

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO  
División de ciencias sociales y humanidades  
Departamento de filosofía  
Maestría en filosofía

VALOR DE USO Y POLÍTICA  
Bolívar Echeverría y la crítica marxista a *lo político*

*Simón Ishan Benítez Druenne*

## ÍNDICE

Agradecimientos	1
I. Presentación	2
II. Bolívar y la crítica a la mistificación de lo político (totalidad caótica)	4
III. Problema e hipótesis	17
IV. Planteamiento epistemo-metodológico: el rodeo	19

### PRIMERA PARTE

#### *Forma elemental de lo político*

I. Condiciones de posibilidad	32
II. Acto elemental en que se manifiesta o actualiza (y por lo tanto podemos observar objetivamente) la forma elemental	43
III. Movimiento total en que existe o se realiza la forma elemental	53
-La figura elemental de lo político	63
IV. La politicidad del valor de uso	73
-El valor de uso como objetivación	73
-El valor de uso como sujetivación	77
-El valor de uso como mediador de la <i>praxis</i>	78
-La politicidad inherente al valor de uso; contribución a una definición	80

### SEGUNDA PARTE

#### *Actualización capitalista de la forma elemental*

I. Condiciones de posibilidad	87
-Modo de producción capitalista: condiciones para la producción de plusvalor	93
II. Planteamiento del problema o carácter contradictorio de la actualización de la figura elemental de lo político en el modo de producción capitalista	104
III. La mistificación de lo político (o el ocultamiento de la esencia por la apariencia)	117
-Necesidad de la mistificación (o la necesidad de la apariencia)	119
-Mistificación de <i>la política</i> : la doble reducción de lo político y su complejo mítico	120
-Mistificación de su presencia "imaginaria": la politicidad inherente al valor de uso cuando este es un valor de uso específicamente capitalista	127

### TERCERA PARTE

#### *Conclusiones, perspectivas y posibilidades*

-Sobre los problemas, las hipótesis y el método	134
-Bolívar Echeverría y el materialismo-histórico	136
-Perspectivas para el socialismo en el siglo XXI y la idea de revolución	137
Bibliografía	142

### *Agradecimientos*

Hay pocas que cosas que un hombre puede lograr sin tener el tiempo y el espacio necesario para ello. Quisiera agradecer a quienes con su cariño, dedicación y ejemplo me han bendecido con la libertad para perseguir abiertamente las sendas de mi propio desarrollo. A mi madre, padre y hermano debo las condiciones para ello. No exagero al decir que su amor hizo posible este trabajo.

A mis compañeras y compañeros que entre discusiones, acuerdos y desacuerdos afirman las potencias del pensamiento crítico y las virtudes de la universidad pública. Su entusiasmo no es solo un incentivo al pensamiento propio, sino una muestra de la enorme capacidad que hay en la cooperación y la discusión abierta. Sirva este trabajo para contribuir a ello.

A mis profesores y asesores que con su paciencia y entendimiento han propiciado uno de los ambientes más fértiles para el pensamiento que jamás he experimentado. El ejemplo de su trabajo es una inspiración.

A mis amigos y amigas quienes con su amistad han hecho de todo este proceso uno lleno de risas y alegrías. No son pocos los momentos en que el alma reclama algo de distracción y placer. Por estar siempre ahí –de lejos y de cerca– para hacer de la vida la fiesta que debe ser, tendrán siempre un amigo en mí.

Sí, como dicen algunos, al verdadero revolucionario lo guían profundos sentimientos de amor; les agradezco a todos por bendecirme con las pasiones y los sentimientos que me mueven.

*Simón Ishan Benítez Druenne*

## *I.- Presentación*

La pregunta por *lo político* adquiere hoy una relevancia imprescindible. Preguntarnos por ello es ponernos de frente ante el rasgo fundamental de la vida humana en sociedad. Es preguntarnos por aquello que hace de la reproducción humana un proceso de organización y gestión de las relaciones necesarias para su supervivencia. Hacia donde sea que se dirija la mirada, incluso el más casual de los observadores detecta en cualquiera de los escenarios en los que transcurre la vida en sociedad los efectos que en ella tienen la organización de estas relaciones en la determinación de los cauces para la vida social.

Empero, para la mirada superficial que se preocupa por el sentido de su mundo, la pregunta por las posibilidades que el ser humano tiene ante sí para crear y transformar las condiciones para la vida en sociedad reconoce al ámbito especializado de *la política* como el escenario real dentro del que se dirimen los conflictos cuya solución *con-forman* la figura de la vida en sociedad y determinan los lineamientos normativos de la cotidianidad.

Persuadidos por la realización de la utopía liberal, el sentido de nuestra realidad, y sobre todo, la injerencia en ella, se presenta –fáctica y discursivamente– como la tarea de “representantes del pueblo” conglomerados en la figura de estados nacionales dentro de los cuales se dirimen institucionalmente los “asuntos públicos” de manera autónoma y con soberanía frente a las cuestiones “privadas”<sup>1</sup>. Dentro de este estado de cosas, preguntarse por lo político se reduce a preguntarse por las decisiones y las posibilidades que dentro de este marco de acción existen para la gestión de lo social y su eventual transformación.

Miopes por la exuberante radiación de *la política* contemporánea, nuestra pregunta equivale entonces a dar por sentado un modo específico de gestión y a reducir el sentido de nuestra realidad y sus posibilidades al horizonte histórico de acción que la institucionalidad establecida dicta para ello. Si en cambio, la pregunta por lo político incluye en ella misma la pregunta por la posibilidad de existencia de esa institucionalidad “autónoma” que constituye el juego democrático nacional e internacional y determina el sentido y la forma de existencia de sus pueblos, la mirada se alza entonces necesariamente sobre aquello que hay detrás de ella: la historia humana.

Como pregunta histórica, la pesquisa por lo político se revela en efecto como condición misma para la posibilidad de una vida civilizada, de una reproducción social *con-formada* o establecida a partir de la propia necesidad humana, tome la forma que esta tome. En otras palabras, si existe la posibilidad de gestionar y administrar la vida social en torno a la institucionalidad estatal y democrática de *la política* como la conocemos hoy, es justamente porque la vida humana, para mantenerse, tiene inevitablemente que organizarse<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> B. Echeverría, *Discurso de emeritazgo UNAM*, México, 2008, p. 2. Liga en la bibliografía.

<sup>2</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana. Crítica a la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes, Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Editorial Pueblos Unidos, Montevideo, 1958, p. 19.

Así pues, preguntarse por lo político hoy no implica solo cuestionar la forma de la vida social en general, el modo real en que reproducimos la vida concreta que habilita nuestra supervivencia y las formas efectivas en que transcurre su organización y gestión, sino que implica comprender la apertura que la propia historia pone frente (y detrás) de nosotros. Empero, si de lo que se trata es de aprender de las lecciones que la propia historia nos da día con día, preguntarnos por lo político es preguntarnos por la *forma elemental* en que se actualiza y determina el sentido de la realidad en que transcurren nuestras vidas. La pregunta nos debe llevar a cuestionar su propia negación; esto es, a indagar los modos en que, como realidad ineludible de la vida humana, la misma actualización de lo político redunde en su disminución efectiva, en su existencia clausurada: preguntarnos por lo político hoy es preguntarnos el porqué y el cómo de su reducción a *la política*.

Así mirada, la pregunta por lo político se revela entonces como elemento fundamental para el discurso crítico<sup>3</sup>. La posibilidad misma de la crítica presupone la presencia en la vida humana de una apertura de formas no reducible a sus modos históricamente dominantes. La importancia de lo político implica en efecto reconocer que la responsabilidad del estado de cosas actual –pasado y futuro– no recae en nada ni nadie más que nosotros mismos como actores efectivos de la historia.

El horizonte discursivo que se abre ante nosotros al preguntarnos por lo político atañe pues a los fundamentos mismos de la vida civilizada<sup>4</sup>: el ser humano y su relación con la naturaleza. La radicalidad de su discurso dependerá de la fuerza con la que este sepa defender la raíz histórica –humana– del estado de cosas actual. Defensa que hoy implica la destrucción crítica del complejo discursivo e institucional que pretende borrar esa injerencia humana en la definición de su propia historia.

Karl Marx representa en la historia del pensamiento y la acción, probablemente la mayor y más profunda defensa del papel protagónico del ser humano en la definición del sentido de su realidad. Para Marx la pregunta por *lo político*, sin embargo, debió ser atendida tangencialmente, desviada por las urgentes líneas de investigación que su tiempo le imponía al desarrollo de su propio pensamiento. El auge del industrialismo y la consolidación histórica del modo de producción capitalista como vía concreta para la realización de aquel, le impusieron la necesidad de analizar el modo en que la vida económica, eminentemente humana, se volvía contra el hombre y terminaba por negarle su propia injerencia histórica. Su *crítica a la economía política* devela, en efecto, el modo en que el ser humano *produce* su realidad efectiva y los fenómenos que lo empujan a volverse ajeno frente a su producto. Su obra le dio conciencia al hombre del proceso histórico en su totalidad<sup>5</sup>.

La letra de Marx es una de las luces más brillantes en la búsqueda por aclarar el sentido de nuestro mundo. Lo seguirá siendo mientras las condiciones reales de la vida en sociedad sigan

---

<sup>3</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, FCE, Itaca, México, 2017, p. 46. “El discurso dialéctico-materialista se define así concretamente en referencia a la problemática específica de la historia de las formas sociales dentro de las cuales se realiza el proceso productivo (...)”.

<sup>4</sup> B. Echeverría, *Discurso de recepción del premio Libertador Simón Bolívar al pensamiento crítico*, Caracas, Venezuela, 24 de julio 2007, p. 13. Liga en la bibliografía.

<sup>5</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica: teoría de los conjuntos prácticos*, Losada, Buenos Aires, 2011, t. 1, p. 35.

afirmando por ellas mismas la atinada necesidad del discurso crítico que este esgrimió contra aquellas. Esto es, mientras el movimiento efectivo de nuestra socialidad continúe desvirtuando el lugar central que el ser humano mantiene en ella, los planteamientos fundamentales de Karl Marx continuarán afirmando su sólida razón crítica.

La pregunta por *lo político* nos coloca de frente ante la vigencia del marxismo. Si lo político funda la posibilidad misma de una vida civilizada, organizada deliberadamente en torno a la reproducción humana, ¿cómo es posible que esa misma vida reniegue de su apertura histórica? En otras palabras: ante la existencia real de posibilidades técnicas y teóricas efectivas ¿cómo es posible la enajenación? Si la enajenación es posible ello se debe justamente al hecho de que es el ser humano quien crea las condiciones reales en las que él mismo pierde el control sobre ellas.

En efecto, consideramos que la pregunta por lo político es la pregunta por la posibilidad misma de la historia; emancipada o enajenada, civilizada o bárbara, racional o mística, humana o abiertamente hostil frente a la vida, la historia solo es posible por cuanto el ser humano *crea* en ella el sentido de su mundo, la legalidad de las relaciones sociales y las formas de producción material y espiritual.

Ahora bien, si la historia es creación del ser humano, y esta historia es la de los distintos modos efectivos en que él ha logrado mantener la vigencia de su legalidad humana sobre el mundo natural mediante su transformación práctica, el análisis y la crítica del estado histórico actual tienen –sin duda alguna– por base teórica indispensable la reflexión original de Karl Marx.

Pocos han logrado elucidar la profundidad y radicalidad con que este autor ha develado el carácter histórico de la vida humana como el profesor investigador emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México, Bolívar Echeverría Andrade. Las siguientes líneas tienen por objeto contribuir al esclarecimiento del tratamiento marxista que Echeverría hace en torno a la pregunta por lo político.

## *II.- Bolívar y la crítica a la mistificación de lo político (totalidad caótica)*

En 1968 Bolívar Echeverría escribía un prólogo a la primer biografía del *Che* Guevara publicada en Alemania. Miradas con atención las palabras ahí esgrimidas revelan un sentido profundo que no solo muestran las preocupaciones juveniles de un teórico revolucionario, sino que apuntalan toda una trayectoria de investigación:

Los comunistas revolucionarios han aprendido del materialismo histórico que el discurso sobre el escenario de la lucha de clases es algo más que intercambio de palabras, panfletos o insultos; que todas las instituciones sociales, entre ellas la lengua hablada, forman un sistema significativo, estructurado en un solo sentido, el de la apología del sistema de relaciones de producción que representa y de las clases que creó esas relaciones y las mantiene intactas; y que si se realiza un acto totalmente negativo para

el orden social vigente, basta con que sea reconocida la validez del sistema institucional para que el intento fracase y se encasille en una apología general.<sup>6</sup>

Echeverría nos deja entrever así varios de los rasgos fundamentales que marcarán su posterior desarrollo intelectual. Formado inicialmente fuera del ámbito propiamente marxista de reflexión, la fascinación de nuestro autor por la revolución cubana le lleva ineludiblemente a reconocer al materialismo histórico como posición de discurso privilegiada para la interpretación del mundo que se busca transformar<sup>7</sup>. Es este, sin duda, un momento fundamental en la trayectoria intelectual de nuestro autor. El reconocimiento de la realidad social como un *sistema significativo estructurado* en el contexto de una confrontación desigual entre clases sociales empieza a hacer evidente la necesidad de un discurso crítico cuyo arsenal categoría sepa dar cuenta del modo en que la realidad es producida *por* la actividad humana realizada en este contexto clasista y tenga así los medios para evitar la *apología general*: el materialismo histórico.

Y es justamente en este rasgo fundamental del materialismo histórico –la transformación del mundo– en donde empezamos a ver las profundas preocupaciones de Echeverría en torno a lo político.

Reconociendo que la confrontación social dentro del “*escenario de la lucha de clases*” es en definitiva “*algo más*” que el simple enfrentamiento discursivo dentro del ámbito institucional establecido para ello, y reconociendo la necesidad de contemplar el “*sistema significativo*” cuya estructura le impone a la realidad un sesgo apologético, Echeverría adelanta ya algunos importantes rasgos de su reflexión en torno a lo político como una realidad social que rebasa el ámbito especializado de la institucionalidad específicamente *política*, y que afirma su validez para toda institución social; adelantando, a su vez, la preocupación por lo semiótico en el tratamiento de estas cuestiones que caracterizará la originalidad de su aportación al pensamiento revolucionario.

Empero, más importante aún para los fines propios de nuestra investigación, es la mención de la condena al fracaso que cualquier impulso destructivo del estado de cosas se impone al reconocer “*la validez del sistema institucional*” vigente. Echeverría, en este pasaje de juventud, no solo reconoce la politicidad inherente de toda vida social, sino que refleja ya la preocupación por su *encasillamiento apologético*.

Treinta y nueve años más tarde, en su discurso de recepción del *Premio Simón Bolívar al Pensamiento Crítico*, el 24 de julio de 2007, en Caracas, Venezuela, Echeverría expresará una innegable continuidad dentro de esta preocupación, ahora con la solidez de un planteamiento galardonado:

El funcionamiento de la sociedad moderna que hemos conocido hasta ahora descansa sobre una racionalidad discursiva que caracteriza tanto a los negocios mercantiles como

---

<sup>6</sup> B. Echeverría, *Sobre la muerte del Che Guevara*, publicado por primera vez en español en “Calibán. Revista de antropofagia cultural”, año 0, # 1, México, 2013, p. 31. Liga en la bibliografía.

<sup>7</sup> Para una revisión de la biografía de Bolívar Echeverría, véase: S. Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, UNAM, UAQ, México, 2007, pp. 83-138.

a los procesos técnicos de la producción. Es una sociedad que quisiera ver trasladada esta primacía de lo racional a la esfera de los asuntos sociales y políticos, y que cuenta por ello con que, también dentro de esta esfera, el poder de las palabras o las ideas racionales es superior al “poder de las cosas”, es decir, al poder de las acciones impulsivas, irreflexivas, en bruto, o inducidas por intereses inmediatos o pragmáticos. Se trata, sin embargo, –como lo demuestra la historia y lo comprobamos en nuestros días–, de una suposición completamente ilusoria. En la modernidad capitalista, como en toda la larga historia de las sociedades de mercado, la “fuerza de las cosas”, del automatismo pragmático que las mueve, sigue imponiéndose inexorablemente en la vida y en las decisiones históricas, por encima de la voluntad racional del ser humano.<sup>8</sup>

La preocupación por lo político aquí aparece expresada como la preocupación por el “*poder de las cosas*”. Echeverría reconoce que la determinación histórica de la vida del ser humano no se juega solo, ni mucho menos exclusivamente, en la “*esfera de la vida social en donde se discuten los asuntos concernientes a toda la comunidad y en donde se formulan las posibles medidas políticas entre las que decidirá el poder estatal de la sociedad*”<sup>9</sup>, sino que en ella intervienen el “*automatismo pragmático*” de las sociedades mercantiles, o lo que equivale a decir, la esfera de las necesidades indispensables para la reproducción económica de la sociedad mercantil, cuya fuerza es suficiente para imponerse por sobre la “*voluntad racional del ser humano*” justamente porque, como institución social, el mercado participa de lo político. Participación que, sin embargo, por no ser tematizada como directamente *política* mantiene la ilusión de que su injerencia en la vida social se somete a la racionalidad discursiva de la sociedad moderna.

Ese *algo más* en que consiste la verdadera confrontación política en el marco de la lucha de clases tematizado en 1968, se encuentra aquí desarrollado sucintamente como la “*fuerza de las cosas*” que con el movimiento de su *automatismo pragmático* son capaces de imponerse inexorablemente sobre la determinación del sentido concreto de la vida social. Echeverría califica de *ilusoria* la racionalidad moderna que pretende imponer sobre los procesos productivos y las relaciones mercantiles la superioridad del “*poder de las palabras*”, mientras que la vida concreta depende inevitablemente de las “*acciones impulsivas*” que la esfera de *las cosas* impone sobre su propia reproducción.

Echeverría nos entrega así algunos rasgos fundamentales de su reflexión en torno a lo político. No solo se trata de una preocupación por los elementos de la vida social que determinan efectivamente el sentido de su realización cotidiana, ni únicamente refiere a una característica de la vida humana indispensable para su propia reproducción, sino que muy especialmente, esta reflexión se enmarca en un esfuerzo crítico por dar cuenta de las ilusiones que dominan la lucha revolucionaria por la transformación del mundo. La profunda discusión que nuestro autor mantiene con el marxismo no solo busca evidenciar en él la necesaria tematización de una característica eminentemente política dentro del comportamiento humano, sino que enmarca este elemento en

---

<sup>8</sup> B. Echeverría, *Discurso de recepción del premio Libertador Simón Bolívar al pensamiento crítico*, op. cit., p. 4.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 3.

el horizonte de una crítica a su función apologética que en condiciones de enajenación generalizada se desarrolla como elemento central para la reproducción de la dominación capitalista.

Consideramos que la problemática suscitada por la reflexión en torno a *lo político* atraviesa la obra intelectual de Bolívar Echeverría y se mantiene como elemento central a lo largo y ancho de su producción teórica, a la vez que sospechamos que es de ella de donde su discurso abreva su radicalidad crítica y por tanto representa uno de los elementos más importantes dentro de su interpretación y contribución a la teoría marxista.

El objetivo fundamental de la presente investigación pretende contribuir al esclarecimiento de los planteamientos teóricos sobre los que Bolívar Echeverría alza su crítica a la actualización moderno-capitalista de lo político. Como punto de partida para dicha interpretación resulta necesario exponer el conjunto de argumentos esenciales que componen aquello que para nosotros representa su *crítica a la mistificación de lo político* en la modernidad-capitalista, a fin de ser capaces de detectar en ella esos elementos fundamentales que articulan su propuesta crítica.

Considerada en su totalidad, la obra intelectual de Bolívar Echeverría contiene reflexiones diversas pero articuladas siempre en torno a un tema central, la crítica a la modernidad y la reflexión en torno al capitalismo como medio histórico para la realización efectiva de su proyecto civilizatorio. En cuanto a la forma en que se nos presenta hoy su obra, resulta inevitable calificarla de *fragmentaria*. Aclarando que con ello nos queremos referir efectivamente a la *forma* en que encontramos hoy sus reflexiones –esto es, a manera de ensayos que tratan diversos temas articulados en torno a una problemática particular, a fin de obtener diversos puntos de abordaje mediante reflexiones que diseccionan partes de un todo–, y de ninguna manera a su contenido.

Si bien es cierto que el tratamiento exhaustivo de una cuestión particular representan la excepción en el conjunto de trabajos del autor<sup>10</sup>, ello no implica que los temas abordados no mantengan entre sí importantes relaciones e incluso trabajen unos sobre otros, en ocasiones incluso suponiendo reflexiones anteriores que si bien no siempre se hacen explícitas resultan fundamentales para el cabal entendimiento de sus argumentos. La reflexión en torno a la problemática de *lo político* y su actualización capitalista es sin duda un ejemplo paradigmático de este modo de proceder de Echeverría.

