ámbito narrativo y la desconecta, en gran medida, de su efecto práctico radical” (Oliva, *Ib.*: 13), y que implica dos cosas, el descentramiento del sujeto proletario como agente de la revolución y que al estar atravesando por una época de actualidad del reformismo, viable siempre y cuando sirva a la postre al propósito de la revolución, “el reformismo le presta a la perspectiva revolucionaria un gran servicio” (Echeverría, 2011(A): 405), pues lo mueve hacia posiciones en que puede discutir de “lo político”, conjurando la acusación de incapacidad política. Pero Echeverría llevado por su lectura de Walter Benjamin llegó a considerar que una revolución anticapitalista puede tener lugar *aquí y ahora*, “(s)e abre también así, en la *vida cotidiana*, un resquicio por el que se vislumbra la utopía, es decir, la reivindicación de todo aquello que pertenecería a la modernidad pero que no está siendo actualizado en su realización capitalista. (Echeverría, 2009: 30, sin cursivas en Echeverría).

Finalmente, es pertinente aclarar que debido a la importancia de este problema es que ahora puede verse que se justifica su tratamiento desigualmente extenso respecto de los otros rubros y que salta a la vista igualmente, que prueba nuestra hipótesis con mayor solidez, el discurso de Echeverría, discurso marxoecheverriano es comunista, o sea, de una índole revolucionaria anticapitalista en toda su extensión.

7. Epílogo

Sólo nos resta decir unas últimas palabras a manera de cierre y despedida. La primera cuestión ¿qué se logró? Lo más importante es que la hipótesis de trabajo se pudo demostrar a partir del examen muy cercano de su discurso, su especificidad es que se trata de un discurso crítico del tipo cuyo modelo es la crítica de la economía política, su criticidad es su cientificidad. El discurso crítico consiste en la deconstrucción del discurso positivo burgués y su posterior conversión en problema desde la perspectiva del concepto de negación determinada, desde luego después de su paso por la crítica materialista. Que su especificidad sea su criticidad significa al mismo tiempo que es revolucionario comunista, pero hay que explicar qué significa esto, para que se pueda dar paso a su exposición y su discusión, por esto, es que no seguimos el camino expedito de demostrar esta especificidad a partir de la exposición del proceso teórico de constitución de su discurso sobre la revolución.

La revolución anticapitalista nace junto con el capitalismo, pero el capitalismo nació como una revolución en contra de los mundos tradicionales, en el transcurso de su desarrollo histórico trastocó su significado revolucionario y este quedó depositado exclusivamente en el ámbito del progresismo económico.

Una vez dicho esto podemos pasar a la cuestión sobre la posibilidad de enunciar, a partir del complejo de versiones o definiciones de discurso crítico marxoecheverriano, una definición sintética, que englobe a las dos que hemos presentado y a los otros elementos que podemos derivar de la teoría de la revolución y de las precedentes discusiones, intentar hacerlo desde dicha teoría es más factible ahora, o sea, tomarlo como el emplazamiento teórico más significativo y decisivo, enseguida las recordamos e intentaremos ligarlas con una tercera y presentar una sola sintética.

La primera definición de discurso crítico. Queda elaborada a partir de la especificidad normativa que presentamos y en la que se establece una posición con el problema de la

revolución, en consonancia con el primer concepto de revolución correspondiente a la primera fase, la cual, presentamos *supra*; a saber, “el discurso crítico es un discurso revolucionado él mismo y trata sobre la revolución comunista; su propósito es dismantelar el discurso burgués y recomponerlo según las necesidades de la clase proletaria.” Ya hablamos sobre su valor teórico, de modo que no viene al caso repetirlo ahora.

La segunda definición del discurso crítico marxoecheverriano. La particularidad de esta nueva perspectiva es que, a la normatividad y función del discurso, se agrega que se emplaza en la trilogía de principios filosóficos, su nuevo criterio de resignificación es no las necesidades del proletariado, sino las de toda aquella parte de la sociedad que se halla bajo dominación, el caso es que el sujeto revolucionario se ha tornado plural debido a la proletarización generalizada; por otro lado, la lucha contra el sistema capitalista se ha centrado en el discurso, desconectándose relativamente de la lucha armada y sus protagonistas han encontrado refugio en los recintos académicos. Aparece la necesidad de redefinir el sujeto revolucionario, el concepto de clase y el de revolución, discernir su significado mítico de su significado crítico; un nuevo embate del sistema capitalista complica todo el panorama, el avance totalitario de la subsunción de la forma social natural coopta toda forma de experiencia y pensamiento remitiendo la estrategia bélica, aunque esta situación totalitaria le otorga una indudable actualidad a la idea de revolución anticapitalista, sea por otras vías y por diversos agentes; es muy relevante que una diferencialidad en los sistemas de valores hace crecer los factores de la extracción de valor y las ubicaciones que a los individuos son asignadas por el sujeto capital.