Aquello que nosotros llamamos la *crítica a la mistificación de lo político en la modernidad-capitalista* realizada por Echeverría se compone de múltiples elementos esparcidos a lo largo de su obra. Como dijimos ya, consideramos que esta crítica mantiene una centralidad a lo largo de su trayectoria y se mantiene como eje articulador de los múltiples objetos sobre los que nuestro autor concentra su atención. Es posible, sin embargo, señalar algunos momentos y lugares en los que esta temática es abordada explícitamente. Cabe aclarar que aquí se trata todavía de un *examen de la apariencia*, esto es, de la presentación de una *totalidad caótica* de la que partimos para nuestro

---

<sup>10</sup> Como ejemplo de estas excepciones podríamos mencionar los siguientes libros: *El discurso crítico de Marx* (1989), que de todas formas se compone de diversos artículos y ensayos reunidos en torno al análisis del discurso marxista; *La modernidad de lo barroco* (1998); y el conjunto de clases impartidas en la UNAM por el autor entre 1981 y 1982 publicadas en *Definición de la cultura* (2001).

análisis; presentaremos por tanto solo aquellos elementos centrales que sirven de punto de partida para nuestro trabajo. Volveremos más adelante sobre algunos detalles importantes.

Sin tomar en cuenta la sucesión cronológica de sus distintos textos, y por lo tanto considerando la obra del autor como totalidad, consideramos que un primer elemento de esta crítica puede ser detectado en el texto sobre "*Lo político en la política*" incluido en el libro *Valor de uso y utopía*<sup>11</sup>. Encontramos aquí, de entrada, una indicación central –casi sintomática– de la dirección hacia la que apunta la crítica a lo político. Dice Echeverría al inicio de este texto:

Nada obstaculiza con mayor fuerza la descripción de la figura particular que presenta la cultura política de una realidad social histórico-concreta que la suposición, defendida obstinadamente por el discurso moderno dominante, de que la puesta en práctica de lo político pertenece en calidad de monopolio al ejercicio de "la política".<sup>12</sup>

Echeverría presenta así una primer precisión terminológica fundamental: *la política* constituye ya la actualización de una realidad que en definitiva no se reduce al modo de manifestación de su *puesta en práctica*. *Lo político*, aquello que efectivamente se pone en práctica mediante su actualización como *la política*, constituye para él, en línea con el filósofo Aristóteles, el carácter específico de la vida humana, y se define como la "*capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana*"<sup>13</sup>.

Obtener una imagen adecuada del modo en que se realiza la con-formación de la vida en sociedad debe –a juicio de nuestro autor–, comprender que la puesta en acción de esa capacidad humana de "*tener a la socialidad de la vida humana como a una sustancia a la que se le puede dar forma*" es resultado de una compleja combinación de dos modos distintos de su actualización<sup>14</sup>.

En primer lugar, lo político encuentra su realización privilegiada en esos momentos de inflexión histórica en los que cualquier comunidad debe de enfrentarse a los modos en que organiza y administra su propia forma de vida. Esto es, en aquellos momentos extraordinarios que presentan a una sociedad frente a situaciones límite en las que, producto de guerras, revueltas, crisis o revoluciones, las formas sociales mismas son puestas en cuestión y por tanto exigen un alto grado de realización de esa capacidad humana de decidir sobre la legalidad que rige su vida. Estos momentos de virulencia histórica fundan –después de derrocar o destruir una forma anterior– o bien re-fundan –después de superar las crisis o peligros que amenazaban la forma actual– los modos concretos de socialidad que con-forman la figura singular que da concreción histórica a un conglomerado determinado de seres humanos.

La actualización de lo político no es exclusiva, sin embargo, de estos momentos extraordinarios del acontecer histórico de la humanidad. Como elemento constitutivo de la vida humana, lo político

---

<sup>11</sup> B. Echeverría, "Lo político en la política", en B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 77-93.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 77.

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

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 78-79.

está igualmente presente en la cotidianidad de la vida social<sup>15</sup>. Empero, incluso aquí su actualización no es homogénea. Una primer forma de presencia de lo político es aquella que *trabaja* sobre los resultados obtenidos en los momentos extraordinarios que marcan la historia de una comunidad. Como *actividad* que se dedica especialmente a la continuación o preparación de la legalidad establecida en las situaciones límite, lo político se actualiza como una *actividad especializada* concentrada en la ejecución efectiva de la legalidad establecida para la forma de la vida social dentro de los marcos de la institucionalidad resultante de la fundación o re-fundación histórica de la socialidad<sup>16</sup>.

Por su parte, la totalidad de lo político de ninguna manera se reduce a su presencia como *actividad especializada*, desborda esta actualización y persiste simultáneamente como “*trabajo a-político*”<sup>17</sup>, como actualización “*imaginaria*” de los rasgos fundamentales –establecidos en las situaciones límite– para la convivencia cotidiana. Se trata aquí de captar la presencia de esa capacidad con-formadora de la socialidad a través de los momentos en que ella es puesta entre paréntesis, momentos que revelan su presencia como “segunda naturaleza” a través de rupturas difusas del tipo de legalidad que rige la cotidianidad. Echeverría pone especial atención en estos momentos centrales de la vida social: el juego, el arte y la fiesta, son ejemplos paradigmáticos de experiencias que afirman esa capacidad humana de con-formación de los modos efectivos en que realizamos la convivencia social.

Reparamos entonces en el sentido de la advertencia con la que Bolívar Echeverría inicia su texto: reducir la actualización efectiva de lo político a su manifestación como actividad especializada constituye ya un obstáculo fundamental para su comprensión histórico-concreta. Obtenemos así un primer elemento crucial de eso que llamamos la *crítica a la mistificación de lo político en la modernidad-capitalista*, sin embargo, este error no termina ahí.

Por sobre esta primer reducción en la descripción de la forma real que obtiene lo político (aquella que contempla únicamente su puesta en práctica como *actividad real especializada* de gestión sobre la forma social, menospreciando su presencia como *actividad imaginaria*) se monta una restricción más, de segundo orden, pero central para su descripción efectiva. Se trata de la “*obnubilación del discurso moderno*” que:

(...) toma aquella de las dos vías de la puesta en práctica cotidiana de lo político, la que se constituye en el plano de lo real como actividad especialmente política, y la reduce a una sola de sus versiones, la *política pura*, constituida por el conjunto de actividades propias de la “clase política”, centradas en torno al estrato más alto de la institucionalidad social, el del estado, aquel en que la sociedad existe en tanto que *sociedad* exclusivamente “*política*”.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 78.

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

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

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

Este resulta ser un señalamiento cardinal. El *discurso moderno*, aquel que acompaña la versión específicamente capitalista de actualización de lo político, no sólo menosprecia una de las vías de actualización cotidiana de lo político en pro de otra, sino que sobre aquella a la que sí le confiere efectividad práctica, opera a su vez una reducción más: restringe su presencia a las posibilidades existentes dentro de los reducidos marcos de la institucionalidad estatal y le confiere participación en ella únicamente a la “clase política”, esto es, al estrato de la población cuya actividad es “puramente política”.

Así pues, como primer elemento de la crítica echeverriana a lo político reconocemos la denuncia que nuestro autor hace a la “doble reducción de lo político” en la modernidad-capitalista. No solo se reduce la efectividad política a aquel conjunto de actividades que desde las peculiares condiciones dictadas por el “*discurso reflexivo de la modernidad establecida*” se determinan, sino que se adjudica este *trabajo* como el monopolio exclusivo de la alta institucionalidad estatal.

Frente a ello, el autor insiste en la necesidad en que se encuentra el discurso crítico de contemplar una “*referencia más general a todo tipo de actividad de gestión que actúe dentro y con las instituciones puestas ahí por la sociedad para regular su propia socialidad*”<sup>19</sup>. Dicha referencia es anotada inmediatamente de forma implícita; se trata –según nuestra interpretación– del modo en que el conjunto de las relaciones sociales que establecen “*el cauce de la convivencia individual*” definen y dirigen, a través de la “*totalidad práctica de la convivencia*”, la figura específica en que se realiza la “*(re)conformación del conjunto de las funciones vitales*” humanas, esto es, la *transnaturalización* de la gregariedad animal<sup>20</sup>. Al respecto Echeverría nos dice lo siguiente:

Las formas propiamente sociales dentro de las que se reconfigura la gregariedad animal toman cuerpo concreto en el sinnúmero de instituciones que regulan la socialidad, instituciones que tienen que ver con todos los aspectos de la convivencia –unos más “públicos”, otros más “privados”– y que abarcan por tanto desde las instituciones de parentesco hasta las instituciones religiosas, pasando por las instituciones laborales, civiles, etcétera.<sup>21</sup>

Bolívar Echeverría concluye así que para el discurso crítico resulta ineludible insistir en que cualquier intento de aproximación a la cultura política contemporánea debe necesariamente hacer referencia al hecho de que la actualización de lo político como *actividad especialmente política* tiene que ver, sin excepción, “*con todas estas instituciones concretizadoras de la socialidad*”<sup>22</sup>.

A partir de estos importantes señalamientos de Echeverría, la pregunta por lo político se encuentra ante la necesidad de analizar el modo en que el ser humano *concretiza su socialidad*. A este respecto, en otro texto, el autor menciona que “*el núcleo esencial de la idea de una individualidad concreta se encuentra en el concepto de reciprocidad*”, es decir, que la existencia del ser humano sólo se puede realizar sí, en cada caso concreto, éste adquiere compromisos con el

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 82.

resto de los sujetos que inmersos en un proceso de *autotransformación* se dejan modificar recíprocamente a través de las distintas transformaciones de la naturaleza necesarias para su supervivencia material. De éste modo, “concreto es el individuo que está comprometido en una historia de interacciones en la que se constituye como tal”<sup>23</sup>.

Este es un planteamiento central: en el proceso de producción de su vida, los sujetos sociales adquieren un carácter concreto solo en relación a la *totalidad orgánica* a la que pertenecen, es decir, solo en la medida en que participan de las relaciones sociales de producción necesarias para su supervivencia en un contexto histórico determinado<sup>24</sup>.

Ahora bien, desde su *hominización* el ser humano ha adquirido un compromiso histórico de larga duración cuya identidad concreta nos entrega el esbozo del ser humano “productivista”, concentrado en la concretización de su socialidad en torno a los compromisos en reciprocidad necesarios para la reproducción social a partir de la *transformación apropiativa de la naturaleza* como función predominante de dicho proceso de reproducción. Así pues, aquello que ha distinguido entre sí a las diversas culturas humanas que a partir de la arcaica “elección civilizatoria” *productivista* se han realizado históricamente, son las distintas formas en que dichas sociedades han decidido organizar y administrar la red de compromisos en reciprocidad necesaria para llevar a cabo la *transformación apropiativa* de lo “Otro” en virtud de la realización de su propia reproducción social/material<sup>25</sup>.

En otras palabras, la *forma* de su socialidad –su organización *política*, aquella que funda y altera la legalidad que rige la convivencia humana necesaria para la realización del *metabolismo social* del ser humano con la naturaleza– viene determinada por la forma en que se llevan a cabo las *relaciones sociales de producción* necesarias para su consecución.

De éstos dos planteamientos de Bolívar Echeverría en torno a la *concreción de lo humano* y a la *realización de lo político*, consideramos, se desprende que una de las *instituciones concretizadoras de la socialidad* más importantes, –por no decir la fundamental– es aquella institución directamente relacionada con la producción y consumo de los bienes necesarios para la supervivencia social/material de cualquier comunidad humana. A nuestro entender, lo que Echeverría está haciendo aquí es profundizar en las tesis de Marx y Engels que ponen en la base de la forma de las sociedades humanas el modo en que se producen, distribuyen, intercambian y consumen históricamente los medios de vida.

Surge así una de las sospechas fundamentales que movilizan la presente investigación: la crítica echeverriana al modo moderno-capitalista de actualización de lo político presupone una conceptualización de la *forma elemental de lo político* en la vida humana. El análisis de esta *forma*

---

<sup>23</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, FCE, Itaca, México, 2010a, p. 111.

<sup>24</sup> Cf. K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, 1845, en B. Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, Itaca, México, 2013, p. 116. “(...) la esencia humana no es un abstractum inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales.”

<sup>25</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., pp. 117-125.

*elemental* a partir de nuestra propia interpretación de ello constituye la primer parte de este trabajo.

La crítica de Echeverría a lo político no se limita, sin embargo, únicamente al análisis de sus modos de actualización *práctica*. A partir de la distinción fundamental entre *lo político* y *la política*, entendemos que su crítica dirige igualmente sus esfuerzos hacia el desmantelamiento del *discurso moderno* que defiende obstinadamente el modo capitalista de realización de esta actividad fundamental. La crítica echeverriana a lo político no se detiene, entonces, en el análisis de su presencia *práctica* en la realidad humana, contempla de igual modo la realidad *discursiva* que la acompaña y complementa necesariamente.

Así pues, un segundo nivel dentro de la crítica de Echeverría a lo político en la modernidad capitalista arremete de frente contra lo que el autor llama el “*complejo mítico*”<sup>26</sup> de la cultura política moderna. Partiendo del reconocimiento del “*estado de agotamiento de la cultura política moderna*” inscrito objetivamente en la práctica espontánea de los gobiernos<sup>27</sup> cuya definición y delimitación de lo que es “*hacer política*” muestra cotidianamente su desgaste y obsolescencia<sup>28</sup>, Echeverría empieza por hacer explícito uno de los rasgos distintivos del proyecto civilizatorio al que responde dicha cultura política: el humanismo<sup>29</sup>.

A partir de la “*autoidolatría narcisista*” del sujeto moderno<sup>30</sup> que la cultura humanista funda, nuestro autor denuncia el carácter de *demiurgo* que adquiere la actividad política que reafirma al ser humano en la ilusión de que la socialidad es para él un material “*neutro y pasivo*”<sup>31</sup> susceptible de ser moldeado conforme al bienestar material, siempre y cuando –claro está– este bienestar camine junto a la “*expansión de la riqueza capitalista*”. En este sentido, la cultura política moderna, además de humanista, es *realista*; no solo ensalza al ser humano como *amo y dueño* de la naturaleza, sino que reconoce en ella el material –también, neutro y pasivo– susceptible para el desarrollo de las fuerzas productivas que produzcan la “*abundancia*”, al a par que condena cualquier contradicción existente a su eventual superación en virtud de la indetenible marcha del Progreso<sup>32</sup>.

Echeverría complejiza entonces el problema. Ya no se trata solo de analizar y criticar el modo en que el rasgo *humanista* de la cultura política moderna hipostasia al ser humano idealizando su capacidad *formadora* o política, sino que además, por sobre este rasgo, e incluso de la mano de él, se trata ahora de denunciar su carácter apologético: el modo en que la actividad política moderna, no sólo realza un concepto de *hacer política* que ve en la determinación de la forma para la vida social únicamente la objetivación de la voluntad humana (despreciando la historia y la propia naturaleza), sino que busca además enfocar el modo en que ello se mezcla con la afirmación del

---

<sup>26</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, en B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, p. 42.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>28</sup> B. Echeverría, “¿Ser de izquierda, hoy?”, en B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006, p. 268.

<sup>29</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, *op. cit.*, p. 41.

<sup>30</sup> B. Echeverría, “Modernidad y revolución”, en B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, p. 70.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>32</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, *op. cit.*, p. 42.

modo de producción capitalista como algo de “interés público”. Para nuestro autor, el problema que se plantea entonces:

(...) consiste en establecer el modo en que lo político mixtificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus *intereses* civiles en *voluntad* ciudadana.<sup>33</sup>

Es justamente la crítica a este *escenario político* y su *juego democrático* lo que entra en la mira de Echeverría al plantear la crisis de su *complejo mítico*. Partiendo de la teoría de la enajenación de Marx, nuestro autor focaliza su atención en los distintos mecanismos que la cultura política moderna utiliza o despliega para la realización de esa *mixtificación* de lo capitalista y sus intereses particulares, con aquella característica fundamental de la vida humana que es *lo político*.

Habiendo descrito el mecanismo *práctico* mediante el cual se realiza esta *mixtificación* –esto es, la doble reducción analizada un poco más arriba– Echeverría atiende ahora el *discurso* que sustenta, legitima y brinda contenido a la cultura política que la modernidad capitalista desarrolla para sus propios fines.

El núcleo de este análisis crítico se encuentra en su ensayo “*Posmodernidad y cinismo*”<sup>34</sup> incluido en el libro *Las ilusiones de la modernidad*. Tres elementos diferenciados, pero íntimamente relacionados, serían los que componen este *complejo mítico* que sustenta la cultura política moderna: el mito de la revolución, el de la nación y el de la democracia<sup>35</sup>. El mito de la revolución mantiene un lugar central en la tarea mixtificadora de la cultura política moderna, no sólo se encarga de realizar el ideal humanista de la modernidad al establecer a la actividad humana como fundante de toda “*consistencia cualitativa de lo real*”, afirmando por tanto que la transformación de la socialidad puede ser concebida como la “*materialización de un ideal generado por el discurso político en calidad de sujeto*”, sino que además se encarga de asimilar este proceso de re-fundación de la socialidad con la experiencia básica de la vida social moderna: la del mercado como “*locus privilegiado de la socialización*”<sup>36</sup>.

En otras palabras, se trata de la *hipóstasis idealizadora* de la capacidad humana de *transformar* a la naturaleza pero bajo el modelo de necesidad capitalista. Es decir, la capacidad del ser humano moderno de *con-formar* a la naturaleza es exaltada pero en lo que ella tiene de *creadora de valor*,

---

<sup>33</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, p. 181, (tesis 9).

<sup>34</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, *op. cit.*, p. 39-55. Resulta interesante considerar el contexto del ensayo aquí referido. La base de dicho artículo proviene del discurso dictado por el autor en el marco del “Foro Especial sobre la Reforma del Estado” convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional a principios de julio de 1996 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en el que participó como asesor del EZLN con una comunicación titulada “*Transición a la democracia en México*”. Cf. S. Gandler, “Una praxis crítica desde las Américas. Pensando acerca de los zapatistas en Chiapas con Herbert Marcuse, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez”, en, *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, Quito, Octubre – Diciembre 2018.

<sup>35</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, *op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 43-44.

idealizando y autonomizando dicha capacidad frente a su vigencia como creadora de *valores de uso*<sup>37</sup>. Se trata de una *mistificación* puesto que menosprecia las determinantes naturales e históricas del proceso de trabajo que transforman efectivamente la naturaleza, y por tanto constituyen formas históricas para la vida social, mientras que le atribuye al sujeto moderno la capacidad abstracta de subordinarla completamente a su actividad creadora<sup>38</sup>. Su máxima “revolucionaria” podríamos especular sería: *solo mediante el mercado es posible transformar la forma de la vida social*.

Anudado a la validez del mito revolucionario moderno, el *mito de la nación* se configura como relato de una empresa histórica cuya función consiste en brindar identidad concreta a una comunidad estatal en torno a una solidaridad que se supone “natural”, la de encarnar la identidad que entre sí mantienen los distintos “pueblos” que sobreviven mediante la producción de riqueza objetiva en un determinado territorio.

La empresa estatal moderna, que aglutina en torno a la idea de *nación* a un conjunto de comunidades, idealiza, sin embargo, el carácter benéfico que dicha *solidaridad* tiene para la vida en común<sup>39</sup>. Subordina los procesos de producción de riqueza objetiva a la forma capitalista de “*explotación y acumulación de plusvalor como dispositivo posibilitante del funcionamiento*”<sup>40</sup> de esos procesos y funda así, en la “*dimensión de lo imaginario*” de la experiencia cotidiana, una tergiversación idealizada de la solidaridad que aglutina a la nación como proyecto efectivo en torno a la realización de las exigencias de acumulación del capital<sup>41</sup>: su tarea es la de consolidar en torno a sí toda aquella forma de socialidad no-mercantil que pueda entrar en competencia con ella o minar sus posibilidades de acumulación y valorización<sup>42</sup>.

A la nación, como entidad artificialmente construida en torno a la *solidaridad económica* y sus supuestos beneficios para la vida privada y pública<sup>43</sup>, le corresponde, dentro de la cultura política moderna, la propuesta de un sujeto político cuya voluntad racional y discursiva brinda el consenso necesario para la resolución de las distintas voluntades privadas en intereses públicos: *la democracia*<sup>44</sup>.

La democracia participa del complejo mítico de la vida política moderna al ser que ella, como sujeto político “soberano”, posibilita la “*traducción indirecta*” de los intereses privados en intereses públicos. Es, de nuevo, una hipóstasis idealizada del núcleo económico de la vida cotidiana en la modernidad capitalista, la idea de que el éxito en la vida privada corre paralelo a los intereses del capital<sup>45</sup>. La democracia, en su versión mixtificada con el capital, se instala como la *ubicación política fundamental* desde donde la comunidad decide su propia identidad, pero ejercida realmente por

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>38</sup> B. Echeverría, “Modernidad y revolución”, *op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>39</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>40</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*, p. 257.