Ahora bien, los *elementos* de una tercera perspectiva global del discurso marxoecheverriano pueden ser los siguientes. El discurso crítico es un discurso sobre la revolución anticapitalista y, por ello, debe pasar previamente por un procedimiento que le permita constituirse al margen de la lógica del capital; de acuerdo con las condiciones de

dominio de la vuelta de siglo el discurso comunista toma un papel central en la descomposición del discurso positivo burgués y su resignificación en el marco de la complejidad alcanzada, tanto por el avance de los estudios sobre la obra de Marx, como de los propios logros científicos de ese discurso de la dominancia social y de las necesidades ya no sólo de los dominados, sino de toda la humanidad y lo Otro –la naturaleza, ya que un peligro inminente y seguro se cierne sobre ambos, esto es, la destrucción del mundo tal como lo conocemos; el discurso crítico pasa a fungir como el que se requiere para su conservación. Esto último, proporciona nuevos elementos críticos y le otorga una más sólida necesidad como discurso que denuncia, lo que es ya visible e indudablemente, la irracionalidad del sistema civilizatorio. No hay tiempo como para esperar y confiar en que el reformismo político presente una solución satisfactoria, por lo cual, la crítica debe mostrarse radicalmente implacable. Bien, con estos elementos la definición sintética puede ser enunciada.

La tercera definición de discurso crítico. El discurso crítico es indudablemente un discurso sobre la revolución comunista, de sus diversas posibilidades, de acuerdo con la diferencialidad de contingencias que definen al capitalismo histórico. Pero no sólo eso, sino que es un discurso que se erige contra un modo de reproducción social y contra un sistema civilizatorio –o incluso ya epocal- que subordina y coopta todos los ámbitos de la existencia. Diversos problemas componen su quehacer teórico, quizás el más arduo sea la imaginación de un nuevo tipo de individuos y de sociedad, en la cual, su drama existencial no gire alrededor de un estomago casi vacío, unos brazos casi secos por el cansancio y un campo, un cielo, unos ríos y unos mares que no padezcan de su tanatización; que las nuevas generaciones vengan pertrechadas con un impulso mesiánico y, no aspiren el sucio y fétido aire de la usura y el *pathos* de la acumulación; que se mire por doquier caídos a los dioses del dinero y que los brazos de los congéneres no sean aquella sustancia explotable que está-ahí afuera, al alcance de los señores del

capital; el discurso crítico es el que ejercen los que se niegan a participar de la destructividad y violencia estructurales del sistema del capital, que pueden ver con claridad mediterránea la combinación esquizoide de progreso y devastación que nos lleva al abismo, que quisieran detener el tren del industrialismo, la explotación y la acumulación, y recomponer todo; pero al que por ahora, sólo le queda la teatralización de que es posible el mundo de los valores de uso, y que, cuando cae el telón del barroquismo, no le queda otra experiencia que la sensación de oscilar entre el vértigo y la desesperación. Clama por la necesidad de otra humanidad, pero hoy, no sabemos si aún quedan lugares donde refugiarse o a dónde correr para encontrar la salvación. Quizás, aún no ha llegado lo peor. La pregunta más inquietante y perturbadora que se puede hacer hoy el discurso crítico marxoecheverriano es: si ante la situación de estallamiento continuo de la contradicción del valor, del avance totalitario de la subsunción de todo tipo de experiencia y mundos de vida, de que este avance ha instalado una tanatización artificial de todos los valores de uso, ¿hay todavía formas ethoicas posibles, con esto queremos decir, no está ya toda experiencia y mundo histórico condenados a su desaparición; en una existencia en la que el ethos es no sólo una forma de interiorizar y responder a la contradicción del valor, sino un refugio y arma contra ella, no ha estallado y está a punto de estallar, por completo y sin vuelta, toda posibilidad ethoica? Si no hay un mundo en el cual resolver la contradicción inherente a la vida humana, el desfase entre los subsistemas de capacidades de trabajo y de necesidades de consumo, no hay posibilidad de ningún ethos. Como con el viejo Parménides, el ser de la contradicción de la forma natural con la forma valor del objeto mercantil todo lo llena y como en el Apocalipsis del famélico San Juan, no hay para donde correr.

Vale por ahora

BIBLIOGRAFIA

1. Referencial

- Adorno, TW. 1991. *La actualidad de la filosofía*. Paidós, Barcelona/B. Aires/México.
- Agencia Central de Investigación. 2011. (CIA por sus siglas en inglés). “Documentos desclasificados 2011”. En <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86S00588R000300380001-5.PDF>.
- Aguirre, R., C., A. 2012. “Bolívar Echeverría. *In memoriam*”. En Fuentes *et alt.*, (comp.), *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. UNAM/Itáca. México: 29-54.
- . 2013. “Originalidad y Radicalidad de la Teoría de la Modernidad Capitalista de Bolívar Echeverría”. Conferencia en Homenaje a B. Echeverría. IAEN. Quito. Noviembre. http://bambuser.com/v/4072691?page_profile_more_user=1.
- Aristóteles. 1988. *Metafísica*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Ed. Gredos. Madrid.
- Arizmendi, L., 2013. “Bolívar Echeverría, el zenit de la crítica a la mundialización y la modernidad capitalista en América Latina”. Conferencia INAE. Noviembre. Quito. En http://bambuser.com/v/4072691?page_profile_more_user=1.
- . 2014. “Bolívar Echeverría, transcendencia para América Latina”. En *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*. (Arizmendi, Piña y Piñeiro, coords.). IAEN. Quito: 27-75.
- . 2017. *El capital ante la crisis epocal del capitalismo*. CIECAS/IPN. México.
- Arriarán, S. 2010. “La teoría del neobarroco de Severo Sarduy”. Ponencia en XXXVIII Congreso Internacional “Independencias. Memoria y futuro”. IILI. Georgetown University. Junio de 2010. En <http://www.iiligeorgetown2010.com/2/pdf/Arriaran.pdf>.
- Barreda, A. 2011. “En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría”. En Echeverría. 2011(A): 19-64.

- . 2016. “De dónde viene Bolívar Echeverría”. *Revista Humanidad en Red* # 09. Venezuela: 19-27.
- . 2017. Conferencia “La crítica de la economía política ante el colapso de la naturaleza en el capitalismo.” 4 de septiembre de 2017. FFyL. UNAM. México. En https://www.youtube.com/channel/UCPgBrdGsYOfaC8_AACIS6A.
- Benjamin, W. 2003. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. (1936). Itáca. México.
- . 2005. *Libro de los pasajes*. Akal. Madrid.
- . 2005(T). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Contrahistorias. México.
- . 2006-2007. “El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán”. (1918). *Obras*. Libro I. vol. 1. Abada. Madrid.
- . 2007. “El origen del ‘Trauerspiel’ alemán”. *Obras*. Libro I. volumen 1. Abada. Madrid.
- . 2011. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. (1916). En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus. Madrid: 23-45.
- Candiotti, M. 2014. “El carácter enigmático de las Tesis sobre Feuerbach y su secreto”. *Revista Isegoría*. Número 50. Madrid. 2014: 45-70.
- Cortés del M., R. 2014. “Las nuevas categorías de la filosofía de la historia”. Conferencia “IV Coloquio Nacional de Filosofía de la Historia. La historia como discurso crítico del presente.” Noviembre 2014. DCSH. Departamento de Filosofía. U., de Gto. México.
- Díaz G., C., A. 2011. “Prólogo. Un momento intelectual. Bolívar Echeverría (1941-2010).” En *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Ediciones desde abajo. Colombia: 7-44.