<sup>41</sup> B. Echeverría, “¿Ser de izquierda, hoy?”, *op. cit.*, p. 264.

<sup>42</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, *op. cit.*, p. 46.

<sup>43</sup> *Idem.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 46.

un *conglomerado de poder extra-político*: los ordenamientos del valor como “sujeto automático” que transmuta sus propios intereses al lenguaje de la voluntad ciudadana<sup>46</sup>.

Es así como estas tres ideas –la de revolución, nación, y democracia– adquieren dentro de la actualización moderno capitalista de lo político los contornos míticos que sustentan la cultura política de las sociedades capitalistas al hipostasiar de forma idealizada rasgos políticos propios del modo de producción capitalista como realización de la voluntad social de un proyecto netamente humano.

Hasta aquí la crítica echeverriana de lo político en la modernidad capitalista presenta dos elementos que permiten situar los mecanismos *prácticos* y *discursivos* a través de los cuales la *cosificación* de la socialidad propia del modo de producción capitalista se traduce en una *praxis* política concreta incapaz de evidenciar su propia *enajenación*. Se mantiene, sin embargo, en pie el problema anotado un poco más arriba ¿cómo lo político *mixtificado* por el capital logra construir un escenario y una *praxis* política adecuados para la imposición de sus intereses mientras mantiene la apariencia de hacerlo bajo los imperativos de la “democracia nacional”?

Un tercer elemento de la crítica de Echeverría al respecto puede ayudar para especular una posible respuesta a dicha interrogante. Se trata de algo que en realidad subyace al interior de los dos elementos antes mencionados (la doble reducción moderna de *lo político* y su sustento *mítico*): la politicidad fundamental de la vida social.

En dos de sus obras más importantes, *El discurso crítico de Marx*, y el artículo sobre *La “forma natural” de la reproducción social*<sup>47</sup>, Echeverría presenta y desarrolla –de la mano de Karl Marx– el modo en que él comprende este importante rasgo de la vida humana. Puesto que este es el punto sobre el que gira nuestra investigación presentaremos por ahora únicamente aquellos elementos que sirven de partida para las intuiciones cuyo desarrollo comprenden el cuerpo del siguiente trabajo.

Como ya se dijo al presentar el primer componente de aquello que en Echeverría podría entenderse como su *crítica a la mistificación de lo político en la modernidad-capitalista*, lo político comprende el carácter específico de la vida humana. La *posibilidad de fundar y alterar la legalidad de la vida social*, sin embargo, no flota en el aire; si la socialidad es algo que puede ser *con-formado* y por tanto la reflexión en torno a la cultura política de una determinada sociedad debe contemplar en su análisis toda otra *institución concretizadora de la socialidad*, ello debe ser así porque el ser humano es capaz de *producir la forma de su socialidad*<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *op. cit.*, pp. 178-181.

<sup>47</sup> Aquí trabajamos sobre la segunda versión, ligeramente modificada, de este importante ensayo incluido en el libro *Valor de uso y utopía* (1998); bajo el nuevo título de “*Valor de uso: ontología y semiótica*”. El artículo original fue publicado en 1984 bajo el título referido “*La ‘forma natural’ de la reproducción social*”, en la revista *Cuadernos políticos*, núm. 41; México D.F. Editorial Era. pp. 33-46. De ahora en adelante al hacer referencia al “artículo sobre la *forma natural*”, nos referiremos al texto en su segunda versión. Con ello nos ahorramos únicamente la molestia de repetir la precisión a cada momento.

<sup>48</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*, p. 289.

Bolívar Echeverría reconoce el acierto de Aristóteles al definir al ser humano como *zoon politikón*, sin embargo, recurre a Marx para adentrarse aún más en este esencial rasgo de nuestra especie. Ya no se trata sólo de afirmar –con Aristóteles– la necesidad en que se encuentra el ser humano de vivir en *polis* o en sociedad, sino que busca –con Marx– cuestionar “*en qué consiste esa necesidad esencial*”<sup>49</sup>.

Como el materialista consecuente que sin dudas es, Echeverría detecta *la politicidad fundamental de la vida social*, o bien, *lo político básico*, en la “*capacidad de sintetizar o totalizar la forma de su vida social*”<sup>50</sup> que se realiza en el proceso de reproducción humano. Se trata de la tematización de un comportamiento ineludible para la vida humana y a través del cual se estructura la forma de las relaciones interindividuales de convivencia que constituyen la vida en sociedad: la producción y consumo de riqueza objetiva como cúmulo de *valores de uso*<sup>51</sup>.

Por sus propias peculiaridades, el proceso de producción y consumo de valores de uso parecería ser el modo básico y fundamental en que el ser humano establece una forma concreta para las relaciones de cooperación y reciprocidad que al determinar el modo en que reproduce su propia vida *animal*, determinan a la vez la forma básica de la sociedad en que se desenvuelve. Por la importancia de este planteamiento veamos lo que nuestro autor dice al respecto:

La “*politicidad*” del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa “*armonía*” entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades, mediante la determinación del *acceso* efectivo de los individuos sociales, como productores y como consumidores, al bien/producido global. (...) Producir y consumir objetos resulta ser, para el sujeto social, un constante reproducir –instaurar, ratificar, o modificar– la forma de las relaciones de producción y consumo.<sup>52</sup>

Así pues, cuando consideramos la necesidad del ser humano de vivir en sociedad, Echeverría no sólo contempla para ello la “*urgencia de vivir*” que inevitablemente congrega a quienes “*no pueden subsistir uno sin otro*”<sup>53</sup>; sino que lleva más allá esta reflexión al dar cuenta –insistimos, de la mano de Marx– del modo real y concreto en que a través de la reproducción material/vital del ser humano se *funda* la determinación de la *legalidad* sobre la *forma* de esa vida social y las relaciones concretas que la componen. Si nuestro autor aún diese cátedra probablemente lo volvería a decir así:

A la reproducción social, considerada en este nivel puramente formal o cualitativo –un nivel secundario pero dominante–, la podemos llamar “*reproducción política*” del sujeto social. “*Política*” porque pensamos que era ella justamente a la que hacía referencia el término “*polis*” en la época de los griegos; es decir, a lo que estaba en juego en el *ágora*, a la identidad de la ciudad, a la figura de la comunidad; a aquello que, por sobre todo lo

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>51</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 153-158.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 172-173.

<sup>53</sup> Aristóteles, *Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 60-61.

demás, el proceso de la reproducción social “produce” y “consume”, es decir, transforma y “disfruta”, “instituye” y “vive”.<sup>54</sup>

Como –esperamos– se podrá ver, la concepción echeverriana de *lo político básico* de la vida humana –o de la *politicidad básica* del ser humano– parte de la comprensión del modo en que el ser humano reproduce su vida en términos materiales, esto es, de los comportamientos de producción y consumo que resultan ineludibles para su supervivencia animal. Es, pues, a partir de ellos por donde se empieza el análisis del modo de presencia del fenómeno político en la modernidad capitalista.

Recapitulando brevemente, la crítica de Echeverría a la *mistificación de lo político en la modernidad capitalista* implica no solo la *doble reducción práctica* de lo político y su sustento *discursivo* mediante la construcción de un *complejo mítico*, sino que supone, además, una clara concepción de la *forma elemental* en que se lleva a cabo la *totalización de la socialidad*. Y es justamente esta concepción la que nos podría permitir especular en torno a los modos efectivos en que se construye y desarrolla una *praxis* política que resulta en un escenario político propenso a la *mixtificación* de los intereses propiamente humanos con los intereses exclusivos del proceso de valorización del valor.

### *III.- Problema e hipótesis*

Así expuestos los componentes de esta *totalidad caótica* a través de los cuales damos cuenta de la *crítica a la mistificación de lo político en la modernidad-capitalista* de Bolívar Echeverría, estamos ahora en condiciones de presentar nuestro problema.

La extensa reflexión que nuestro autor dedica a lo político nos entrega los contornos del modo fundamental en que el ser humano constituye el sentido de su realidad mediante la determinación de las relaciones de cooperación en reciprocidad necesarias para la producción y consumo de los elementos materiales y culturales necesarios para la reproducción de su vida. De aquí, y de la mano de Marx, Echeverría pasa a analizar los efectos que las contradicciones propias del modo de producción capitalista tienen en el sentido efectivo que recubre a nuestra realidad contemporánea. Estos dos momentos son, en primer lugar, la tematización de lo que llamamos *la forma elemental de lo político*; y en segundo lugar, la crítica a su actualización *práctica* y *discursiva* a partir de los imperativos impuestos por el capital. Entre ellos configuran eso que aquí llamamos la *crítica a la mistificación de lo político en la modernidad-capitalista*. Esta crítica comprende a ambos momentos porque sostenemos que las reflexiones en torno a la *doble reducción de lo político* y su sustento en un *complejo mítico* representan en realidad dos corolarios críticos de una concepción básica de lo político.

Ahora bien, el problema que se nos presenta es el siguiente: dentro de la obra de Bolívar Echeverría el paso entre una concepción de la *politicidad básica de la vida social* y su actualización

---

<sup>54</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 60.

*mistificada* dentro de los marcos de la reproducción capitalista no se presenta de manera explícita. En ella encontramos las reflexiones que comprenden los dos extremos de un planteamiento que apunta a la crítica del escenario político moderno que, sin embargo, sólo brinda implícitamente los elementos que permitirían comprender el modo efectivo en que se opera esta mistificación en los hechos. Si a ello agregamos la forma fragmentaria de su obra la cuestión se difumina aún más.

En otras palabras, por un lado la obra del autor brinda importantes pistas en torno al modo en que el ser humano configura *culturalmente* sus distintos modos de reproducción material, y de esta forma le otorga un *sentido* concreto y una *legalidad* determinada a las relaciones sociales que determinan la figura histórica de una sociedad; mientras que del otro encontramos la crítica a la configuración capitalista de este sentido y esa legalidad, esto es a la cultura contemporánea – específicamente *política* para nuestros fines–.

Consideramos que es en este punto intermedio en el que se inserta la observación de Echeverría en la novena tesis de sus *15 Tesis sobre modernidad y capitalismo* ya referidas, cuando nos indica que el problema para una *teoría política basada en el concepto de cosificación* consiste en establecer el modo en que “*lo político mixtificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus intereses civiles en voluntad ciudadana*”<sup>55</sup>.

En nuestras palabras, el problema que se plantea es el de analizar el modo en que una determinada manera de reproducción material de la vida impone sobre la capacidad *política* de la vida humana la forma adecuada para la reproducción de sus condiciones de posibilidad. O bien, el modo en que *lo político* es subsumido por el proceso de producción y consumo capitalista a fin de que su realización efectiva cumpla con los imperativos fundamentales de dicho proceso. Sucintamente: ¿Cómo se *mistifica* lo político?

Es en este “hueco” dentro del planteamiento de Echeverría en torno a la *crítica de la mistificación de lo político en la modernidad-capitalista* en el que quisiéramos plantear la siguiente hipótesis de trabajo. Insistimos, sin embargo, en que nuestra especulación se basa en la idea de que los elementos para sostener dicha hipótesis se encuentran implícitos ya en los propios planteamientos del autor al respecto.

Quisiéramos plantear aquí la idea de que los *valores de uso*, como *célula elemental de la reproducción material del ser humano*, generan o determinan la *praxis* social en sus rasgos fundamentales o generales. Que por tanto la *forma elemental* de lo político está en los comportamientos sociales necesarios para su producción, distribución, circulación y consumo. Empero, que bajo condiciones de *cosificación* capitalista dichos comportamientos se entablan con la forma *fetichizada* del *valor* que se monta sobre los *valores de uso* para posibilitar su socialización indirecta como mercancías-capitalistas. Así, el resultado del *metabolismo práctico y semiótico de valores de uso fetichizados* es una *enajenación* fundamental de lo político cuya actualización en la realidad efectiva resulta en esa serie de fenómenos denunciados por Echeverría, esto es, en la *doble*

---

<sup>55</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *op. cit.*, p. 181.

*reducción* que la actualización capitalista realiza de lo político, y en la construcción de un *complejo mítico* que lo sustente.

En otras palabras, quisiéramos sostener la idea de que los valores de uso mantienen una *politicidad inherente* que bajo las condiciones de enajenación capitalista resulta en la actualización mistificada (hipostasiada e idealizada) de la *politicidad básica de la vida social* cuya “función” –entre otras– es justamente la de construir un escenario político adecuado para la realización de los intereses de la valorización del valor.

Por otro lado esta es una tesis que apunta de igual modo a desarmar la supuesta independencia de la vida económica y la vida política demostrando la unidad *cotidiana* de ambas. Son reflexiones que giran en torno a las ideas de *libertad* y *enajenación*.

#### *IV.- Planteamiento epistemo-metodológico: el rodeo*

Ahora bien, llevar a cabo semejante tarea crítica no puede, sin embargo, ser una actividad azarosa y arbitraria. Si la reflexión ha de rebelarse contra la “*tiranía de los pensamientos*”<sup>56</sup>, ella debe necesariamente partir de “*lo real y lo concreto*”<sup>57</sup>. El acercamiento teórico a la realidad efectiva debe, entonces, aspirar a la *reproducción mental* del movimiento mismo del objeto de estudio<sup>58</sup> sobre el que concentra su atención *conforme a una serie de principios*<sup>59</sup>.

Debemos reconocer así, en primer lugar, que cualquier fenómeno sobre el que pretendamos obtener un conocimiento pertenece ineludiblemente a una realidad mayor que lo comprende. Todo proceso de conocimiento –en especial si pretende ser sistemático y riguroso– se basa entonces “*en una determinada teoría de la realidad y presupone cierta concepción de la realidad misma*”<sup>60</sup>. La importancia de un principio *ontológico* en torno a la realidad no sólo representa una necesidad *formal* por cuanto cualquier método de acercamiento sistemático a un fenómeno determinado lo exige como punto de partida para la investigación y el análisis. Sino que es la concepción misma del mundo y su realidad lo que determinará en mayor o menor grado el horizonte de “*posibilidades cognoscitivas*” que la actividad cogitativa será capaz de “captar” teóricamente cualquier fenómeno y proponer explicaciones para su movimiento. Bolívar Echeverría expresa así la importancia de este punto nodal de la teoría:

Lo más elemental y fundamental, lo determinante “en” el ámbito de una teoría es la manera en que allí se da cuenta de la experiencia irreductible de la presencia de sentido en lo real, de la presencia de lo real como dotado de sentido y no como un caos inefable o como un en-sí absolutamente indefinido; o lo que es lo mismo, la manera en que allí

---

<sup>56</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 11.

<sup>57</sup> K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo XXI, México, 2014, p. 50.

<sup>58</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, Grijalbo, México, 1967, p. 30, 45-46.

<sup>59</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 30.

<sup>60</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 45.

se da cuenta de la propia capacidad de aseverar algo –así sea la simple existencia– del objeto, de la propia capacidad de producir significaciones.<sup>61</sup>

¿A partir de que consideraciones generales sobre la realidad damos cuenta de nuestra propia capacidad de aseverar algo acerca de lo político? Partimos aquí de la *concepción materialista-histórica y dialéctica* de la realidad y del ser humano enarbolada por Karl Marx y Federico Engels.

Todo fenómeno observable dentro de la realidad circundante pertenece a ella, intentar explicar dicho objeto por él mismo constituiría una *reducción* importante de su sentido y le privaría de la relación con el todo dentro de la cual se realiza su movimiento. La “*base real*” de la historia, el punto *real y concreto* a partir del cual es posible observar y experimentar el movimiento *objetivo* de los fenómenos es su relación con la *praxis* humana. En su *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* de 1859, Marx expresará de la siguiente manera las bases fundamentales de su modo de comprender la realidad y sus fenómenos:

Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las *condiciones materiales de la vida* (...) En la *producción social de su existencia*, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la *base real* sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político, e intelectual de la vida *en general*. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su *existencia social* lo que determina su conciencia.<sup>62</sup>

Así pues, la “*premisa real*” de la que parte el punto de vista materialista para el abordaje de la realidad es ante todo la “*existencia de individuos humanos vivientes*”<sup>63</sup>. Semejante observación bien podría parecer evidente o superficial, sin embargo, en ella descuella un realismo profundo: la historia de la humanidad es la historia de los distintos modos en que los seres humanos luchan por mantener su existencia, por establecer, reproducir, o transformar las condiciones que posibilitan su supervivencia. La realidad circundante dentro de la que transcurre dicho proceso vital del ser humano es asimismo resultado de la acción que el ser humano entabla con ella y mediante la cual

---

<sup>61</sup> B. Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, Itaca, México, 2013, p. 21-22.

<sup>62</sup> K. Marx, “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”, en *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo XXI, México, 2014, p. 66-67. (Cursivas de S.B.).

<sup>63</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 19. Más adelante Marx “corregirá” esta sentencia en su único punto débil, el individuo, demostrando que éste es ya un producto de la historia, y que el punto de partida es más bien la “*producción de individuos socialmente determinada*”. Cf. K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, *op. cit.*, p. 33.

produce su sentido. La naturaleza misma –con su legalidad universal– solo adquiere *significado objetivo* a través de su vinculación con la organización social de la *praxis* como *momento* suyo<sup>64</sup>.

Marx continúa este análisis demostrando que el primer estado de hecho histórico comprobable “es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza”. La producción de medios de vida es aquí más que la simple reproducción de la existencia física, es en definitiva “un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida”<sup>65</sup>: una forma para la realidad humana.

En otras palabras, el “productor de un mundo objetivo es el proceso vital socio-histórico de los hombres”<sup>66</sup>. Así pues, para el materialismo histórico la comprensión de la realidad parte de la “actividad y relaciones reales”<sup>67</sup> de los seres humanos como “sujetos reales de la historia”<sup>68</sup>. Es justamente el hecho de que “la contemplación del mundo se basa en los resultados de la praxis humana”<sup>69</sup> el principio para el conocimiento de cualquier fenómeno particular dentro de ella. Para Marx y Engels, sostener la hipótesis contraria solo es posible si se presupone “la existencia, fuera del espíritu de los individuos reales, condicionados materialmente, de otro espíritu aparte”<sup>70</sup>.

Como *totalidad concreta* la realidad es captada entonces como una unidad dialéctica estructurada a partir de la *praxis social e histórica* en la que el ser humano crea la forma de las relaciones sociales, instituciones y representaciones que a su vez lo crean a él mismo como ser histórico y social mediante la determinación que el propio proceso de reproducción material y social le imponen a su vida<sup>71</sup>. Karel Kosik desarrolla estos postulados diciendo lo siguiente:

La dialéctica de la totalidad concreta (...) es una teoría de la realidad y de su conocimiento como realidad. (...) Si la realidad es entendida como concreción, como un todo que posee su propia estructura (y, por tanto, no es algo caótico), que se desarrolla (y, por ende, no es algo inmutable y dado de una vez para siempre), que se va creando (y, en consecuencia, no es un todo perfectamente acabado y variable solo en sus partes singulares o en su disposición), de tal concepción de la realidad se desprenden ciertas conclusiones metodológicas que se convierten en directriz heurística y principio epistemológico en el estudio, descripción, comprensión, ilustración y valoración de ciertos sectores tematizados de la realidad (...).<sup>72</sup>

Por su importancia específica para el problema particular que aquí abordaremos, a saber, lo político, la cuestión en torno a la *producción de la realidad mediante la praxis* será desarrollada más

---

<sup>64</sup> A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, España, 1976, pp. 26, 46.

<sup>65</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 19.

<sup>66</sup> A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., p. 23.

<sup>67</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 677.

<sup>68</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 74.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>70</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 677.

<sup>71</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., pp. 55, 74.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 56.

a profundidad en la siguiente sección. Basta por ahora hacer notar los siguientes rasgos generales del modo en que la concebimos para aclarar el punto de partida de la exposición.

En primer lugar habría que reconocer el carácter *materialista* de la realidad, la legalidad última, universal, e ineludible de las determinaciones físicas que impone la naturaleza misma a la relación que el ser humano entabla con ella como totalidad. Empero, en segundo lugar, hacer notar que esta legalidad ineludible de la naturaleza solo se experimenta como tal a través de la *actividad humana*, esto es, mediante la *praxis*. Hombre y naturaleza pertenecen a una misma unidad: dentro de la naturaleza el *proceso vital* del ser humano, la serie de *actividades* necesarias para su supervivencia siguen “*siendo un contexto natural*”<sup>73</sup>.