- Echeverría, B. 2013. "Sobre la muerte del Ché". *Calibán, Revista mensual de antropofagia cultural*, (1967). Año Cero. Num. Cero. México. Citado 1967: 25-32.
- . 1968. "Nota preliminar". Sartre, J-P. *Los intelectuales y la política*. Echeverría, B., y Castro V., Carlos. (Comp., notas y trad.). Siglo XXI. México: 7-10. En www.bolivare.unam.mx.
- . 1976. "Discurso de la revolución, discurso crítico". *Cuadernos Políticos*. Número 10. México. ERA: 44-53.
- . 1983. "La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. Extractos del manuscrito 1861-1863 (I)". Echeverría (selec., y trad.). *Cuadernos Políticos*. Número 38. México. ERA: 4-14. En <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/num37.html>.
- . 1984. "La 'forma natural' de la reproducción social". *Cuadernos Políticos*. Número 41. ERA. México: 33-46.
- . 1986. *El discurso crítico de Marx*. ERA. México.
- . 1988. "Todos somos marxistas". *Revista Nexos*. 1 de marzo de 1988. México. En <http://www.nexos.com.mx/?p=5067>.
- . 1997. *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El equilibrista. México.
- . 1997. "La identidad evanescente": 55-74; "Lukács y la revolución como salvación": 97-110. "Modernidad y capitalismo. 15 tesis": 133-197. En *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El Equibrista. México.
- . 1998. *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Marx*. Itáca. México.
- . 2000. *La modernidad de lo barroco*. (1998). ERA. México. Citado 2000.
- . 2001. *Definición de la cultura*. UNAM/Itáca. México.

- . 2003. “Introducción” a Benjamin, W. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. (1936). Itáca. México.
- . 2005. “Sartre y el marxismo”. *Revista de la Universidad de México*. Núm. 19. México: 15-19.
- . 2005(a). “Renta tecnológica y capitalismo histórico”. *Revista Mundo Siglo XXI*. Número 2. Vol. 1. México: 17-20. En http://www.mundosisigloxxi.ipn.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=8:n02&catid=12:volumen-i&Itemid=6.
- . 2008. “La modernidad americana. (Claves para su comprensión)”. En *La americanización de la modernidad*. UNAM/CI-AN/ERA. México: 17-49.
- . 2009. *¿Qué es la modernidad?* Cuadernos del Seminario: Modernidad, versiones y dimensiones. Cuaderno 1. UNAM. México.
- . 2010. *Modernidad y blanquitud*. ERA. México.
- . 2010(e). “Entrevista con Bolívar Echeverría”. *Crítica jurídica. Revista latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*. Número 36. México: 227-238.
- . 2011(A). “Para el planteamiento de los movimiento revolucionarios del Tercer Mundo”: 361-370; “La izquierda: reforma y revolución”: 397-406; “¿Qué significa la palabra revolución?”: 371-378; “Nueva izquierda y modernidad alternativa”: 407-410. En *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. (Coord. Gonzalo Gosalvez). Vicepresidencia del estado plurinacional/OXFAM. Bolivia.
- . 2011(E). “Rosa Luxemburgo. Espontaneidad revolucionaria e internacionalismo”: 37-70; “Lo político en la política”: 169-179); “¿Ser de izquierda, ¿hoy?”: 249-258. En *Bolívar Echeverría. Ensayos políticos*. (Selección de Fernando

- Tinajero). Ministerio de coordinación de la política y gobiernos autónomos descentralizados. Quito.
- _____. 2012. “Modernidad y revolución”: 61-76”; “El valor de uso: ontología y semiótica”: 153-197. En *Valor de uso y utopía*. (1998). Siglo XXI, México.
- _____. 2013. *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las Tesis sobre Feuerbach de Karl Marx*. Itáca. México.
- _____. 2013(a). “La actualidad del discurso crítico”. *Revista Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. Núm., 19. Septiembre 2012-febrero 2013. México: 77-86.
- _____. 2013(b). *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. Itáca. México.
- _____. 2016. “Tesis sobre Modernidad y capitalismo”. *Revista Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. Núm. 26: 9-44; “Diecinueve tesis sobre modernidad y capitalismo”: 23-44. México.
- _____. 2017. “Apunte sobre la ‘forma natural’ de la vida humana”. Póstumo. *Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana*. En http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/encic-documentos.
- _____. 2017(DcM). *El discurso crítico de Marx*. 1986. Segunda edición. FCE/Itáca. México.
- Engels, F. 1888. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Primera edición en los cuadernos 4 y 5 de la revista *Neue Zeit*. Stuttgart. Alemania.
- Fuentes, D. 2016. “Bolívar Echeverría Andrade. (1941-2010).” *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. México.
- Fuentes, et alt., (comp.). 2012. *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. UNAM/Itaca. México.