Creemos que es a ello a lo que se refiere Marx en sus famosas tesis “*ad Feuerbach*”, cuando, por ejemplo, en la primera de ellas nos encomia a captar la realidad, la materialidad, como “*actividad humana material*”, y en la quinta de ellas define a la “*materialidad como actividad práctica, material-humana*”<sup>74</sup>.

Todo ello apunta a una concepción de la realidad en la cual sujeto y objeto no se preexisten uno al otro en su significado, sino que ambos cobran sentido en la relación que establecen entre ellos mediante la actividad práctica que al manipular las cualidades del objeto lo experimenta simultáneamente como sujeto. En otras palabras, la realidad no existe independiente del sujeto, pero tampoco éste es capaz de abstraerse de las determinaciones que el objeto le impone.

Lo central en la definición de la objetividad de la realidad es la *praxis*. Como base real (material) de toda significación representada por el sujeto, el *proceso vital* del ser humano constituye el núcleo de objetividad en la realidad. Reconociendo el “*carácter irreductible de la esencia del objeto a la actividad unilateral del sujeto*”<sup>75</sup>, la concepción del mundo enarbolada por Marx y Engels se define como eminentemente *materialista*, pero al afirmar la necesidad de considerar al objeto *subjetivamente*, o bien, a partir de su relación con el sujeto y su proceso vital, su materialismo da cuenta de la presencia de sentido en lo real a través de la *relación dialéctica* entre sujeto y objeto<sup>76</sup>; entiende la objetividad como un proceso de constitución tanto de uno como de otro que surge de la necesaria relación entre hombre y naturaleza. Sin priorizar ninguno de los dos términos, sino que contemplando la totalidad del proceso de constitución como una unidad dialéctica, de actualización simultánea, entre sujeto y objeto, materia y espíritu, la *praxis* constituye el *proceso totalizador* tanto del sujeto *social* como del objeto *práctico*.

Como elemento central del sentido en la realidad, “*aquel nivel básico del comportamiento y la estructura sociales compuesto por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres*”

---

<sup>73</sup> A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., p. 12.

<sup>74</sup> K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, 1845, en B. Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, op. cit., pp. 111, 115.

<sup>75</sup> B. Echeverría, *El materialismo de Marx*, op. cit., p. 24.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

en tanto que agentes de la producción de la riqueza social cualitativa<sup>77</sup> es la posición a partir de la cual el materialismo histórico comprende la objetividad del mundo: la *praxis*.

Si entendemos *lo político* en su forma más abstracta como la sintetización o totalización de una forma para la vida social<sup>78</sup>, los supuestos anteriores nos remiten al análisis del proceso fundamental mediante el cual esta forma es totalizada en la existencia humana, esto es, al proceso de producción y consumo de valores de uso. Encontramos, así, nuestro punto de partida: el análisis del comportamiento básico y el modo efectivo en que el ser humano determina la *forma* de su realidad mediante la transformación efectiva de la naturaleza y de las relaciones sociales necesarias para ello: la prioridad de la actividad humana en la comprensión y captación del mundo y su realidad como “proceso práctico”<sup>79</sup> nos llevan a considerar en primer lugar la *praxis* reproductiva social-material del ser humano.

Ahora bien, los fenómenos con los que nos enfrentamos día a día son siempre *objetivación* de la actividad humana, *realización* de su subjetividad. La aprehensión teórica, el proceso de conocimiento del fenómeno, desde el punto de vista materialista-histórico y dialectico solo es posible entonces por cuanto el hombre crea la realidad socio-histórica mediante la objetivación de su propia subjetividad a través de la *praxis*<sup>80</sup>. Es en virtud de esta relación fundante entre la actividad humana y el mundo material-social de los objetos a partir de la cual nos es dado obtener o construir un conocimiento legítimo sobre ellos y nosotros. Es esta relación de co-pertenencia dialéctica entre *praxis* y mundo objetivo la que funda la posibilidad misma del conocimiento de los fenómenos en el mundo.

La objetivación, sin embargo, por ser *realización* de la subjetividad, no entrega por sí misma, en sus productos u objetos, la totalidad de su sentido. Para acceder a ella es necesario captar ese momento que se encuentra ahí como ya *realizado*, esto es, la *subjetividad*. Ella, como “interioridad” del momento productivo se “exterioriza” en la creación y se mantiene en ella superada dialécticamente, solo visible o aprehensible mediante un proceso que revierta (en el pensamiento) el acto; que “interiorice” lo “exteriorizado” como *objetividad* del fenómeno que ahora contempla lo que en él hay de sujeto y objeto<sup>81</sup>. Comprender la cosa es así “conocer su estructura” subjetiva y objetiva en unidad indisoluble<sup>82</sup>.

El proceso de conocimiento es él mismo un momento de la *praxis*, en ésta como en aquel, la realidad es ante todo asimilada –práctica y espiritualmente– como un “*todo indivisible de entidad y significados*” al interior de la cual las cosas, objetos, o fenómenos no se presentan al ser humano “*directamente como son*”. Desprovisto de la facultad de penetrar directa e inmediatamente en la

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>78</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*, pp. 285-308.

<sup>79</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, *op. cit.*, p. 207.

<sup>80</sup> A. Sánchez Vázquez, “Prólogo”, en K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, Grijalbo, México, 1967, p. 11.

<sup>81</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, *op. cit.*, t. 1, p. 39.

<sup>82</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, *op. cit.*, p. 30.

esencia de las cosas, para el ser humano es preciso dar un “rodeo” a fin de acceder a ella<sup>83</sup>, de intuir la “ley que preside a la sucesión de sus apariciones”<sup>84</sup>.

El movimiento reflexivo cuya función consiste en develar la relación entre el “todo” –en cuyo horizonte el ser humano percibe al objeto singular–, y el significado de éste, es a lo que aquí quisiéramos referirnos con el término “método”. Se trata del movimiento que el pensamiento ha de realizar a fin de ser capaz de reproducir espiritualmente los nexos entre un objeto singular y la totalidad a la que pertenece y en virtud de la cual se comprende el movimiento recíproco entre ambas develando así la serie de “múltiples determinaciones y relaciones” que “conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento”<sup>85</sup>.

Aquello que nos gusta llamar *método* poco tiene que ver, sin embargo, con la tranquilizante certeza cognoscitiva que la modernidad impuso sobre este término, y más con una serie de planteamientos *epistemológicos* fundamentales a partir de los cuales el pensamiento emprende la tarea de intentar reproducir el movimiento de su objeto y la totalidad a la que pertenece a fin de hacerlos susceptibles de una interpretación que, al problematizar tanto al objeto como al pensamiento que lo aprehende, logre situarlos dentro de esa unidad superior que los comprende y explica a través de sus lazos internos. Para Jean-Paul Sartre esto significa que el marxismo:

(...) a cada hecho, además de su significado particular le da una función reveladora; ya que el principio que dirige la investigación es buscar el conjunto sintético, cada hecho, una vez establecido, se interroga y se descifra como parte de un todo; y es *sobre él*, por medio del estudio de sus faltas o de sus “sobre-significados” como se determina, a título de hipótesis, la totalidad, en el seno de la cual encontrará su verdad.<sup>86</sup>

O lo que equivale a decir que el pensamiento ha de partir de la *praxis* a fin de volver “sobre ella misma para iluminarla”<sup>87</sup>. En aquella gran obra de Bolívar Echeverría sobre *El discurso crítico de Marx*, nuestro autor emprende el análisis del modo en que Karl Marx logra construir una “imagen conceptual” de la realidad que busque comprender, y no justificar, “los fenómenos de la historia cotidiana que tienen que ver con ella”<sup>88</sup>. En esta suerte de *exégesis* del método marxista que Echeverría realiza sobre *El capital*, nuestro autor detecta dos estructuras argumentales que compondrían los principios constitutivos de este potente “instrumento intelectual” que Marx legará al pensamiento revolucionario.

Se trata, en primer lugar, de las distintas etapas particulares a través de las cuales transcurre el análisis crítico que Marx realiza dentro de la argumentación y demostración de las tesis que componen el núcleo discursivo de *El capital*. Y, en segundo lugar, de la forma global que este movimiento adquiere.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 42, 39.

<sup>84</sup> J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 12.

<sup>85</sup> K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, *op. cit.*, pp. 50-51.

<sup>86</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, *op. cit.*, t. 1, pp. 32-33.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>88</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*, p. 75.

Para Echeverría la argumentación de Marx en *El capital* cumple tres etapas diferenciadas, a saber, el examen de la apariencia, la exploración de la esencia, y la desmitificación de su realidad. El círculo representado por el movimiento de estos tres momentos “*es expresivo por sí mismo*” y transmite el sentido general del discurso de Marx: para el discurso comunista –*crítico*– tratar la realidad solo es posible mediante la destrucción del discurso que la mistifica<sup>89</sup>. Echeverría lo explica de la siguiente manera:

Discurso científico sobre la riqueza social moderna: del examen de su apariencia a la exploración de su esencia, de ésta a la desmitificación de su realidad. El discurso de Marx en *El capital* define su *cientificidad* específica como criticidad no sólo en virtud de su *contenido* –la demostración del carácter contradictorio del modo de reproducción social capitalista–, sino también, especialmente, en virtud de su *expresión*. (...) La estructura circular de la argumentación expresa la peculiar criticidad del discurso de *El capital*. La realidad de la riqueza social capitalista solo puede ser tratada por el discurso comunista de manera indirecta, a través del discurso que la mistifica. Para la realidad moderna solo existe la posibilidad de un discurso positivo, el que se constituye junto con ella y que al explicarla necesariamente la mistifica.<sup>90</sup>

Este movimiento, particular (con respecto a su objeto) y general (con respecto a la totalidad histórica de la que forma parte) del pensamiento es lo que constituye para nosotros el “*método*”; sin que ello implique –como ya dijimos– atribuirle al término esa magnánima pretensión de universalidad que la modernidad imprimió sobre él. La insistencia no es vana: si de lo que se trata es de desarrollar un conocimiento acerca de una realidad determinada, de un objeto de estudio concreto, resulta evidente que el movimiento reflexivo debe comprender y contemplar –en cada caso concreto– las particularidades específicas que la totalidad histórica dentro de la que se desarrolla le imponen tanto al objeto de que se trate, como al pensamiento que pretende abordarlo<sup>91</sup>.

En el análisis de las diferentes relaciones que mantienen entre sí el pensamiento, su objeto y la totalidad a la que pertenecen ambos, la reflexión no cuenta con microscopio ni reactivos químicos. Aquí –como dice Marx– “*la facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y los otros*”<sup>92</sup>. Este es, en realidad, el fundamento de todo conocimiento: “*la escisión del todo*”, que permite la oscilación entre los hechos y el contexto<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> *Ibid.* pp. 75-89. Se trata, a su vez, de la idea central en torno a la *identidad formal* entre el punto de partida del análisis y el de llegada. Cf. K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>90</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>91</sup> Creemos que a esto es a lo que Marx se refiere cuando –en evidente polémica con Hegel– nos dice que: “*(...) también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa.*”: K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>92</sup> K. Marx, “Prólogo a la primera edición de ‘El capital’”, en *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo XXI, México, 2014, p. 70.

<sup>93</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, *op. cit.*, p. 70.

Para Karl Marx la reproducción espiritual de lo concreto analizado parte siempre de una “representación caótica del conjunto” en la que los elementos de eso *real y concreto* de donde se parte mantienen aún entre sí relaciones no definidas en su singularidad y por lo tanto conservan el misterio de la totalidad a la pertenecen y dentro de la que es posible develar su sentido objetivo<sup>94</sup>. A fin de buscar poner orden dentro de esta *totalidad caótica* accesible mediante la *intuición sensible*, el pensamiento debe procurar ver en ella los resultados de la *actividad práctica, material-humana*<sup>95</sup>. El objetivo es entonces la reproducción del *movimiento* propio del objeto singular sobre el que se concentra la reflexión, lograr semejante objetivo es posible mediante el movimiento de lo abstracto a lo concreto como método<sup>96</sup> que permita pensar los objetos estudiados no “solamente bajo una forma particular” sino como *abstracciones generales* surgidas del *desarrollo concreto* en el que un “elemento aparece como lo común a muchos”<sup>97</sup> y revela así las relaciones entre el todo y la parte.

Echeverría da sentido a los planteamientos hechos por Marx al respecto mediante el análisis de los pasos en que está dividido el proceso argumentativo en las dos primeras secciones de *El capital*. Sin adentrarnos demasiado en lo dicho por Bolívar al respecto, es necesario, sin embargo, mencionar que para él el paso de la primer sección a la segunda representan el paso del *examen de la apariencia* hacia la *exploración de su esencia*. Estas secciones se dividirían entonces en tres pasos argumentativos cada una: en primer lugar se analiza la *unidad elemental* de la riqueza mercantil<sup>98</sup> y las condiciones de posibilidad para su peculiar forma de existencia; en seguida procede a analizar el *acto* de intercambio y sus condiciones reales de existencia; el tercer momento de esta primer sección culmina con el análisis del *movimiento total* de circulación de las mercancías en el que existe propiamente la riqueza mercantil. La segunda sección empieza con el análisis del funcionamiento *específicamente capitalista* de la circulación de mercancías; continua con el establecimiento del *carácter contradictorio* del modo en que surge el plusvalor en ella, y termina con el planteamiento acerca de la necesidad del *ocultamiento* de esa contradicción por la *apariencia* que adquieren esas relaciones mercantil-capitalistas de relaciones mercantiles *simples*<sup>99</sup>.

Se notará inmediatamente la necesidad de “adaptar” este modo de proceder original de Marx a las particularidades específicas de nuestro objeto de estudio. En efecto, si bien nuestro objeto de estudio y el de Marx pertenecen ambos a la *totalidad concreta* que es la realidad, y el método dialectico marxista busca la comprensión de la “*unidad de lo real*”, ello lo logra únicamente a costa de una comprensión “*también más profunda del carácter específico de sus distintos sectores y fenómenos particulares*”<sup>100</sup>. Así pues, nuestro trabajo pretende concentrarse, como ya se dijo, en

---

<sup>94</sup> K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, op. cit., p. 50.

<sup>95</sup> K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, 1845, en B. Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, op. cit., p. 115.

<sup>96</sup> R. Dunayevskaya, *Filosofía y revolución, de Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, Siglo XXI, México, 2015, pp. 26, 49.

<sup>97</sup> K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, op. cit., p. 54.

<sup>98</sup> Las enunciamos tomando aún en cuenta el objeto que Marx encara para su propia reflexión: la riqueza mercantil. En seguida especificaremos cómo *adaptaremos* cada una de ellas al interés propio de nuestra investigación.

<sup>99</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., pp. 97-98.

<sup>100</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 57.

las posibilidades de detectar en la obra de Bolívar Echeverría la propuesta de una tematización de la *figura elemental de lo político*. Partimos de su *crítica a la mistificación de lo político en la modernidad-capitalista* como totalidad caótica y esperamos poner “orden” en ella a fin de develar los nexos que existen entre sus elementos y esa tematización de la *célula* fundamental de actualización de lo político.

Así pues, dividimos la exposición de los resultados de nuestra investigación en dos partes fundamentales. En ambas pretendemos seguir los lineamientos que Echeverría detecta en el modo en que Marx analiza la *figura elemental de la riqueza mercantil* y su *mistificación capitalista* arriba mencionados, así como el movimiento progresivo-regresivo de lo abstracto a lo concreto.

Empezamos entonces con el análisis más abstracto en torno a la *forma elemental de lo político*, como momento que busca la *exploración de la esencia* del fenómeno político en general. El objetivo reflexivo de esta primer sección es la construcción de una *categoría explicativa* que nos permita aprehender teóricamente (y en un alto nivel de abstracción con respecto a su existencia efectiva/histórica) la *figura elemental de lo político*. A fin de ser capaces de presentar en la siguiente sección un intento de *desmitificación de su realidad* como momento más concreto del análisis mediante la edificación –sobre la primer categoría– de una segunda *categoría explicativa* que pretendemos nos ayude a comprender la *mistificación capitalista de lo político*.

Así pues, las dos primeras partes del trabajo contemplan la construcción de una *categoría explicativa* cada una. Se trata de intentar reproducir una *totalidad concreta* a partir del establecimiento de las relaciones que dentro de ella mantienen las partes que la constituyen. Estas dos *categorías explicativas* representan los objetivos argumentales de cada una de esas dos partes, sin embargo, ellas mantienen distintos niveles de abstracción. En el primer caso se trata de una *totalidad concreta* que, sin embargo, es aún *abstracta* respecto a la realidad histórica en la que se actualiza.

Expliquemos: la categoría explicativa que se busca construir en la primer parte del trabajo es una categoría *general*: se trata de la *politicidad fundamental de los valores de uso*, es decir, del carácter político elemental de la vida humana; por tanto, una realidad compuesta de múltiples partes cuya interacción nos entregan la manera más general y abstracta de actualización de *lo político* en la vida humana. Se trata entonces de una *totalidad* de determinaciones abstractas cuya unidad representa aún un momento abstracto respecto a su actualización histórica efectiva<sup>101</sup>: la *politicidad fundamental de la vida humana*: la sintetización de una *forma para la socialidad* mediante la reproducción material a través de valores de uso (la *exploración de su esencia* culmina con esta “definición” o esta *categoría explicativa*).

Para llegar a ella iniciamos con la discusión ya referida inicialmente, aquella que sopesa las observaciones de Marx en torno a las premisas fundamentales de la historia humana y los supuestos básicos de la concepción materialista-dialéctica de la historia. Pretendemos que esta discusión nos lleve a plantear el conflicto entre la doble consistencia “animal” y “social” –o política– de la

---

<sup>101</sup> Cf. N. Kohan, *Seminario El Capital*, Nuestra América, Lanús Oeste, 2016, pp. 101-102.

reproducción humana puesto que consideramos que es a partir de este planteamiento fundamental (*transnaturalización*) sobre el que se erige la concepción echeverriana de *lo político*: es la actualización social de esa legalidad “animal” o *física* la que justamente funda la necesidad de una *forma* para la vida social<sup>102</sup>.

Este primer momento entrega entonces las *condiciones fundamentales de existencia* de *lo político* y abre el camino para el *análisis de su esencia* mediante la exploración del *acto* elemental a través del cual se manifiesta. Se trata aquí del análisis del modo real y efectivo en que el ser humano totaliza la *forma* de su socialidad: empezaremos por el análisis de las condiciones de posibilidad para ello, es decir, de la “*eterna condición natural de la vida humana*” independiente de toda forma de sociedad en que se actualice<sup>103</sup>. Se trata, en efecto, del *proceso de trabajo* descrito por Marx en su teoría de la producción en general. De la mano de Echeverría analizaremos el proceso de producción y consumo que constituye la “*forma natural*” de metabolismo entre el hombre y la naturaleza.

Se trata en este momento de analizar solo el *acto*, su forma y modos *generales* de realización a fin de que sobre ellos seamos capaces, en el tercer momento de esta primer parte, analizar el *movimiento total* en que existe, es decir, ya no sólo como *proceso de trabajo*, sino ahora como *proceso de reproducción social*. Abordaremos los complejos planteamientos, tanto de Marx como de Echeverría al respecto, a fin de encontrar en ese movimiento la sintetización efectiva de la forma social, y por tanto, la forma elemental de *lo político*. Se trata entonces de revisar los planteamientos de Bolívar en torno al *paradigma de la comunicación* dentro del cual se desarrollan los fundamentos teóricos de su concepción sobre la politicidad fundamental de la vida humana. Marx nos dará las claves para demostrar que la determinación de la *forma social* se realiza en última instancia en la tensión que surge entre el funcionamiento de las *fuerzas productivas* y las *condiciones de producción*<sup>104</sup>, mientras que será Sartre quién nos ayude a reforzar los planteamientos de Echeverría al respecto de la relación entre la libertad, la semiosis y *lo político*; por su parte Karel Kosik resultará fundamental para analizar el proceso de objetivación y des-objetivación de sentido que se realiza en el proceso de producción y consumo de valores de uso y demostrar –junto a Marx y Echeverría– que es esa relación reproductiva básica en la que se juega la totalización histórica del modo de vida de cualquier comunidad humana mediante su *autorrealización* y, por tanto, la *politicidad fundamental de la vida humana*.

Así pues, la primer parte y sus momentos buscan avanzar de lo simple a lo complejo coronando el esfuerzo reflexivo con la construcción de esa *categoría explicativa* ya referida que nos permite detectar el modo y lugar fundamental en el que se ejerce la autarquía del sujeto social<sup>105</sup>: *la politicidad inherente de los valores de uso*. Presentaremos, a modo de recapitulación, las determinaciones abstractas que constituyen esta categoría y analizaremos sus modos de actualización a modo de “*cierre*” de esta sección.

---

<sup>102</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit.

<sup>103</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, vol. 1, p. 223.