- Gandler, S., 2007. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE/UNAM/UAQ. México.
- . 2001. “Primeras aportaciones para una teoría crítica no eurocéntrica. Marxismo bajo el volcán”. *Revista Argumentos*. Num. 39. UAM-X. México: 117-135. En <http://bidi.xoc.uam.mx/MostrarPDF.php>.
- García, C., H. 2014. “Bolívar Echeverría: del ethos barroco al ethos cínico”. *Memorias VII Coloquio de investigación filosófica*. Universidad de Guanajuato. México.
- . 2016. “El hombre moderno escindido”. En *Filosofía, cultura y educación*. Villa S., J. A. (coord.). Univ. Marista Valladolid/PyV editores. México: 239-272.
- Goldmann, L. 1975. “La Ideología Alemana y las Tesis sobre Feuerbach” (1968). En *Marxismo y ciencias humanas*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Gough, I. & McGregor, A., J. (ed.). 2007. *Well-being in Developing Countries*. Cambridge. UK.
- Hegel, GFW. 2010. *Fenomenología del espíritu*. (1807). Abada. Madrid.
- Homero. *Ilíada*. En <http://www.ecdotica.com/biblioteca/Homero%20-%20La%20II%C3%ADada.pdf>
- Horkheimer, M. 1986. *Ocaso*. Anthropos, Barcelona.
- Horkheimer y Adorno. 1998. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. (1947). Trotta. Madrid.
- Haug, F. W. 2015. “La filosofía de la praxis hoy.” Primera conferencia magistral. Coloquio “Sánchez Vázquez.” FFyL. UNAM. 1 de septiembre de 2015. En <https://www.youtube.com/watch?v=Hxv6q42uHuM>. (57:00-2:05:38)
- Kant, I. 1985. “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: 39-68. (IaG, AA 08). “El fin de todas las cosas”: 123-147. (EaD, AA 08). En *Filosofía de la historia*. FCE. México.

- Kosík, K. 1967. *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo. México/Barcelona/Buenos Aires.
- Kozlarek, O. 2015. *Modernidad, crítica y humanismo. Reivindicaciones y posibilidades conceptuales para las ciencias culturales*. UMSNH. México.
- . 2015. Coloquio BE, crítico de la modernidad, la cultura y la política. IIF-UMSNH. Junio 4 y 5 de 2015. Videograbación disponible en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía. UMSNH. México.
- Lukács, G. 1969. *Historia y conciencia de clase*. (1923). Grijalbo. Barcelona.
- Losada, N. 2106. “Bolívar Echeverría: discours critique et philosophie de la culture”. En *Contretemps, Revue de Critique Communiste*. Paris. Disponible en <https://www.contretemps.eu>.
- Löwy, M. 1997. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva*. El Cielo por Asalto. Buenos Aires.
- Mandel, E. 1998. *El capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*. (1976). Siglo XXI. México/ España/Argentina/Colombia.
- Marini, R. M. 1991. *Dialéctica de la dependencia*. ERA. México.
- Martinez, B., R. 2012. “Lectura y relectura de B. Echeverría”. En Fuentes, García y Oliva. (Comp.). *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. UNAM/Itaca. México.
- Marx-Engels. 1971. “La Ideología alemana”. En *Obras escogidas* en Dos tomos. (1932). Tomo Uno. 1971(I) y tomo Dos. 1971(II). Progreso. Moscú.
- . 1974. *El capital*. Libro II. (1885). FCE. México.
- . 1985. *El capital*. Libro III. (1894). FCE. México.
- . 1974. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*. Pueblos Unidos/Grijalbo. Montevideo/Barcelona.

- Marx, 1976. “Karl Marx /Glosas marginales al ‘tratado de economía política’ de Adolph Wagner”. En *Estudios sobre El capital*. Siglo XX. México/España/Argentina: 169-183.
- . 1982. *El capital*. Libro I. (1867). FCE. México.
- . 1983. “La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. Extractos del manuscrito 1861-1863 (I)”. (Selección y traducción por Bolívar Echeverría). En *Cuadernos Políticos*. Número 38. ERA. México: 4-14. En <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/num37.html>.
- . 1985(III). *El capital*. Libro Tres. FCE. México.
- . 2007. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (1857-58)*. 3 volúmenes. Siglo XXI. México/B. Aires/Madrid. *Grundrisse*.
- . 2009. *El capital*. Libro Uno. Capítulo VI (inédito). Siglo XXI. México/Argentina/España.
- . 2015. “Carta a Vera Sazulich”. (1885). En <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e1885-04-23.htm>.
- Munford, L. 1934. *Technics and Civilization*. The University of Chicago Press. USA.
- Mumford, L. 1992. *Técnica y civilización*. (1934). Alianza. España.
- Musto, Marcelo. 2008. “Vicisitudes y nuevos estudios de ‘La ideología alemana’”. *Revista Herramienta. Teoría Crítica*. Número 38. Herramienta. Buenos Aires. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-38/vicisitudes-y-nuevos-estudios-de-la-ideologia-alemana>.
- Oliva, C. 2013. *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. UNAM/Itaca. México.