<sup>104</sup> Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*. op. cit. p. 297

<sup>105</sup> Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. op. cit. pp. 144-149

La segunda parte del análisis busca trabajar a partir de lo construido a través de la exploración del modo en que se actualiza esa “forma elemental” de *lo político* en la modernidad-capitalista y el análisis de las consecuencias que ello tiene. Empezaremos esta sección con la exploración del modo *específicamente capitalista de su actualización*, es decir, por las condiciones que el modo de producción capitalista le impone al proceso descrito en la primer parte. Se tratará entonces de analizar la socialización mercantil-capitalista, el proceso de *valorización del valor*, la subsunción formal y real del *proceso de trabajo* al capital, y de ahí la *subcodificación capitalista* del proceso reproductivo social según Echeverría.

Buscaremos pues, establecer las condiciones bajo las cuales existe, o se realiza efectivamente el proceso de reproducción social referido a valores de uso dentro de la totalidad histórica que es la modernidad-capitalista. Continuaremos ese análisis estableciendo el *carácter contradictorio de esta actualización* a fin de detectar la necesidad que existe de “crear” una apariencia *mistificadora* que supere, o haga vivible esa situación. Se trata aquí de trabajar sobre aquello que Echeverría llama el *teorema fundamental de Marx*, la contradicción entre la lógica reproductiva referida al valor de uso y su actualización como proceso de *valorización del valor*<sup>106</sup>. Trabajaremos aquí sobre la base teórica que Echeverría brinda en su *paradigma de la comunicación* analizando la *semiosis fetichizada*<sup>107</sup> y la presencia de un *sujeto automático* como lo llama Marx; buscaremos reforzar estos análisis con los planteamientos de Karel Kosik en torno al mundo de la *pseudoconcreción*.

Buscando construir una mediación entre estos planteamientos en torno al carácter contradictorio de su actualización capitalista y la *necesidad del ocultamiento por la apariencia*, analizaremos el modo en que la autarquía del sujeto social es *cosificada* en esta situación contradictoria y cómo esa situación invivible es superada mediante el *fetichismo de la mercancía* que crea una realidad *mistificada*. En este punto es evidente el recurso a los planteamientos de Marx, empero, intentaremos llevar las reflexiones de este autor hacia la construcción de la segunda *categoría explicativa* referida: la *mistificación de lo político en la modernidad-capitalista*.

Bolívar Echeverría nos brindará más de un elemento para establecer las relaciones que configuran esta categoría: la doble restricción moderno-capitalista de *lo político*, la idea *mistificada* de transformación social (revolución) en la modernidad-capitalista, la discusión sobre el estado y la nación en la socialización mercantil-capitalista, la enajenación de *lo político*, entre muchos otros planteamientos del autor que nos daremos a la tarea de presentar en este momento del análisis. Kosik jugará un rol importante en este momento de nuestra exposición al brindarnos las categorías teóricas pertinentes para presentar el modo en que una realidad *parcial* es hipostasiada como una realidad *independiente y autónoma* mediante la *praxis fetichizada* que se realiza dentro del *mundo de la pseudoconcreción*.

Esta segunda categoría explicativa comprende aquella presentada en el primer momento del análisis puesto que se trata de su *negación* justamente mediante la autonomización hipostasiada

---

<sup>106</sup> Echeverría, B. (1998). *El “valor de uso”: ontología y semiótica*, en: “Valor de uso y utopía”. México: Siglo XXI. pp. 153-197.

<sup>107</sup> Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx. op. cit.* pp. 278-280

de lo que apenas es *una* forma posible de actualización suya que, sin embargo, se presenta como único modo de afirmación posible de la autarquía social. Por ello, esta segunda categoría mantiene un grado de abstracción menor que la anterior ya que se trata del análisis de aquella *actualizada* en los marcos de una situación histórica concreta.

Al igual que con la primer categoría, buscaremos analizar el movimiento real que esta segunda categoría pretende describir. Se trata del análisis de la actualización tanto *práctica* como *discursiva* de *lo político mistificado*. Este momento de nuestro análisis pretende ser el punto más concreto del trabajo global, se trata aquí de analizar dos modos en que se manifiestan las “consecuencias” concretas de los problemas analizados anteriormente.

Empezaremos por discutir la actualización *práctica* de *lo político mistificado* en la realidad histórica contemporánea. Trataremos aquí dos cuestiones distinguibles pero relacionadas, se trata del modo efectivo de ejercer la totalización de la *forma social* en nuestras sociedades. En primer lugar hablaremos de eso que cabe definir como *la política* y su institucionalización: el aparato estatal y el modo en que *lo político* es cercenado de la cotidianidad mediante la restricción efectiva de la autarquía social a la actividad “profesional” de la sociedad política y la alta institucionalidad estatal. En segundo lugar discutiremos la persistencia de la totalización de la *forma social* en la cotidianidad pero actualizada bajo su forma capitalista, es decir, del modo en que el proceso de reproducción social mantiene su injerencia propiamente política pero bajo el yugo del *sujeto sustitutivo* del capital: la economía capitalista como ejercicio efectivo de una autarquía secuestrada y monopolizada por la *valorización del valor*; discutiremos en este punto la necesidad de replantear el modo ordinario de pensar las relaciones de dominación y subordinación política a la luz de la teoría de clases de Marx y su expresión material en las relaciones de producción. Todo esto en base a la persistencia de la *politicidad inherente a los valores de uso* a pesar de su actualización como *valores*; es decir, a partir de la imposibilidad real de su completa eliminación dentro de la lógica mercantil-capitalista.

Esperamos que así, con el análisis de estas realidades, logremos remover un poco de esa densa capa de polvo que esconde la realidad política de la vida humana y cerremos ese círculo que inició con la denuncia de aquello que al final demostró su carácter parcial e insatisfactorio frente a las posibilidades efectivas de nuestro tiempo.

## PRIMERA PARTE

### Forma elemental de lo político

En 1980, en el marco del seminario sobre “*Critica de la economía y critica de la cultura*” organizado por el Instituto de Investigaciones de la Cultura de Quito, Bolívar Echeverría sostiene una conversación con Luis Corral y José Ron en torno a la definición marxista de *lo político*; en dicho cuestionario nuestro autor afirma que la politicidad fundamental del ser humano se juega en la capacidad que este tiene de sintetizar la forma de su vida social mediante la realización de fines propios, definidos en referencia a su proyecto de autorrealización, sobre el proceso natural de reproducción al que se encuentra ineludiblemente atado<sup>1</sup>.

Acerquémonos a este modo de comprender lo político de nuestro autor mediante el intento de detectar en sus planteamientos teóricos la posibilidad de una tematización en torno a la *forma elemental de lo político*. Entendida como el conjunto de comportamientos fundamentales para la reproducción de la vida humana, la *forma elemental* que buscamos aquí presentar pretende tematizar de un modo abstracto la figura que adquiere la vida en sociedad cuando ella busca totalizar una *forma* para las relaciones en reciprocidad que la constituyen en el nivel más básico de su existencia, el nivel en el que se re-crea y modifica la legalidad natural a la que pertenece su condición animal a fin de afirmarse como existencia propiamente humana.

Buscaremos para ello, en primer lugar analizar las condiciones de posibilidad necesarias para la existencia de dicho comportamiento propiamente *político* en la vida del ser humano a fin de avanzar de ahí hacia el análisis del acto elemental mediante el cual podemos observar y comprobar su presencia en la realidad humana, terminaremos intentando reproducir el movimiento total en el que esta característica de su existencia hace de la reproducción de la misma un proceso al cual la politicidad le es inherente, y remataremos el esfuerzo reflexivo proponiendo una discusión en torno al concepto *valor de uso* y las posibilidades que su uso nos da para detectar esa politicidad fundamental de la vida humana en los términos utilizados por Echeverría para definirla.

#### *1.- Condiciones de posibilidad para la existencia de la forma elemental*

La primer valla es siempre la más difícil de franquear; ayudémonos en la tarea de presentar las condiciones necesarias para la existencia de lo político empezando por lo real y lo concreto: el ser humano es un animal, y como tal, el ser humano es natural.

Establecida la necesidad de la existencia de seres humanos *vivos* como condición indispensable para cualquier intento de reflexión en torno a la historia de éstos, y de especial importancia para el abordaje de lo político como fenómeno eminentemente social, y por lo tanto, humano; resulta entonces necesario empezar por analizar las determinaciones esenciales de la vida humana

---

<sup>1</sup> La conversación en cuestión se encuentra transcrita en el libro *El discurso crítico de Marx*, FCE, Itaca, México, 2017, pp. 285-306.

“consideradas como determinaciones de un modo específico del proceso de reproducción de la vida natural”<sup>2</sup>.

El ser humano y la naturaleza mantienen entre sí las relaciones propias que existen en el enfrentamiento de una totalidad parcial por un lado, y la totalidad global<sup>3</sup> a la que pertenece por otro, y frente a la cual le es imposible sustraerse de su legalidad<sup>4</sup>.

La máxima exigencia que la legalidad natural impone sobre la vida del ser humano que pertenece y depende de ella es la de proceder, en la producción y reproducción de su vida, “como la naturaleza misma”<sup>5</sup> procede, esto es, mediante el *intercambio orgánico* que la totalidad parcial autónoma mantiene con la totalidad global mediado por la *transformación* de los materiales que ella ofrece como susceptibles para su asimilación efectiva.

Este proceso *metabólico* entre el ser humano y la naturaleza constituye para la nosotros la *premisa real* de nuestro análisis, el punto de partida empíricamente comprobable y del cual solo es posible abstraerse en la imaginación –como dice Marx–, a partir del cual quisiéramos plantear la idea de una *figura elemental de lo político*. Puesto que este es el punto en torno al cual gira una clara comprensión de las condiciones de posibilidad para lo político, procuremos observar más de cerca este proceso.

Habrá que reconocer de inmediato la unidad dialécticamente contradictoria en la que se encuentran naturaleza y ser humano. Sin ser idénticos, ser humano y naturaleza son de todas formas, lo mismo. Si el primero no mantiene con la segunda un proceso constantemente renovado de intercambio orgánico, este muere puesto que es parte de ella y no puede no acatar su legalidad; pero en la medida en que ella no es él, esta se presenta como el *cuerpo inorgánico* del ser humano<sup>6</sup>. La naturaleza no es en modo alguno solo lo *exterior* al ser humano; semejante posición abriría la puerta a todo tipo de metafísicas. Si es posible un intercambio orgánico es justamente porque el ser humano pertenece *inmediatamente* a la naturaleza misma<sup>7</sup>. En palabras de Alfred Schmidt:

---

<sup>2</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, FCE, Itaca, México, 2010, p. 46.

<sup>3</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, p. 161.

<sup>4</sup> A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, España, 1976, p. 46. Aclaremos que *sustraerse* no es equivale a *trascender*, y que por lo tanto la legalidad natural, si bien imposible de ignorar, es siempre experimentada “*vinculada en cada caso, por su ámbito y disposición, con los fines de los hombres socialmente organizados, que parten de una estructura histórica determinada*”: esto es, la *praxis histórica*. Así, por ejemplo, la imposibilidad *natural* del ser humano de volar, experimentada en la historia humana previa al desarrollo de la aviación, como una imposibilidad real de *sustraerse* de esa determinación natural, es experimentada como una *trascendencia* de esta legalidad gracias a la técnica desarrollada por la industria aéreo-espacial, sin que ello signifique el ser humano haya encontrado el modo despegarse de la imposibilidad de volar, sino simplemente el modo de hacer operar la legalidad natural con ese fin.

<sup>5</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, vol. 1, p. 53.

<sup>6</sup> C. Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en *Escritos de juventud*, colección dirigida por Wenceslao Roses, FCE, México, 1982, pp. 555-668, aquí, pp. 599-600, “*Decir que el hombre vive de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe mantenerse en proceso constante, para no morir*”.

<sup>7</sup> A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, *op. cit.*, p. 88.

Tanto es cierto que toda naturaleza está mediada socialmente, como también lo es, inversamente, que la sociedad esta mediada naturalmente como parte constitutiva de la realidad total. Este último aspecto de la vinculación caracteriza la especulación latente en Marx sobre la naturaleza. (...) *Desdoblada en hombre y material a trabajar, la naturaleza esta siempre en sí misma pese a este desdoblamiento*. En el hombre la naturaleza llega a la autoconciencia y en virtud de la actividad teórico-práctica de éste se reúne consigo misma. Si bien la actividad humana, aplicada a una cosa que es extraña y exterior a ella, parece ser también en principio frente a ésta algo extraño y exterior, se manifiesta sin embargo como “*condicionamiento natural de la existencia humana*”, que es a su vez una parte de la naturaleza, y también como automovimiento de ésta<sup>8</sup>.

Resulta de ello el carácter *indisoluble* que mantienen sujeto y objeto en la realidad, así como el orden *natural* al que ambos pertenecen. Para el autor citado, esta indisolubilidad entre sujeto y objeto, así como entre naturaleza y ser humano, constituyen el núcleo del materialismo de Marx<sup>9</sup>.

Se entiende entonces que al ser humano que busque mantenerse con vida le es imposible desprenderse de la estructura de la naturaleza. Mientras que su vida esté invariablemente determinada por la necesidad de establecer un intercambio orgánico con las materias de la naturaleza, éste, en efecto, solo podrá proceder como la naturaleza misma lo hace: efectuando cambios sobre ella. Al respecto Marx muestra claramente como:

(...) todo elemento de *riqueza material* que no sea producto espontáneo de la naturaleza, necesariamente estará mediada siempre por una actividad productiva especial, orientada a un fin, la cual asimila a necesidades particulares del hombre materias naturales particulares. Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana.<sup>10</sup>

Para mantener su existencia los seres vivos más cercanos al ser humano, los animales, realizan las funciones vitales necesarias para ello en estricta unidad con estos. El intercambio orgánico necesario para su supervivencia puede ser entendido, como lo hace Echeverría siguiendo a Marx, como la unidad de dos momentos: una primera fase en la que se ejecuta una acción sobre el medio natural; y una segunda en la que se integra las reacciones de este medio en la estructura del organismo que participa de ella; la repetición cíclica de cada uno de estos momentos entrega el comportamiento reproductivo elemental de la vida<sup>11</sup>.

En el caso particular del ser humano la misma actividad vital se mantiene con respecto a la propia naturaleza en una unidad orgánica que, sin embargo, necesita de su propio desdoblamiento para ser efectiva. Solo en la medida en que el sujeto tiene a las materias necesarias para la realización de su comportamiento vital *fuera de sí*, es que puede manifestar este comportamiento al

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 87. (Cursivas de S.B.).

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

<sup>10</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, pp. 52-53.

<sup>11</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, op. cit., p. 162.

“exteriorizarse sobre objetos reales, sensibles” y hacer que su *producto objetivo* de razón de su *actividad objetiva* como “la actividad de un ente natural objetivo”<sup>12</sup>. En otras palabras, solo en la medida en que el ser humano tiene a la naturaleza como algo *exterior a él* es que se experimenta a sí mismo, a través de su *actividad objetiva*, como una *cosa natural*<sup>13</sup>. Porque el ser humano tiene *fuera de sí* al objeto, es que hace de este el testigo de su actividad vital como una actividad *natural*. De la misma forma en que no puede vivir sin los órganos que componen su corporeidad como *organismo*, necesita de la naturaleza exterior a él como su “*cuerpo inorgánico*”: necesita de “*lo natural como sustancia formada*”<sup>14</sup>. Estos elementos *trans-formados* por la actividad vital del ser humano constituyen los componentes de su *riqueza objetiva*.

Obtenemos entonces otro elemento central para esta consideración: el imperativo de todo comportamiento cuya realización sea un intercambio orgánico entre un organismo singular y las materias de la totalidad natural de la que depende es *la conservación de la vida*. Ahora bien, la supervivencia de cualquier ser vivo depende en efecto de la realización del necesario metabolismo con la naturaleza, empero las *maneras* de realizar dicho proceso difieren notablemente de una especie de seres vivos a otra, la meta no puede ser, por lo tanto, únicamente la supervivencia; es asimismo necesario que se reproduzca el modo concreto en que ella se lleva a cabo en cada caso particular.

En la reproducción de su vida cualquier ser vivo realiza un intercambio orgánico con la naturaleza, empero su reproducción no depende únicamente de que se mantenga con vida, sino que implica la reproducción del *principio de organización* necesario para su realización efectiva. Una colmena de abejas bien puede reproducir su vida inmediata mediante la producción de un panal y la transformación del néctar de las plantas en miel. Su reproducción como *especie* implica, sin embargo, más que solo esto: necesita, además de los comportamientos metabólicos indispensables, la reproducción de las *formas particulares* en que su especie lo realiza.

La tematización materialista de lo político que Bolívar Echeverría propone parte de este supuesto fundamental: la reproducción de la vida (animal o social, por ahora no importa) mantiene una *estructura general* que consiste en la serie de comportamientos necesarios que una parte de la naturaleza efectúa al enfrentarse a la totalidad a la que pertenece actuando sobre un segmento de ella y recibiendo de este un resultado propicio para el “*mantenimiento de su principio de organización*”<sup>15</sup>. O bien, dicho de otro modo, el comportamiento vital de todo organismo vivo es la

---

<sup>12</sup> C. Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, *op. cit.*, pp. 653-654.

<sup>13</sup> A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, *op. cit.*, p. 72.

<sup>14</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, *op. cit.*, p. 194. Dicho de paso, justamente por ello es que al querer referirnos a “*objetos realmente diferentes de los objetos pensados*” (materiales) es que debemos considerar a la actividad humana como “*actividad objetiva*”; y a la vez por ello es que la *praxis* es el *horizonte de aprehensión cognoscitiva* que “*da cuenta de la experiencia irreductible de la presencia de sentido en lo real*”, esto es, la *actividad material-humana* es el criterio de objetividad del materialismo histórico-dialéctico. Cf. B. Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, Itaca, México, 2013, pp. 21-22

<sup>15</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, *op. cit.*, p. 161.

actualización particular de una *forma de metabolismo* congruente con su modo específico de reproducción vital. Echeverría redondea este planteamiento diciendo lo siguiente:

La estructura de este comportamiento de la materia viva tiene una *meta* que es evidente: el mantenimiento de la *integridad* del organismo *singular* en calidad de representante o ejemplar de la *identidad de su especie*, el mantenimiento, en definitiva, de un peculiar principio autónomo de totalización de la materia que, al mismo tiempo que *re-legaliza*, acata y perfecciona la legalidad general de la naturaleza. Es a la estructura y el *telos* de este comportamiento natural al que Marx hace referencia en su afirmación materialista de la naturalidad profunda del ser humano.<sup>16</sup>

Echeverría adopta aquí una clara posición anti-metafísica según la cual la *forma elemental* de ser humano le viene a este directamente de la naturaleza. La existencia humana implica efectivamente una “*especie de ‘diálogo’ que la naturaleza mantiene con una parte de sí misma que se ha autonomizado frente a ella*”, y que por lo tanto no difiere substancialmente de ella misma<sup>17</sup>.

Se plantea sin embargo un importante problema. La mirada superficial no tardará en hacer notar las sendas diferencias que existen entre el modo de realizar el metabolismo del resto de los seres vivos –incluso de los que nos son más cercanos: los animales– y la forma efectiva en que el ser humano actualiza esta misma necesidad. Donde sea que existan coyotes estos se alimentan cazando liebres, chivos, aves o cualquier animal susceptible a su depredación; donde sea que encontremos aves estas se refugian construyendo nidos; y donde sea que existan conejos, en todos lados, ellos se reproducen sexualmente de la misma forma. No es lo mismo, en cambio, preparar un chivo en el norte de México que hacerlo en el sur; las casas de la ciudad de Buenos Aires son distintas a las que hay en Zúrich; y ciertamente no es lo mismo mantener una relación sexual en Ámsterdam que en Damasco; y a pesar de ello, en todos estos lugares, son seres humanos los que sobreviven ahí.

Si bien una salida del reino animal es efectivamente imposible, todas estas funciones vitales (y toda otra imaginable) que el resto de los animales cumplen necesariamente, en el caso propio del ser humano se realizan bajo la impronta de una pluralidad y multiplicidad de *formas* evidenciada por su propia historia.

El ser humano es en efecto un animal bastante extraño. Lo propio de la especie humana bien podría residir en la introducción constante de elementos extraños, ajenos al universo de lo meramente animal en la realización de las funciones vitales que paradójicamente son propias de esa condición. En la reproducción de la vida, nuestra especie introduce su particular modo de actualizar aquello que está presente “por naturaleza” en el resto de los seres vivos. Echeverría dirá que el ser humano *trasciende* lo natural al definir él mismo la forma concreta en que se produce a sí mismo o se re-produce<sup>18</sup>. Lo humano marca así con su sello indeleble cualquier función vital

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>17</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 127-146.

presente en él al definir desde su propia perspectiva un modo particular de vivir la legalidad natural en la perspectiva de su supervivencia<sup>19</sup>.

Esta peculiar característica del ser humano no lo exime de estar aún atado a la inevitable animalidad de su circunstancia, a las presiones que la condición de ser viviente le impone a su supervivencia misma. Es frente a ella y a los retos que esta le presenta donde la trascendencia de su propio gregarismo animal como *forma* de organización y gestión *política* de las relaciones humanas ha demostrado ser el rasgo más potente que define a su propia especie y la razón que explica las distintas maneras históricas en que hemos llevado a cabo la actualización efectiva de las funciones vitales impuestas por la naturaleza. Tenemos entonces que la *meta* que persigue la existencia social no se puede limitar a la simple persistencia de la vida, sino que debe incluir, en el proceso mismo de su reproducción y como condición de éste, aquel principio de organización ya mencionado como un principio de *identificación global* y de *individuación diferencial* de todos los distintos miembros del sujeto social que los ubique y reparta “*dentro del sistema de funciones necesarias para su reproducción global*”<sup>20</sup>.

Lo que tenemos frente a nosotros es el esbozo de la función política característica de la vida humana. El hecho de que la exigencia natural de reproducción le impone al ser humano la necesidad ineludible de atribuirse él mismo una forma concreta para su vida en sociedad y para el mundo en que esta transcurre. Empero si de lo que se trata es de ir a la raíz del asunto estas observaciones no bastan aún para dilucidar las condiciones de posibilidad para la existencia efectiva de lo político. Es preciso acercarnos todavía más a la cuestión.

La pluralidad y multiplicidad de modos históricos en que el ser humano realiza los procesos necesarios para su supervivencia física pone de manifiesto el hecho de que para él estos procesos son en sí mismos “*el objeto de su voluntad y su consciencia*”<sup>21</sup>. El acoplamiento orgánico entre los dos momentos fundamentales del comportamiento vital no se encuentran en él sujetos a una *solución definitiva* que los suelde por medio del instinto biológico<sup>22</sup>, sino que se despliega como “*actividad vital consciente*” distinguiéndolo directamente del comportamiento vital propio de los animales<sup>23</sup>. En efecto, a través de la consciencia el ser humano hace patente su necesidad.

Ahora bien, decir que la propia actividad vital del ser humano es para él *objeto* de su voluntad y consciencia es reconocer que la unidad en la que él se encuentra con la naturaleza no se mantiene idéntica a sí misma, o bien, que existe una contradicción fundamental entre lo animal y lo humano cuyo conflicto entrega justamente la presencia efectiva, siempre inestable, de “*lo social como forma y lo natural como sustancia formada*”<sup>24</sup>. Alfred Schmidt nos dice al respecto lo siguiente:

---

<sup>19</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, *op. cit.*, p. 194-197.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>21</sup> C. Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, *op. cit.*, p. 600.

<sup>22</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>23</sup> C. Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, *op. cit.*, p. 600.

<sup>24</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, *op. cit.*, p. 194.

El movimiento histórico es una relación recíproca de los hombres con los hombres y la naturaleza. Sin duda el mundo material abarca tanto al sujeto como al objeto, pero subsiste esencialmente el hecho de que *desde el punto de vista histórico*, frente a la unidad del hombre con la naturaleza se afirma su carácter irreconciliable, es decir, en última instancia, la *necesidad del trabajo*.<sup>25</sup>

Habremos de volver sobre el proceso de trabajo en la siguiente sección. Por ahora es cuestión de analizar las condiciones de posibilidad necesarias para la existencia de un sujeto cuya actividad no solo conforme a la naturaleza exterior a él, sino también y simultáneamente, su naturaleza interior; esto es, que la reproducción de su vida física no solo implique el mantenimiento de un *principio de organización* particular, sino que, al hacerlo, éste mismo sea susceptible de ser puesto en duda, modificado o ratificado en cada caso; que tenga por objeto no solo los procesos necesarios para su reproducción, pero también, y en especial, la *forma* de estos procesos. En palabras de Bolívar Echeverría:

El proceso de reproducción social sería así un proceso a través del cual el sujeto social se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una “mismidad” o identidad (...). De este modo, *el rasgo más peculiar del proceso de reproducción del ser humano es la constitución y reconstitución de la síntesis de su sujeto*. El proceso de reproducción social no es un proceso que repita indefinidamente, como debería hacerlo según las disposiciones de la Vida, la misma configuración del sujeto mediante ciertos procesos de transformación de la naturaleza. Lo que hay de peculiar en él es que al sujeto resultante del proceso le está no solo abierta sino impuesta la posibilidad de ser diferente del sujeto que lo inició; en él está incluida de manera esencial la posibilidad de que ese sujeto cambie de identidad. El sujeto humano tiene una presencia estructuralmente escindida, inestable, siempre en cuestión; es un sujeto que se define desde dos perspectivas divergentes, la del trabajo y la del disfrute, y que debe atender por ello, ineludiblemente, a la posibilidad de que aquello que él habrá de ser a partir de un momento dado —el del consumo— no sea idéntico a lo que ha venido siendo hasta el momento anterior —el de la producción.<sup>26</sup>

En este punto del análisis Echeverría nos encomia a reconocer que lo único particular del proceso de reproducción humano, aquello que en realidad lo constituye como *social*, es el hecho de que es un proceso *libre* en el sentido sartreano del término<sup>27</sup>. Para nuestro autor, penetrar en la politicidad característica del sujeto social es posible mediante una *“lectura de Marx aleccionada por la ontología existencial”*<sup>28</sup>.

De lo que se trata entonces es de buscar el modo en que en el proceso de su reproducción vital el ser humano pasa de la conciencia a la *auto-producción*, es decir, tener a la forma de su propia vida como objeto de una actividad libre<sup>29</sup>: de detectar el modo en que, para sobrevivir, el ser

---

<sup>25</sup> A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., p. 26. (Cursivas de S.B.).

<sup>26</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 57. (Cursivas de S.B.).

<sup>27</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, FCE, Itaca, México, 2017, p. 288.

<sup>28</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 56.

<sup>29</sup> C. Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, op. cit., p. 600.

humano debe de actuar sobre la forma misma de su modo de vida. Exploremos pues algunos planteamientos al respecto a fin de ver si en ellos podemos detectar las características del ser humano que hacen de él y de su reproducción física una realidad eminentemente *política*.

El reconocimiento que Echeverría hace del proceso de reproducción social como fundamentalmente libre parte del análisis que Marx hace de *“la producción en general”* en el capítulo V de su obra más famosa, *El capital*. Lo que Echeverría plantea en torno a esto es que en el comportamiento de transformación de la naturaleza necesario para la producción y consumo de valores de uso –esos elementos de la riqueza objetiva de cualquier sociedad sin los cuales es imposible la vida humana– *“el sujeto social simultáneamente prefigura y efectúa una determinada forma de la socialidad, define la identidad de su polis como sociedad concreta”*, y que justamente en esa capacidad de  *sintetizar* o *totalizar* la forma de su vida social reside la politicidad básica del ser humano<sup>30</sup>.

El hecho es el siguiente: para mantenerse con vida el ser humano busca reproducirse a través del consumo de elementos materiales cuya forma no está dada en la naturaleza sino que son *producto* de un proceso de trabajo en el cual ella es proyectada de manera libre por el sujeto productor. El proceso de reproducción *social* es específico porque en él la existencia del ser humano en el plano básico de su animalidad se encuentra trascendida por su existencia propiamente política; al producir y consumir los elementos de la riqueza objetiva de cualquier comunidad el ser humano no solo reproduce su corporeidad física, sino sobre todo su *identidad*, la figura de las relaciones de convivencia en reciprocidad que constituyen la forma propiamente *social concreta* en que transforma a la naturaleza. Bien podríamos decir que en lo que concierne a la vida social del ser humano su *“existencia precede su esencia”*<sup>31</sup>.

Esta concepción ontológica de la realidad humana resulta fundamental para Echeverría porque, como se sabe, para Jean-Paul Sartre, la condición humana *“está enteramente abandonada, sin ayuda ninguna, de ninguna especie, a la insostenible necesidad de hacerse ser hasta el mínimo detalle”*<sup>32</sup>. Separado de su pasado y su futuro, en el presente el ser humano está totalmente arrojado al mundo, enfrentado a su *nada de ser*, a la completa libertad en la que se le impone permanentemente la responsabilidad de proyectar de manera activa los fines de su existencia frente a los cuales no puede permanecer indiferente<sup>33</sup>.

Si entendemos bien, para Sartre, el ser humano despliega constantemente ante sí la *forma* de su propia existencia justamente porque ella implica su *nada de ser* a partir de la cual *se da el ser*. La conciencia surge en medio del ser, de un mundo fáctico trascendente con respecto a ella, sin embargo, es ella quien *“crea y sostiene su esencia, es decir, la organización sintética de sus posibilidades”*<sup>34</sup>; solo a partir de su existencia en el mundo ella es capaz de producir o crearse una

---

<sup>30</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., pp. 288-289.

<sup>31</sup> J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. Edición e introducción de Arlette Elkaïm Sartre, 1999, p. 5. (Citamos según la numeración del archivo en pdf) Liga en la bibliografía.

<sup>32</sup> J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 601.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 23.

*forma* para esa existencia, una razón de ser, o un sentido para sus distintas apariciones<sup>35</sup>. El ser humano entonces, surge, existe en el mundo, y después se define; vale decir, “*el hombre no es otra cosa que lo que él se hace*”<sup>36</sup>. Veamos esto más de cerca.

La consciencia es siempre consciencia *de algo*. Para Sartre esto indica que la *trascendencia* es estructura constitutiva de la consciencia<sup>37</sup>. Ella, sin embargo, existe como “*necesidad de hecho*”; su *facticidad* es plenamente contingente, ella no puede impedirse a sí misma *ser*, pero es plenamente responsable de su ser; en otras palabras, ella no elige su *posición* pero sí el sentido de su situación<sup>38</sup>. La consciencia entonces existe por sí y siempre en relación con el mundo circundante<sup>39</sup>. El vínculo entre la consciencia y el mundo es justamente la trascendencia del *para-sí* hacia el *ser-en-sí*; o bien, la trascendencia de la conciencia hacia el mundo material que la rodea<sup>40</sup>, hacia los objetos de la conciencia<sup>41</sup>.

El fundamento ontológico de la consciencia —el *para-sí*— consiste en ser él mismo en la forma de *presencia a sí*, como despegue del ser con respecto a sí<sup>42</sup>. Para Sartre esto implica que:

De este modo el para-sí debe ser su propia nada. El ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir *a distancia de sí* como presencia a sí, y esa distancia nula que el ser lleva en su ser es la Nada. Luego, para que exista un *sí*, es menester que la unidad de este ser comporte su propia nada como nihilización de lo idéntico. (...) El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo.

Este “*existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo*” es la nihilización del ser que lo vincula con el mundo y que hace de esta vinculación (que en su forma elemental es la actividad vital del ser humano) una constante definición de sí mismo, o bien, una perpetua *constitución y reconstitución de la síntesis de su sujeto*. Veamos el porqué.

Que el para-sí sea su propia nada implica que el para-sí es “*fundamento de sí como defecto de ser, es decir, que se hace determinar en su ser por un ser que no es él*”<sup>43</sup>. La relación primera de

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 11-14.

<sup>36</sup> J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo. op. cit.*, p. 7.

<sup>37</sup> J.-P. Sartre, *El ser y la nada, op. cit.*, p. 31.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 140-143.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 19, 24.

<sup>40</sup> Cf. C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana. Crítica a la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes, Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Editorial Pueblos Unidos, Montevideo, 1958, p. 31. “*La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consiente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño (...)*”.

<sup>41</sup> Cf. R. Dunayevskaya, *Filosofía y revolución, de Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, Siglo XXI, México, 2015, p. 194.

<sup>42</sup> J.-P. Sartre, *El ser y la nada, op. cit.*, p. 133-134.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 144.

determinación entre este ser material, un hombre, con el conjunto material del que forma parte se descubre en la *necesidad*:

En efecto, por la necesidad aparece en la materia la primera negación de negación y la primera totalización (...). Esta totalización primera es *trascendente* en la medida en que el organismo encuentra su ser fuera de sí –inmediatamente o mediatamente– en el ser inanimado; la necesidad instituye la *primera contradicción*, ya que lo orgánico depende en su ser, directamente (oxígeno) o indirectamente (alimentos) del ser inorganizado, y que, recíprocamente, el control de las reacciones impone a lo orgánico un estatuto biológico.<sup>44</sup>

Que el ser orgánico encuentre su ser *fuera de sí* implica justamente que aquello que el ser *es*, se determina por algo que el todavía *no es*. Las conductas decisivas que marcarán su ser emanan de una *falta* que lo encomia a *ser* aquello que *no es* (sujeto satisfecho, por ejemplo).

La satisfacción de esa *falta* presente en el sujeto lo empuja a escapar del “orden causal del mundo” mediante un *retroceso nihilizador* que le dé la perspectiva necesaria para detectar en la positividad del ser, el no-ser. En otras palabras, enfrentado a una carencia, el sujeto debe buscar en su mundo circundante aquello que todavía no existe, y que será él mismo una vez satisfecho. Para esto, nos dice Sartre, es necesario introducir en “el mundo cierta dosis de negatividad” que solo es posible mediante una *doble nihilización*, respecto de sí mismo y del mundo, puesto que “el ser no puede engendrar sino al ser”<sup>45</sup> y el objetivo del sujeto de necesidad es en definitiva un no-ser<sup>46</sup>: su existencia como satisfecho (en este caso elemental).

Si nuestra interpretación es correcta, de lo que ahí se trata es, en primer lugar, del hecho de que el sujeto ha de tomar distancia respecto del mundo que lo rodea estableciéndose a sí mismo como una *nada* a fin de buscar en él su no-ser, es decir, aquel estado de cosas que pretende como ideal, o vale decir, la *forma* en que proyecta su satisfacción, o más bien, la *forma de su necesidad*; a decir de Sartre: “él mismo se nihiliza respecto de lo interrogado arrancándose al ser para poder extraer de sí la posibilidad de un no-ser”. En segundo lugar, el sujeto se arranca de sí mismo, contempla el mundo circundante como una *nada* y estima esa situación con respecto a las posibilidades que ella le brinda para sacar de ahí ese no-ser; para el autor, este segundo movimiento de nihilización “nihiliza respecto de sí lo interrogado, colocándose en un estado neutro, entre el ser y el no-ser”<sup>47</sup>. Jean-Paul Sartre corona así la importancia fundamental de esta reflexión:

En efecto: desde que se atribuye a la conciencia ese poder negativo respecto del mundo y de sí misma, desde que la nihilización forma parte integrante de la *posición* de un fin, ha de reconocerse que la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser actuante.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 230-231.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 67-68

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 292-294.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 595.

La libertad como imposición sobre el sujeto de una necesidad de ruptura permanente con el determinismo de su condición natural –animal– como *nada* que lo separa de sí<sup>49</sup>, es pues el “*ser del hombre*”<sup>50</sup>. Es justamente gracias a ella que es posible la trascendencia que el ser humano hace de su animalidad. La libertad como hecho característico de la vida humana funda la posibilidad de un mundo social como expresión de la trascendencia de una legalidad política sobre la legalidad natural.

Entendemos que lo que ahí se juega es la determinación del *proyecto*, de la intención transformativa que precede toda acción productiva y consuntiva; aquella ventaja *del peor de los albañiles sobre la mejor de las abejas*<sup>51</sup> toma así un cariz más profundo y radical, lo que ahí se juega no es solo la simple planeación de un proceso de trabajo, es la *definición del ser del hombre*, o mejor dicho, de su *nada de ser*, de la realización permanentemente renovada de esa “*condición humana universal*”<sup>52</sup> que consiste en estar en el mundo *comprometido* con otros a través del trabajo; de la infinitud de formas en que se puede acoplar un sistema de capacidades de trabajo con un sistema de necesidades, y sobre este construir una pluralidad y multiplicidad de sentidos cuyo *límite*<sup>53</sup> es la libertad humana.

Si consideramos junto con Sartre que “*solo hay realidad en la acción*” y que “*el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos*”<sup>54</sup> podemos llegar a comprender que cuando Echeverría nos dice que la *politicidad fundamental* del ser humano está en la *totalización* de la forma social que se lleva a cabo en el proceso de producción y consumo, nos está diciendo que para el sujeto social, su *nada de ser* es la elección y realización permanente de la forma concreta en que lo realiza, es decir, de los proyectos que determinan el modo en que acopla el momento productivo con el consuntivo y cuya tensión resulta en un valor de uso; nos está diciendo que puesto que los compromisos necesarios para mantener la vigencia de esa estructura trascienden la legalidad natural, el encabalgamiento de una forma social sobre ésta solo es posible mediante la iniciativa humana perpetuamente ratificada en la cotidianidad; y más aún, nos dice que puesto que esta forma no está dada, la existencia del ser humano se realiza entonces inmediatamente como politicidad, como elección y realización de la forma efectiva en que reproduce su vida material y que la universalidad de este hecho es la “*libertad que da fundamento a la necesidad del mundo*”<sup>55</sup>. Se sigue de ello que economía y política bajo ningún supuesto deben ser pensados como fenómenos separados, independientes y autónomos, sino conformando una unidad dialéctica indisoluble. Captar esa dialéctica –consideramos nosotros– es justamente posible mediante el uso crítico del concepto de *valor de uso*.

Así, condición de posibilidad para *lo político* es que el ser que se reproduce “políticamente” sea un ser para el cual, en su ser, sea cuestión de su *nada-de-ser*, o bien, que sea un ser para el cual

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 601.

<sup>51</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 216.

<sup>52</sup> J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. op. cit., pp. 25-26.

<sup>53</sup> J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 599-600.

<sup>54</sup> J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. op. cit., p. 20.

<sup>55</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 55.

reproducirse implique hacer venir al mundo una *nada* al nihilizar el mundo y él mismo con el fin de “autoprojectarse” perpetuamente; momento en el cual, ineludiblemente, irisa una libertad que lo hace ser sujeto de una objetivación que lo compromete y responsabiliza del modo concreto en que determina la *forma* de los procesos que constituyen su reproducción: un ser en cuyo ser sea cuestión de su ser trascender lo determinante animal para conformar su socialidad como no-ser.

Esta *condición de posibilidad* es la necesaria para hacer del metabolismo animal un metabolismo *social*, propiamente político, y es por tanto el fundamento de la presencia en el ser humano de un *comportamiento político elemental*. A su vez, una muestra de la unidad indisoluble entre la reproducción física/material y la reproducción espiritual/cultural. Y más aún, una muestra del grave error que implica considerar a la cotidianidad de la vida humana como fuera o ajena a lo político. Es pues, ahora necesario pasar a analizar más de cerca ese *comportamiento político elemental* como expresión real y efectiva del *ser del hombre*.

*II.- Acto elemental en que se manifiesta o actualiza (y por tanto podemos observar objetivamente) la forma elemental*

Empezamos a ver el carácter central que tiene la libertad como hecho característico de la vida humana. La libertad, sin ser la esencia del ser humano, es ciertamente, el rasgo más esencial que caracteriza el despliegue de su existencia.

A fin de presentar este rasgo a salvo de interferencias metafísicas, es menester captar su existencia material efectiva en la vida práctica del ser humano, esto es, su manifestación en el proceso de reproducción más básico –y por tanto, ineludible– de la vida humana, en aquella “*condición de la existencia humana*” independiente de cualquier formación social en la que se realice: el *trabajo útil*<sup>56</sup>.

Empecemos entonces por explorar las características de dicho proceso de trabajo. Buscaremos observarlo aquí únicamente en sus determinaciones más esenciales y por tanto *abstractas*: como trabajo útil *individual* creador de *valores de uso*.

*Creador de valores de uso* como la “*forma natural*” o *general* de dicho proceso creativo, asumiendo que si el trabajo ha de servir efectivamente a la reproducción humana, este solo cuenta como tal en referencia a la utilidad concreta que logra plasmar, mediante su transformación, sobre las materias de la naturaleza con la perspectiva de su asimilación al proceso reproductivo<sup>57</sup>. *Individual* porque lo que de momento se busca es concentrarnos en el “acto elemental” por medio del cual la *nada* viene al mundo de forma práctica y por tanto manifiesta materialmente la libertad como nota particular de la existencia humana.

---

<sup>56</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 53.

<sup>57</sup> Cf. K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 51. “*Si es inútil [la cosa producto del trabajo], también será inútil el trabajo contenido en ella; no se contará como trabajo y no constituirá valor alguno*”.

Insistimos, si no queremos que la *filosofía sea religión plasmada en pensamiento*<sup>58</sup> es necesario tener siempre en cuenta que la abstracción es solo *un momento* del pensamiento<sup>59</sup>, del proceso de reflexión, y que por tanto el objeto así considerado solo existe como eso, una abstracción. Su existencia real, “profana”, solo es posible de aprehender como una característica efectiva, pero abstracta, de un proceso actualizado en determinado tiempo, lugar, y forma.