- . 2014. “La teoría crítica en Bolívar Echeverría”. Conferencia en “Encuentro filosófico. Bolívar Echeverría y su discurso crítico”. 18 y 19 de septiembre. DCSH. Depto. De Filosofía. Universidad de Guanajuato. México.
- . 2016. *Espacio y capital*. Universidad de Guanajuato. México
- . 2017. “Un barroco explosivo”. *Revista Mexicana. La Tempestad*. Bimestral. Número 123. Marzo. Dossier Bolívar Echeverría. México: 81-83. En <https://www.traficantes.net/sites/default/files/documentos/Revista%20Mexicana%20La%20Tempestad%20Cuatro%20Figuras%20del%20Pensamiento%20Latinoamericano.pdf>.
- . 2017(P). “¿Qué es la izquierda? Notas sobre las definiciones de Bolívar Echeverría”. Ponencia (corregida y aumentada). “Segundas Jornadas de la Cátedra José Revueltas”. DCSH. Universidad de Guanajuato. México. 25 de agosto de 2017. En: <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/6517/%C2%BFQue%CC%81%20es%20la%20izquierda.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Ortega Esquivel, A. 2012. “El pensamiento teórico-filosófico de Bolívar Echeverría en el contexto del marxismo mexicano”. En *Fuentes et., alt.*, (comps.). *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, UNAM/Itáca. México: 183-202.
- . 2017. “Bolívar Echeverría Andrade. Ethos barroco. Existencialismo y teoría crítica”. En “Seminario Internacional del pensamiento y literatura en el exilio iberoamericano”. UAM. 11 de mayo. Madrid. En <https://www.youtube.com/watch?v=sGxUJSMhLk0>.
- Ortega R., Jaime. 2017. “Presentación” de “Carlos Pereyra ‘Volver a Marx y escribir con él’”. *Demarcaciones. Revista Latinoamericana se Estudios Althusserianos # 5*. Mayo de 2017. Colombia. Disponible en http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2017/06/Pereyra-Volver-a-Marx-presentaci_n-Ortega-CERRADO.pdf.

- Osorio, Nelson. 1986. "En torno al concepto de ideología." En Rivadeo, A. M. (Comp.) *Introducción a la epistemología*. UNAM. México: 143-152.
- Pavón-Cuéllar, D. 2016. "Sigmund Freud y las dieciocho psicologías de Karl Marx." En *Teoría y Crítica de la Psicología* # 8. UMSNH. México: 92-124. En <http://www.teocripsi.com/ojs/> (ISSN: 2116-3480).
- . 2017. "Latin-American Marxist Critiques of Psychology". En G. Sullivan, J. Cresswell, B. Ellis, M. Morgan and E. Schraube (Eds), *Resistance and Renewal in Theoretical Psychology* (pp. 106–115). Concord, CA: Captus University Publications.
- Pereyra, C. 1988. "Señas de identidad". *Revista Nexos*. 1 de febrero de 1988. México. En <http://www.nexos.com.mx/?p=5045>.
- Rojas, C. 2016. "La Ideología alemana, un libro que nunca existió". En <http://esteticascanibales.blogspot.mx/2016/05/la-ideologia-alemana-un-libro-que-nunca.html>.
- Rojas, F., 2008. "Entrevista a Bolívar Echeverría". ICAIC. Cuba. En <http://www.dailymotion.com/video/x351pyn>.
- Sarduy, S. 1972. "El barroco y el neobarroco". En Fernández Moreno, C. (Coord.). *América Latina en su literatura*. Siglo XXI. México.
- Sartre, J-P. 1968. *Crítica de la razón dialéctica*. (1960). Losada. Argentina.
- . 1969. *Critique de la raison dialectique*. Tomo 1. Gallimard. Paris.
- Sigüenza, J. 2011. "Aproximaciones al discurso crítico de Bolívar Echeverría." En http://www.rebelion.org/seccion.php?id=25&inicio=0&fecha_inicial=2011-02-22&fecha_vinculo_inicial=2011-02-22.
- Solé, J. 1989. *Historia y mito de la revolución francesa*. Siglo XXI. México.