La abstracción corre siempre al filo de un abismo esencialista. Empero, como herramienta de una reflexión crítica sobre lo real ella tiene que mantener siempre un ojo sobre la complejidad del fenómeno real que analiza y las transformaciones y deformaciones que su actualización histórica le imponen. Procuraremos presentar a lo largo de nuestra exposición aquellas modificaciones (*trans-*, *de-*, y hasta *meta-*formaciones) de este proceso en la medida en que vayamos “complejizando” los elementos mediante su concretización histórica a lo largo de las distintas partes que comprenden este trabajo. Solo la hipóstasis idealista del pensamiento puede obstinarse tercamente en encontrar en la realidad efectiva aquello que aquí solo existe –como tal– en el pensamiento. Empero no por ello lo aquí planteado puede tener licencia para matar la realidad, su “verdad” solo será tal en la medida en que la objetivación de la *praxis* real del ser humano nos permita corroborarla en ella<sup>60</sup>.

Así, el examen previo en torno a la libertad la presenta –hasta ahora– como eso, únicamente como un rasgo fundamental, altamente abstracto, de la vida humana. No nos dice todavía absolutamente nada del modo efectivo en que ella se presenta en la realidad concreta. Si su presencia en la realidad resulta tan significativa como para ser reconocida por Echeverría como *el enigma que plantea la especificidad de la vida humana*<sup>61</sup>, la libertad no puede ser planteada como una esencia abstracta, solo presente en la vida del ser humano por tal o cual misterio metafísico. Por más que los modernos Mesías de *la política* dependan de estas ilusiones cobardes para arrastrar al pueblo engañado hacia las casillas electorales, la libertad no proviene del paraíso secular de las cámaras legislativas, ni es un estado de hecho cuyo “secreto” mágicamente revele la silla presidencial a quien siente en ella sus reales aposentos. La libertad, nos dice Sartre, solo se descubre en el acto:

(...) es una misma cosa con el acto; es el fundamento de las relaciones e interacciones que constituyen las estructuras internas del acto; nunca disfruta de sí misma sino que se descubre en y por sus productos; no es una virtud interior que permita apartarnos de las situaciones más exigentes; para el hombre no existe el concepto dentro ni el concepto fuera. Es, en cambio, el poder de alistarse, de comprometerse en la acción presente y de

---

<sup>58</sup> Cf. C. Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, *op. cit.*, p. 646.

<sup>59</sup> Siendo, por ejemplo, su concreción en la *praxis* histórica, otro momento suyo.

<sup>60</sup> Cf. B. Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, Itaca, México, 2013, p. 28. “La ‘verdad’ del discurso teórico (...) solo puede ser explicada si ese discurso es concebido como momento componente del proceso práctico-histórico en su totalidad.”

<sup>61</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, *op. cit.*, p. 54.

construir un futuro; engendra un porvenir que permite comprender y alterar el presente.<sup>62</sup>

La perspectiva sartreana en torno a la libertad se plantea explícitamente a partir del *“hombre singular en el campo social”*, del *“individuo alienado”* y su relación con los *“objetos colectivos”* y el resto de los hombres singulares<sup>63</sup>. Raya Dunayevskaya le critica duramente al autor esta posición parasitaria que el existencialismo mantiene frente a la filosofía marxista, agregando que aquel no saldría en sus análisis de la esfera de la *“subjetividad pequeñoburguesa”*<sup>64</sup>. Si bien las observaciones críticas de la autora con respecto al papel del individuo en la concepción sartreana de la existencia humana no pueden ser completamente desechadas, consideramos que hay de todas formas algo de cierto en la posición del francés. El hecho de que es la objetivación de la praxis la que funda la historia al comprometer materialmente al otro y a sí mismo con el mundo en que transcurre su existencia<sup>65</sup> no puede prescindir de ninguno de los dos términos que determinan este proceso, tanto al individuo como al sujeto social global<sup>66</sup>.

Ciertamente *“el hombre se individualiza únicamente en el proceso de la historia”*<sup>67</sup>, pero no deja de ser igualmente cierto que la historia descansa sobre las acciones de esos mismos individuos como células elementales del sujeto social global. En otras palabras, frente a la *“comprobación de Marx de que la historia no hace absolutamente nada, y que todo en ella incluyendo la propia historia, lo hace el hombre”*<sup>68</sup> la consideración de lo social no puede dejar de contemplar la totalidad concreta que es la historia, y dentro de ella resulta ineludible el quehacer del individuo. El propio Sartre reconoce que la acción del individuo es solo considerada inscrita en la totalidad en cuestión, si bien ella se mantiene –dentro de su análisis– como un momento implícito y abstracto<sup>69</sup>.

Para Karel Kosik, individuo e historia no son términos independientes sino que se implican mutuamente. Son, como dice Marx en el texto *Miseria de la filosofía*, *“autores y actores de su propio drama”* en el que la incertidumbre y apertura de la acción individual se vuelve un componente

---

<sup>62</sup> J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, La pléyade, Buenos Aires, 1971, p. 47 (Cursivas de S.B.). (Citamos según la numeración del archivo en pdf), Liga en la bibliografía.

<sup>63</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica: teoría de los conjuntos prácticos*, Losada, Buenos Aires, 2011, t. 1, pp. 117-119.

<sup>64</sup> R. Dunayevskaya, *Filosofía y revolución*, op. cit., pp. 189-209.

<sup>65</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 259. *“Cada existente integra al otro en la totalización en curso, y de esta manera (...) se define (...) en relación con la totalización actual que el Otro está haciendo”*. Cf. B. Echeverría, *“Sartre a lo lejos”*, en B. Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp. 157-176, aquí p. 164.

<sup>66</sup> Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003, p. 406-411. *“Quienes actúan práctica, real o materialmente son los individuos concretos y las relaciones sociales no son sino las formas necesarias bajo las cuales se despliega su actividad. Por desplegarse precisamente bajo esas formas, las praxis individuales se integran en una praxis común cuyos resultados trascienden los fines y resultados de la acción individual”*. Cabe señalar que en estas mismas páginas Sánchez Vázquez critica igual de severamente a Sartre en torno a problemas similares a los que denuncia Dunayevskaya.

<sup>67</sup> R. Dunayevskaya, *Filosofía y revolución*, op. cit., p. 189. Epígrafe.

<sup>68</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, Grijalbo, México, 1967, p. 252.

<sup>69</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 118.

constitutivo de la historia real, confiriéndole al individuo la responsabilidad ante ella que el momento de elección y decisión representa verdaderamente: el inacabamiento de la historia<sup>70</sup>.

Así como la construcción de cualquier rascacielos no sería posible mediante la acción de un solo individuo, empero su edificación sigue dependiendo de la actividad concreta de cada uno de los sujetos que componen el colectivo de obreros dedicados a su construcción; la historia no descansa sobre el individuo pero depende de la acción de cada uno de ellos como únicos sujetos capaces de comprometer existencialmente al resto mediante la objetivación de su actividad. De este modo, consideramos que si bien es cierto que el planteamiento sartreano sobre la libertad puede presentar momentos abstractos al concentrar su atención sobre el hombre singular, tal vez se trate de una abstracción necesaria como vía de acceso a una determinación real de la vida humana. Cometeríamos una injusticia al no reconocer que la libertad como hecho característico de la vida social existe como desdoblamiento de una libertad individual abstracta complejizada prácticamente en el *proceso de la historia*. Tal vez sea éste el horizonte al que mira Echeverría al decirnos que:

La sujetividad de la comunidad haciéndose a sí misma, reproduciendo su identidad, está hecha –por debajo de su inevitable tendencia a presentarse en un sujeto unitario, en un ente político aglutinante– del juego de la sujetividad dispersa, de la interacción de los innumerables actos en los que cada sujeto singular, más o menos individualizado, con el simple hecho de elegir, entre todas las posibles, una figura concreta para la forma de los objetos prácticos, está “haciendo” al otro, alterando su identidad y, de manera necesariamente recíproca, está siendo hecho por él, alterado por él en lo que es. El sujeto comunitario es el conjunto de los sujetos individuales y no tiene más sujetividad que la que éstos necesitan que tenga para que la suya propia pueda ser efectiva.<sup>71</sup>

Detectamos así dos cuestiones imprescindibles para el análisis de lo político desde la perspectiva echeverriana, en primer lugar la necesidad ya mencionada de contemplar a la *praxis* individual como momento elemental del modo concreto en que una comunidad humana reproduce su identidad; en segundo lugar observamos una importante indicación en torno a la *forma* que adquiere dicha *praxis* elemental cuando ella se encarga especialmente de trabajar sobre dicha identidad, estos es, la *praxis* que determina una *figura concreta para la forma de los objetos prácticos*.

Empecemos entonces por el principio: el proceso de trabajo individual como forma fundamental que adquiere la objetivación del ser humano. El proceso de trabajo, tal como quisiéramos presentarlo ahora hace referencia a lo que en él hay de actividad *creativa*, productiva en el sentido más abstracto del término, como creadora de objetos útiles indispensables para la reproducción: como *trabajo útil*.

La influencia decisiva en este punto cardinal de la propuesta de Echeverría es sin lugar a dudas Karl Marx. A partir de una “reconstrucción de la teoría del proceso de reproducción social” marxiana,

---

<sup>70</sup> K. Kosik, *El individuo y la historia*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1991, pp. 14-19. Liga en la bibliografía.

<sup>71</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, *op. cit.*, pp. 61-62.

nuestro autor emprende la tarea de dilucidar el carácter central que mantiene la libertad en dicho proceso<sup>72</sup>.

Para Marx, el proceso de trabajo *en general* (en sus determinaciones más simples y abstractas) es, como ya hemos dicho, la forma *natural* que adquiere la actividad humana vital. Es decir, aquel proceso mediante el cual los seres humanos asimilan las materias naturales necesarias para la satisfacción de sus necesidades reproductivas como “*condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza*”<sup>73</sup>. Recordemos aquí algunas de las características esenciales del acto elemental de dicho proceso tal como Marx las apunta:

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza.<sup>74</sup>

Resalta, en primer lugar, el hecho de que el proceso de trabajo mismo es –en cierto sentido– una *actividad natural*, un proceso *natural*. Se trata, en efecto, de un ser natural –el hombre– cuyas fuerzas naturales se ponen en movimiento como la naturaleza misma lo hace, *cambiando la forma de los materiales*<sup>75</sup>. Veremos en seguida la *a-naturalidad*, o *trans-naturalidad* de este mismo proceso cuando veamos lo que en él hay de *realización de proyectos*. Por ahora observemos, en segundo lugar el doble desdoblamiento de dicho proceso, por un lado se trata de una relación entre el ser humano y la naturaleza, o bien, como dice Echeverría, “*la unidad de una acción del sujeto sobre la naturaleza y una reacción de ésta sobre él*”<sup>76</sup>; y por otro lado de la unidad entre producción y consumo.

La naturaleza, como *objeto general del trabajo humano* se presenta al proceso productivo, o bien en su prístina condición natural, sin intervención humana de ninguna clase, o bien, –la gran mayoría de las veces– filtrada por un trabajo anterior, objeto de una modificación que el trabajo experimenta sobre ella a fin de presentarla como *materia prima*<sup>77</sup>. En la medida en que el proceso de trabajo, para su realización efectiva, necesita de la naturaleza como *materia prima*, es decir, mediada por un proceso de trabajo anterior, así como de *medios de trabajo* que sirven de vehículo para la acción del sujeto sobre el *objeto de trabajo*, el desdoblamiento del proceso en cuestión entre sujeto y objeto se revela simultáneo al desdoblamiento del mismo proceso en su fase productiva y su fase

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 46-55.

<sup>73</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, *op. cit.*, vol. 1, p. 223.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 215-216.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>76</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>77</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, *op. cit.*, vol. 1, p. 217.

consuntiva. En efecto, “*la producción es inmediatamente consumo, el consumo es inmediatamente producción*”<sup>78</sup>.

Se descubre entonces otro elemento central del proceso de trabajo, su *bi-planaridad*<sup>79</sup>. El hecho de que el mismo proceso refiere tanto al momento productivo como al consuntivo es expresado por Marx, en la cita anterior, al decir que el resultado de la acción del sujeto sobre la naturaleza exterior, es una transformación de *su propia naturaleza*. Es pues un proceso de *autotransformación*. Observemos más detenidamente este último aspecto central del proceso de trabajo. Recapitulando, junto con Echeverría:

La descripción del proceso de reproducción social presenta, entonces, los siguientes elementos: por un lado, un factor subjetivo, que está ahí lo mismo en tanto que sujeto social productor o de trabajo que como sujeto social consumidor o de disfrute. Por otro lado, un factor objetivo, constituido por los medios, sea de producción (en el momento productivo) o de consumo (en el momento consuntivo), es decir, por los productos útiles (dotados de valor de uso) o bienes producidos, por los objetos prácticos en general.<sup>80</sup>

El movimiento del proceso de trabajo presenta entonces a un agente cuya peculiaridad es justamente la de tener por referencia un estado de cosas no-existente. El sujeto, movido por la captación de una *necesidad objetiva* se comporta, en el momento productivo, de frente al factor objetivo, en referencia a las modificaciones necesarias que tiene que operar sobre él como *objeto de trabajo* a fin de que ellas, en el momento consuntivo, representen efectivamente las configuraciones necesarias para la satisfacción de su necesidad.

El proceso de trabajo acopla entonces las *capacidades productivas* del sujeto con sus *necesidades de consumo*. La tensión que surge entre estos dos momentos, aquella que, por un lado indica las *posibilidades* existentes en el *campo instrumental* del que cuenta el sujeto para la modificación de las materias, y aquella que proviene de las *exigencias* que el sistema de necesidades del sujeto consuntivo imponen sobre la forma final del bien producido a fin de que este represente un *satisfactor objetivo*, determinan la *forma efectiva* del elemento que media entre uno y otro momento: el valor de uso<sup>81</sup>.

De este modo, el *objeto práctico* resultante del proceso de trabajo, por el hecho de definirse tanto por su procedencia como por su destino, es decir, como “*resultado del cumplimiento de una meta*” por un lado, y como “*promesa de la satisfacción de una necesidad*”<sup>82</sup> por el otro, revela que el proceso de trabajo mantiene en estricta unidad el momento productivo y el consuntivo, y que esta unidad se *amalgama*<sup>83</sup> en el objeto resultante. Empero más importante aún, esta doble

---

<sup>78</sup> Cf. K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. op. cit.*, vol. 1, pp. 10-15.

<sup>79</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura, op. cit.*, p. 51.

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 52, 74.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>83</sup> Cf. K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital, op. cit.*, vol. 1, p. 219. “*El trabajo se ha amalgamado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto ha sido elaborado*”.

referencia, tanto de la actividad creativa, como del objeto resultante, revela uno de los rasgos más importantes de este proceso, el hecho de que es un proceso de *realización* de proyectos.

La producción de valores de uso ciertamente implica “*la adecuación del resultado a la intención*”, y si esto ha de ser así, la acción implica necesariamente –como ya vimos– “*el reconocimiento de un ‘desiderátum’, es decir, una carencia objetiva*”<sup>84</sup>. Se sigue de esto que para su producción es necesario un “*retroceso nihilizador*”; una toma de distancia frente a sí mismo y el mundo mediante la cual el sujeto sea capaz de elaborar un *proyecto* que contemple la forma de su necesidad tanto como la forma en que pretende satisfacerla mediante la transformación de las materias naturales, y todo ello en referencia a su propia *autotransformación*. Se podría decir que en la elaboración de su *proyecto* el sujeto del proceso de trabajo lleva a cabo una *interrogación* de las materias, los instrumentos y el propio modo de ser del productor ¿Qué es esto sino escoger las materias primas adecuadas, las herramientas e instrumentos pertinentes, y buscar las capacidades necesarias en el sujeto para la satisfacción proyectada? Importa entonces que el sujeto tenga “*la posibilidad permanente de desprenderse de las series causales que constituyen el ser y que no pueden producir sino un ser*”<sup>85</sup> a fin de que sea capaz de elaborar ese proyecto o plan que monta sobre su relación con el mundo y sus intenciones de transformarlo.

Para que un objeto cualquiera se nos presente como valor de uso basta con que sea útil para la satisfacción de una necesidad determinada<sup>86</sup>, o, vale decir, que sirva para la negación de una negatividad; debemos considerar además que para ello es necesaria una negación más, la de su forma “natural” o primigenia a través de su *humanización*, es decir, del proceso de trabajo que lo constituye como tal negando la forma de las materias e imponiendo sobre ellas otro sentido adecuado a su utilidad concreta referida a la necesidad humana<sup>87</sup>. Esta primer relación entre sujeto y objeto en el proceso unitario de producción y consumo que constituye la forma elemental de metabolismo entre ser humano y naturaleza, entrega ya, a nivel individual, y por tanto abstracto, el modo elemental en que el ser humano constituye el *sentido* de su mundo al *comprometerse* con él.

Esta relación entre sujeto y objeto, en el seno del proceso reproductivo más elemental de la vida humana, revela al trabajo, a la actividad *creativa*, como acto elemental por el cual se descubre la libertad y al *valor de uso como su materialización fundamental*.

Para Echeverría, esta libertad del sujeto de trabajo/consumo se revela inmediatamente como *semiosis*, como proceso mediante el cual el sujeto de trabajo es capaz de *decir algo* al sujeto de consumo justamente mediante la plasmación de un *proyecto de realidad objetiva*<sup>88</sup> sobre el bien

---

<sup>84</sup> J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., pp. 591-592.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>86</sup> Cf. K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 44. “*La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso*”.

<sup>87</sup> En este sentido los valores de uso forman parte de eso que Sartre llama las *negatidades*: realidades que en su estructura están “*habitadas por la negación como por una condición necesaria de su existencia*”. Cf. J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., pp. 63-64.

<sup>88</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 52.

producido a fin de que él mismo, ahora como sujeto de consumo, sea capaz de interpretar en ello un satisfactor objetivo. Para Marx, ello es así justamente porque:

Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no solo *efectúa* un cambio de forma en lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de accionar y al que tiene que subordinar su voluntad.<sup>89</sup>

Si el fin objetivo del proceso de trabajo es la transformación de la naturaleza en motivo de satisfacción para el consumo, se observará inmediatamente que el *proceso de comunicación* es una dimensión fundamental del proceso de reproducción humano. Para dar cuenta de este proceso de comunicación fundamental de la reproducción humana, Echeverría recurre a la semiótica y al análisis del proceso de producción y consumo de valores de uso como *sistema de signos*<sup>90</sup>.

Así pues, para nuestro autor, producir y consumir objetos prácticos es inmediata y simultáneamente producir y consumir *significaciones*: “*producir es comunicar, proponer a otro un valor de uso de la naturaleza, consumir es interpretar, validar ese valor de uso encontrado por otro*”<sup>91</sup>. O lo que equivale a afirmar que entre lo práctico y lo semiótico existe una *identidad esencial*<sup>92</sup>.

Ahora bien, lo que de ningún modo entraría en la perspectiva echeverriana sería un *reblandecimiento idealista* del proceso de reproducción humano. No se trata de comprender a la realidad como mero signo, instalando al proceso semiótico en una esfera especial y privilegiada capaz de constituir el sentido del mundo a partir de planteamientos meramente discursivos. Al contrario, el proceso de producción de sentido no puede negar “*la primacía de la naturaleza, la primacía de lo material como irrenunciable fundamento de lo ideal*”<sup>93</sup>. Es decir, lo semiótico, en el proceso de producción y consumo de signos “trabaja”, o bien, se “monta” sobre lo material o natural; imprime sobre él, mediante las transformaciones que la actividad práctica del sujeto realiza, una *intención comunicativa* que se expresa en la unidad *ideal y material* que las formas del objeto producido *transmiten*.

No se trata entonces de una imposición idealista, sino que “*justamente porque la sustancia natural tiene leyes que le son propias, y no a pesar de ello, se pueden realizar fines humanos por medio de los procesos naturales*”<sup>94</sup>. En otras palabras, la consistencia semiótica del proceso de reproducción humano como un hecho que lo caracteriza fundamentalmente no deja de ser un

---

<sup>89</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 216.

<sup>90</sup> Cf. S. Gandler, “Aportaciones para una Teoría crítica ‘más allá de Frankfurt’. Sobre Bolívar Echeverría y el paradigma de la comunicación”, en S. Gandler (coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, Miguel Ángel Porrúa, UAQ, México, 2016, pp. 43-77, aquí p. 45-47.

<sup>91</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, op. cit., pp. 181-182.

<sup>92</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., pp. 85-90.

<sup>93</sup> S. Gandler, “Aportaciones para una Teoría crítica ‘más allá de Frankfurt’. Sobre Bolívar Echeverría y el paradigma de la comunicación”, op. cit., p. 46.