- Spinoza, B. 1980. *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. (1677). Editora Nacional. Madrid.
- Tarcus, H. 2015. *Karl Marx. Antología*. (Selección e introducción de H. Tarcus). Alianza. B. Aires.
- Tertuliano. “Del bautismo”. 1994. En Barahona y Gavira. (Edts). *El bautismo según los Padres de la Iglesia*. (Hacia Siglo II). Caparrós. Madrid.
- Tinajero, F. 2011. “Estudio introductorio.” *Echeverría*. 2011(E). *Op. Cit.* Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados. Quito: 9-33.
- Veraza, J. 1985. “A propósito de la ‘forma natural de la reproducción social’ de Bolívar Echeverría”. *Itáca, Revista de crítica, ciencia y literatura humanistas*. Núm. 3. Primavera de 1985. México: 23-28.
- . 2008. *Subsunción real del consumo al capital. Dominación fisiológica y psicológica en la sociedad contemporánea*. Ed. Itáca. México.
- . 2012. “La lectura de *El capital* de Bolívar Echeverría”. En *Fuentes et alt.* UNAM/Itaca. México: 225-254.
- . 2014. “Comentarios a Tonda y Solano”, en “Homenaje a Bolívar Echeverría: Discurso crítico, modernidad y resistencia”, 4 y 5 de diciembre de 2014. Unidad de Humanidades de la Universidad Veracruzana. Xalapa. Veracruz. México: 22:20-47:40.
- . 2016. “B. Echeverría. Dos textos sobre modernidad”. 2º. Coloquio de Teoría Crítica. Críticas tempranas a la modernidad. Facultad de Filosofía. 6 y 7 de abril. UMSNH. México. Grabación disponible en la Biblioteca de la Facultad.
- . 2017. “El dominio del capital industrial y el fetichismo global que lo enmascara”. “Coloquio Internacional K.150 a 150 años de la publicación de *El capital* de Marx”. 13

de junio. Mesa 6, UAM-C-DCCyD/FCE. México. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=FMJGtt6_xkM.

———. 2017(S). “Subsunción *formal* y subsunción *real* del proceso de trabajo bajo el capital y medida geopolítica del capital”. Conferencia en “Gran Coloquio Marx. *El capital. Crítica de la economía política*. Libro Uno. El proceso de reproducción del capital. En memoria de Bolívar Echeverría.” 31 de agosto de 2017. FCPyS. UNAM. México. Disponible en: https://www.youtube.com/channel/UCPgBrdGsYOfaC8_AACIS6A

Weber, M. 2004. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza. Madrid.

2. Obras citadas por BE

Alpers, Svetlana. 1983. *El arte de describir: El arte holandés en el siglo XVIII*. Blume. Madrid.

Apud.

Aristóteles. 1988. *Política*. Gredos. Madrid. (A, 1252a, p. 45).

Barthes, R. 1964. “Elements de sémiologie”. En *Le degré zéro de l’écriture*. Seuil. Paris: 80.

Bataille, G. 1962. *La part maudite*. Minuit. Paris: 90s.

Benjamin, W. 1966. “Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”. En *Angelus Novus*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M: 10s.

Benveniste, E. 1966. “Communication animale et langage humain”. En *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard. Paris: 62.

Braudel, F. 1949. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’ époque de Philippe II*. Vols. I, II, III. Armand Colin. Paris. *Apud.*

Braudillard, J. 1972. *Pour une critique de l’économie politique du signe*. Gallimard. Paris: 154-163.

Buci-Glucksmann, Christine. 1984. *La raison baroque*. Galilée. Paris. *Apud.*

- Cailloix, R. 1960. *Méduse et Cie*. Gallimard. Paris: 20, 163.
- Calabresse, Omar. 1989. *L'età neobarocca*. Sagittari Laterza. Roma-Bari. *Apud*.
- Chaunu, Pierre. 1966. *La civilisation de l'Eimpe classique*. Arthaud. París. *Apud*.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Le pli*. Minuit. París. *Apud*.
- Engels, F. 1888. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie".
Primera edición en los cuadernos 4 y 5 de la revista Neue Zeit. Stuttgart. Alemania. *Apud*.
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses*. París: 272-275.
- Friedell, Egon. 1927-31. *Kulturgeschichte der Neuzeit*. Beck'sche. Munich. Band I.
- Hauser, Arnold. 1979. *Historia social de la literatura y el arte*. Tomo II. Guadarrama.
Barcelona.
- Heidegger, M., 1955. *Vom Wesen des Grundes*. (1929). Klostermann. Frankfurt/M.: 44.
- . 1947. *Platons Lehre von Wahrheit*. Verlag A. Francke. Berna: 67.
- . 1947. *Brief über den Humanismus*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main: 53.
- . 1961. "Hölderlin und das Wesen der Dichtung". En *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann Frankfurt a. M.: 35.
- Hegel, GWF, 1817. *Enzyklopädie der philosphischen Wissenschaften*. Suhrkamp. Frankfurt a. M.
§ 255-59.
- Hjelmeslev, L. 1971. "La stratification du langage". En *Essais linguistiques*. Gallimard. Paris:
55, 56, 57, 61.
- Jakobson, R. 1960. "Closing Statement: Linguistics and Peotics". En *Style an Language*.
University of New York. USA: 353ss.
- . 1971. "Two Aspects of Language ant Two Types of Aphasic Disturbances". En
Selected Writings. II: World and Langage. Mouton. La Haya: 243.

- . 1960. "Closing Statement: Linguistics and Poetics". En *Style and Language*. Wiley. Nueva York.
- Korsch, K. 1965. *10 Thesen ueber Marxismos heute*. Berlín: 41.
- Kosík, K. 1967. *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo. México. *Apud*.
- Kurtnisky, H. 1970. *Versuch ueber den Gebrauchswert*. Berlín. *Apud*.
- Leroi-Gourhan, A. 1964. *Le gèste et la parole*. I.: Tèchnique et langage. Gallimard. Paris: 163.
- Lefebvre, Henri. 1962. *Introduction à la modernité*. Minuit. París. *Apud*.
- Lezama Lima, J. 1957. "La expresión americana". En *El reino de la imagen*. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- Lévi-Strauss, C. 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton. Paris: 12.
- Liotard, J-F. 1979. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoi*. Minuit. Paris. *Apud*.
- Lukács, G. 1923. "La cosificación y la conciencia del proletariado". En *Geschichte and Klassenbewusstsein*. Der Malik Verlag. Berlín: 203.
- Martinet, A. 1968. "La doble articulación del lenguaje". En *La lingüística sincrónica*. Gredos. Madrid: 10.
- Marx, K. 1969. *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*. Springer Verlag. Berlín: 7, 10, 14, 17, 22, 299, 540.
- . 1982. *El capital*. Libro I. (1867). FCE. México.
- . 1982. *Ranglossen zu Wagners...*, (ed., española: Notas marginales al Tratado de economía política de Adolph Wagner. Siglo XXI. México: 323.
- . 1971. *El capital*. Libro I. Siglo XXI. México: 98.
- . 1869. *Das Kapital, Kritik derpolitische Oekonomie*. Erster Band. Hamburgo. (Trad. Scaron. Siglo XXI. Vol. 2).
- . 1899. "Value, Price and Profit. Addressed to the Working Men". Londres.

- Marx- Engels. 1981. *MEGA, II*, 3, Dietz Verlag. Berlin (RDA). Cuadernos I: 82-84; IV: 234-36 y 252-54; XIX: 2014-15); y XX: 2053-58).
- Merleau-Ponty, M. 1960. “*Le langage indirect et les voix du silence*”. En *Signe*. Gallimard. París: 83s.
- Mumford, L. 1934. *Technics and Civilization*. The University of Chicago Press. USA. *Apud*.
- Ogden & Richards. 1968. “The problem of Meaning in Primitive Languages”. En *The Meaning of Meaning*. University of New York. USA: 315.
- Sarduy, S. 1974. *Barroco*. Sudamericana. Buenos Aires. *Apud*.
- . 1987. *Nueva inestabilidad*. Vuelta. México.
- Sartre, J-P. 1940. *L'imaginaire*. Gallimard. Paris: 232.
- . 1943. *L'etre et le néant*. Gallimard. Paris: 516.
- . 1960. *Critique de la raison dialectique*. Gallimard. Paris: 182ss., 250ss.
- Saussure, F.1972. *Cours de linguistique générale*. Gallimard. Paris: 33, 101.
- Tapié, Victor, L. 1957. *Barroco y clasicismo*. Cátedra. Madrid. *Apud*.
- Trubetzkoy, N. S. 1970. *Principes de Phonologie*. Klincksieck. Paris: 38.
- Villari, Rosario, et., alt., 1993. *El hombre barroco*. Alianza. España. *Apud*
- Weber, Max, 1934. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Mohr. Tübingen. *Apud*.
- Wittfogel, K. A. 1932. *Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte*. En *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Tubinga.