<sup>94</sup> A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., p. 71.

proceso *natural* en el sentido en que “utiliza” a la naturaleza y su legalidad propia como motivo de su *trascendencia*. Al respecto Echeverría nos dice:

También en el ser humano se da el doble estado que distingue en la naturaleza al animal insatisfecho del animal satisfecho, sólo que en aquél la insatisfacción orgánica se ha convertido en el soporte de un descontento “político” —con su figura presente, con su forma actual de existir, con su “estado de identidad”—, de igual manera que la satisfacción orgánica se ha vuelto el soporte de una re-configuración de sí mismo, de una realización “política”. En la fase productiva, el sujeto humano proyecta convertirse a sí mismo en alguien diferente, adquirir otra forma; después, en la fase consuntiva, al asumir dicha forma, lleva a cabo ese proyecto. Podría decirse que, en virtud de este hiato que ha roto el *continuum* natural de las dos fases reproductivas animales, el sujeto humano desdobra su condición doble y existe en dos versiones de sí mismo. Podría decirse también que, por ello, entre esas dos versiones necesariamente aparece una tensión comunicativa, una tensión que se resuelve precisamente a través del objeto práctico. (...) Para un ser cuya condición fundamental es la libertad, que produce y consume objetos cuya forma está en cuestión, hacerlo implica necesariamente producir y consumir significaciones. Es el carácter “político” del animal humano lo que hace de él, inmediatamente, un ser “semiótico”<sup>95</sup>.

Libertad, politicidad y semiosis constituyen los ejes fundamentales a través de los cuales podríamos hablar desde Bolívar Echeverría de una *figura elemental de lo político*. Por imposición de su condición animal el ser humano se reproduce mediante el intercambio orgánico de materias con la naturaleza. Empero, en él, este modo de reproducir su existencia se caracteriza por hacer de ello un proceso consciente. En el acoplamiento de su sistema de capacidades de transformación de la naturaleza con su sistema de necesidades consuntivas que caracteriza el modo concreto de realización de su metabolismo, en virtud de ser una actividad consciente, filtrada por la distancia que implica “*ser él mismo en la forma de presencia a sí*”<sup>96</sup> se fisura esa “soldadura instintiva” que los junta en el resto de los seres vivos e inaugura el hiato que obliga al ser humano a proyectar ante sí, idealmente, la serie de posibilidades efectivas que su situación determinada (en lugar, tiempo y forma) le ofrece<sup>97</sup> para que su actividad resulte en una transformación de sí mismo mediante la incorporación del resultado adecuado.

Esta *fisura*, este hiato, se resuelve en el *proyecto*. En él, el sujeto se elige a sí mismo determinando la forma que ha de adquirir ese acoplamiento del que surgirá un objeto que, en la medida en que su estructura sea la adecuada, reaccionará sobre él al incorporarlo y lo hará ser lo que no era. Esta *libertad* que viene con la necesidad en que se encuentra de reproducirse mediante un proceso de proyección y realización, de auto-transformación del sujeto mediante la

---

<sup>95</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., pp. 73-74.

<sup>96</sup> J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 133.

<sup>97</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 101. “*El proyecto tiene que atravesar necesariamente el campo de las posibilidades instrumentales. Los caracteres particulares de los instrumentos lo transforman más o menos profundamente; condicionan la objetivación*”.

transformación del objeto, es la libertad de decidir sobre su identidad, sobre su subjetividad: es *lo político*. Para Echeverría:

El proceso propiamente humano de producción/consumo de cosas pone en evidencia que la producción/consumo de las formas de esas cosas prevalece en él sobre la producción/consumo de las sustancias de las mismas. (...) Sólo para un ser que lo que pone en juego en el proceso de reproducción es ante todo la forma de su consistencia social lo principal en la producción/consumo de las cosas tiene que ser la forma de las mismas. El hecho de esta biplanaridad físico-política de la vida humana, en la que el plano político domina sobre el físico, habla de un proceso de producción/consumo de cosas que está destinado a reproducir un “mundo de la vida” de consistencia cualitativa inestable: el mundo de un sujeto cuya identidad está siempre en proceso de reconstituirse y para el cual la “armonización” perseguida por su sistema de necesidades/capacidades está siempre en cuestión. El hecho de que en las cosas lo más importante para él sea la forma de las mismas pone en evidencia que en el proceso de la reproducción humana *lo esencial es el juego de la identidad*.<sup>98</sup>

Ahora bien, esa libertad política, en virtud de que ella se ejerce como auto-transformación, y por tanto, como un proceso en el que el sujeto proyecta, realiza y subjetiva una forma para sí mismo, sólo se realiza efectivamente como *semiosis práctica*, como libertad de cifrar, de materializar sobre las sustancias de la naturaleza una “*intención comunicativa*”, aquella que dice –inscrita objetivamente en la estructura material del objeto sobre el que se plasma mediante la transformación que el trabajo útil realiza– cómo ha de ser el sujeto que disfrute o utilice esas transformaciones, es decir, cómo han de estar predisuestas sus necesidades y capacidades de consumo. Veamos de nuevo lo dicho por nuestro autor al respecto:

Transformar la naturaleza sirviéndose del medio de producción es para el sujeto productor un intento de dar forma al sujeto de consumo; para éste, aceptar sirviéndose del medio de consumo, la forma de la naturaleza convertida en bien es un dejarse dar forma. En la forma del objeto, el sujeto de la producción ha cifrado, sobre la sustancia del mismo (sobre el alimento que hay en un comestible, el resguardo que ofrece un espacio habitable, la ayuda que da un servicio, etcétera), un intención transformativa que el sujeto consumidor descifra al absorber adecuadamente esa sustancia. La apropiación de la naturaleza por el sujeto social es simultáneamente una autotransformación del sujeto. Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. (...) Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa.<sup>99</sup>

El proceso de trabajo como *semiosis práctica* solo puede ser tal si en él se da efectivamente un movimiento hacia la objetividad<sup>100</sup>, un proceso mediante el cual el sujeto de trabajo sea capaz de *materializar* su proyecto realizando sobre las materias de la naturaleza las intenciones

---

<sup>98</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., pp. 59-60 (Cursivas de S.B.).

<sup>99</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, op. cit., pp. 181-182.

<sup>100</sup> Cf. K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 229. “Durante el proceso laboral el trabajo pasa constantemente de la forma de la agitada actividad a la del ser, de la forma de movimiento a la objetividad”.

transformativas pretendidas. Solo mediante esta *objetivación* del ser humano es posible incorporar a las materias naturales la actividad que las modifica a fin de hacerlas *significativas*.

Aquí la semiosis muestra su carácter materialista. Si la transformación de la naturaleza realizada por el sujeto de trabajo ha de ser *significativa*, ello sólo será posible en la medida en que dicha transformación lo *comprometa existencialmente* con la intención ahí realizada. El proyecto que el sujeto de trabajo pretende realizar es en efecto un momento *subjetivo*, que sin embargo se encuentra volcado hacia la realidad, referido a lo objetivo. Es mediante la interiorización del mundo circundante que el sujeto es capaz de *proyectar* sobre este mundo determinadas intenciones transformativas; el momento subjetivo aparece como momento necesario del proceso objetivo de transformación: es el proyecto como "*superación subjetiva de la objetividad hacia la objetividad*"<sup>101</sup>. El proyecto "*descubre y determina su situación trascendiéndola para objetivarse*"<sup>102</sup> por medio del trabajo útil, y en la medida en que él es ahora parte del objeto, se configura como parte de su significado, susceptible de ser reconocido como tal por el sujeto de consumo que comprometido por esta modificación material del mundo, puede ahora hacer suyo ese significado haciendo *persona* lo creado por él, esto es, *sujetivándolo* o interiorizándolo mediante el consumo<sup>103</sup>.

### *III.- Movimiento total en que existe o se realiza la forma elemental*

Recapitulemos brevemente. En la sección anterior procuramos mostrar algunas de las características que desde Bolívar Echeverría y Karl Marx consideramos esenciales en torno a la actividad elemental por medio de la cual todo individuo humano ha de realizar el necesario metabolismo con la naturaleza a fin de lograr el mantenimiento de su existencia: el trabajo útil como actividad que transforma las materias naturales de forma tal que su resultado sea susceptible de asimilación en el consumo: un valor de uso. Vimos que en este proceso la libertad representa una cualidad central en sus distintos modos de realización y que ella se expresa inmediatamente en la capacidad y necesidad en que está el sujeto de decidir una *forma* para el objeto práctico y por tanto una identidad para sí mismo. Procuramos de igual modo mostrar el *proceso comunicativo* o semiótico que necesariamente se tiene que establecer en dicho proceso productivo y consuntivo a fin de que él pueda ser efectivamente un proceso de autotransformación.

Ahora bien, el ser humano nunca ha sobrevivido en completo aislamiento individual, su existencia es por definición *social*: "*toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinara*"<sup>104</sup>. Lo dicho hasta ahora en torno a los aspectos semióticos y políticos del proceso de trabajo solo adquiere plena concreción en condiciones de reciprocidad<sup>105</sup>. Es pues, necesario abandonar la perspectiva individual y abordar la de su concreción social.

---

<sup>101</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 89.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>103</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. op. cit., vol. 1, p. 11.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>105</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 74.

Para Marx, el lenguaje nace, como la consciencia, de la necesidad, *de la exigencia de una interacción con otros seres humanos*<sup>106</sup>. Así, Echeverría reconoce que la tensión que en el proceso de trabajo aparece y que determina la forma del objeto práctico, aquella que surge entre la producción y el consumo de un valor de uso, es fundamentalmente, una tensión *interindividual*<sup>107</sup>.

Antes dijimos que el comportamiento vital del ser humano –por definición, social– implicaba, además del mantenimiento de su vida en términos puramente físicos o animales, la reproducción de un *principio de organización*, o bien, la reproducción de la *forma concreta* en que realiza socialmente el intercambio orgánico con la naturaleza.

De lo dicho hasta ahora empezamos a ver que la figura elemental de lo político, desde nuestra interpretación de Bolívar Echeverría, se juega en la serie de comportamientos que materializan la trascendencia de lo animal hacia lo humano. Es decir, la determinación de una forma específica para la reproducción de la vida humana, o bien, la creación de un *mundo de la vida* constituido por él mismo. Para Karel Kosik, de quien Echeverría abreva bastante, la cuestión es similar:

El trabajo es tanto transformación de la naturaleza como realización de los designios humanos en ella. El trabajo es proceso o acción en el que, en cierto modo, se constituye la unidad del hombre y de la naturaleza sobre la base de su recíproca transformación: el hombre se objetiva en el trabajo, y el objeto es arrancado del contexto natural originario, modificado y elaborado. El hombre alcanza en el trabajo su objetivación, y el objeto es humanizado. En la humanización de la naturaleza y en la objetivación (realización) de sus intenciones, el hombre constituye el *mundo* humano. El hombre vive en el mundo (de sus propios significados y creaciones), mientras que el animal está atado a las condiciones naturales.<sup>108</sup>

Para Echeverría, el predominio de *lo político* sobre *lo animal* en la existencia humana se da en virtud de la especificidad semiótica inherente al proceso de reproducción humano<sup>109</sup>. Es justamente a través de la *“marca de identidad colectiva”*<sup>110</sup> que el sujeto imprime sobre los productos de su trabajo el modo en que se establece prácticamente la socialidad en la que discurren las vidas de los distintos individuos. La *identidad* del sujeto (individual o colectivo) en este contexto consiste en *“el conjunto de relaciones de convivencia que lo constituyen”*, es decir, la *figura concreta de su socialidad*<sup>111</sup>. El sujeto social sería el conjunto de individuos que mediante el establecimiento de relaciones de convivencia en reciprocidad establecen los modos concretos en que acoplan sus respectivos sistemas de producción y consumo a fin de reproducir material y políticamente sus vidas. Interesa pues, buscar analizar el modo en que se establece la figura concreta de la socialidad a fin de intentar presentar un cuadro más completo de lo político.

---

<sup>106</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 31.

<sup>107</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 74.

<sup>108</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 222.

<sup>109</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 75.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 57.

Desde una posición materialista-histórica consecuente, Echeverría reconoce, junto con Marx, que la definición concreta de la socialidad se juega en el plano básico de lo económico, en el proceso de producción de la riqueza objetiva. El carácter social del proceso de trabajo se manifiesta, por un lado, en su estructura material, definida por la tensión entre *condiciones de producción* y *fuerzas productivas*; y por otro lado en la “marca de identidad” que el proceso transmite y realiza mediante la determinación global del proceso de reproducción social en su *dimensión cultural*, esto es, en la determinación concreta del modo en que se acopla realmente un sistema de capacidades de producción con el de necesidades de consumo en referencia a la *forma específica* que obtienen los distintos procesos particulares que lo componen: la producción, distribución, cambio y consumo. En otras palabras, en la forma del objeto práctico, y en el nexo entre productor y producto. De este modo, para nuestro autor, lo político sería el “*carácter central de la infraestructura*”<sup>112</sup> de la vida social. Veamos esto más de cerca.

Las condiciones de producción determinan socialmente a la actividad creativa transformándola en *trabajo útil*, es decir, en trabajo cuya utilidad concreta sirva para la reproducción efectiva del cuerpo social mediante su subsunción formal (en el sentido en que el trabajo debe subordinarse a la *forma* socialmente establecida a fin de ser considerado *útil*) bajo las determinaciones culturales que le permitan reproducir/cultivar la identidad global mediante su individuación diferencial como trabajo productivo específico en el marco de una determinada división social del trabajo<sup>113</sup>.

El cúmulo de valores de uso productos de los distintos procesos laborales realizados al interior del sujeto social global producen el mundo material objetivo –cósico– que brinda consistencia cualitativa al *mundo de la vida* humano, en otras palabras, produce las *condiciones objetivas* del proceso de reproducción social como su resultado y condición<sup>114</sup>. Empero, en virtud de que dichas condiciones objetivas son resultado de una actividad que necesariamente compromete a conglomerados de seres humanos entre sí<sup>115</sup>, ellas reproducen de igual modo ese *principio de identidad* que imprime sobre dichas condiciones objetivas la forma política particular correspondiente a su propio modo histórico de organización. Tal vez sea a esto a lo que Marx se refiere cuando, en el capítulo VI inédito de *El capital*, nos dice que en el resultado inmediato del proceso de producción:

No solo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de éste, sino igualmente el carácter *específicamente social* de las mismas; las relaciones sociales y por ende la posición social de los agentes en la producción entre sí,

---

<sup>112</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., pp. 295-296.

<sup>113</sup> Cf. K. Marx, *El capital*, Libro I, Capítulo VI (inédito), *Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo XXI, México, 1971, p. 83. “Trabajo productivo no es más que una expresión sucinta que designa la relación íntegra y el modo en que se presenta la capacidad de trabajo y el trabajo en el proceso capitalista de producción. Por consiguiente, (...) hablamos pues de trabajo socialmente determinado”.

<sup>114</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 220.

<sup>115</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 111. Cf. J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., pp. 404-406. “(...) la totalidad de los utensilios es el correlato exacto de mis posibilidades. Como soy mis posibilidades, el orden de los utensilios en el mundo es la imagen de mis posibilidades, es decir, de lo que soy, proyectada en el en-sí.”

las *relaciones de producción* mismas son producidas, son el resultado, incesantemente renovado, del proceso.<sup>116</sup>

En este sentido, la producción de valores de uso al interior de una sociedad humana constituida expresamente como *comunidad dedicada a su reproducción* imprime siempre en ellos un cierto “telos cultural”. Una *dimensión* de sus productos cuya “función” sería la reproducción/cultivo de una identidad con el modo concreto de producirlos, distribuirlos, intercambiarlos y consumirlos. Es a este aspecto de los valores de uso al que procuraremos acercarnos en la siguiente sección cuando analicemos su *politicidad inherente*.

Por ahora concentrémonos en el modo en que se establece una “forma general” para el producto sobre la base de los resultados del proceso de trabajo necesario para la reproducción concreta de una comunidad humana. Esto es, el movimiento total del proceso de trabajo en condiciones sociales.

El carácter social de la producción impone sobre los resultados de esta una *forma general* estrechamente ligada a los nexos sociales que el producto permite y establece entre los distintos miembros diferenciados de la comunidad. En los términos utilizados en las dos secciones anteriores –aún abstractas en alto grado–, el individuo productor, sujeto del proceso de trabajo, “*produce un objeto y, consumiéndolo, retorna a sí mismo*”<sup>117</sup>. Se *auto-produce* objetivando en la forma del objeto práctico una identidad con el *proyecto de realidad objetiva* que constituye para sí mismo a partir de la doble nihilización del mundo y de sí que le permiten sintetizar una “forma de ser” mediante la elección del modo en que configura y satisface su necesidad a través de su realización en la *praxis*. Ahora bien, en la sociedad en cambio, como dice Marx:

(...) la relación entre el productor y el producto, una vez terminado este último, es exterior, y el retorno del objeto al sujeto depende de las relaciones de éste con los otros individuos. No se apodera de él inmediatamente. Además, la apropiación inmediata del producto no es la finalidad del sujeto cuando produce en la sociedad. Entre el productor y los productos se interpone la *distribución*, que determina, mediante leyes sociales, la parte que le corresponde del mundo de los productos, interponiéndose por lo tanto entre la producción y el consumo.<sup>118</sup>

La cuestión ahora cambia drásticamente. La finalidad del sujeto, dentro de la producción *socialmente determinada*, ya no es la apropiación inmediata del producto, sino su producción conforme a esa determinación social. En otras palabras, la *marca de identidad* que el sujeto individual (abstracto) imprimía sobre el producto de su actividad creativa ya no puede sostenerse como exclusivamente determinada por él (en su individualidad abstracta) y se configura ahora propiamente como una *dimensión cultural* del objeto producido, como la producción de un determinado *valor de uso*, esto es, un *bien útil* para la satisfacción de una necesidad *socialmente*

---

<sup>116</sup> K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*, op. cit., p. 107.

<sup>117</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. op. cit., vol. 1, p. 14.

<sup>118</sup> *Idem*.

establecida y sostenida culturalmente al *interior* de una sociedad determinada en tiempo, espacio y forma.

Para Bolívar Echeverría, la idea de una “dimensión cultural” de la vida social expresa la presencia central en el *mundo de la vida* humano de una “*determinada fuerza histórica*” en la reproducción de una forma concreta de vida que pertenece orgánicamente a la “*vida práctica y pragmática de todos los días*”, condicionante de los comportamientos efectivos en ella y capaz de “*inducir el acontecimiento de hechos históricos*”. Se trata de un factor de la existencia social, no solo “*sobredeterminante*” de los comportamientos colectivos e individuales de la cotidianidad social, sino igualmente central en la definición del *sentido* que adquieren los acontecimientos extraordinarios<sup>119</sup>. En este sentido, se trata de una dimensión de la vida humana encargada de marcar en interioridad todo proceso productivo/consuntivo<sup>120</sup> –reproductivo– en su realización concreta integrándolo orgánicamente a la reproducción de una *forma para la vida social* congruente con el “*proyecto civilizatorio*”<sup>121</sup> establecido, o del que participa y depende la comunidad en cuestión.

Así, la dependencia del individuo frente al todo mayor al que pertenece<sup>122</sup> nos encomia a contemplar al proceso de trabajo como parte integrante –condición y resultado– de un proceso mayor de reproducción propiamente *social*. Ante la imposibilidad del ser humano para subsistir uno sin otro<sup>123</sup>, la producción se determina ahora como “*organismo social determinado*”, esto es, como un “*conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción*”<sup>124</sup> en las cuales ejercen su capacidad de trabajo los distintos sujetos sociales. Nos encaminamos entonces a la necesidad de considerar el modo en que aquel rasgo político del individuo se actualiza en términos ahora específicamente sociales.

Lograr semejante cometido es posible a condición de que se comprenda al todo social como “*formado y construido por la estructura económica*” de la sociedad, es decir, por el modo en que la praxis reproductiva del ser humano proyecta y realiza una manera determinada de socialidad, una estrategia concreta de acoplamiento de las capacidades productivas con las necesidades consuntivas, que sin embargo, crea simultáneamente “*la unidad y la conexión de todas las esferas de la vida social*”<sup>125</sup>; esto es, una *totalidad concreta* producto del ser humano como *sujeto histórico real*<sup>126</sup>. Considerar la producción social como *totalidad*<sup>127</sup>, significa entenderla, ya no como acto de producción y consumo de *un* individuo en constante autotransformación, sino como producción de

---

<sup>119</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., pp. 20-25.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>121</sup> B. Echeverría, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, Itaca, México, 2013, p. 15.

<sup>122</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. op. cit., vol. 1, p. 4.

<sup>123</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 60.

<sup>124</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. op. cit., vol. 1, p. 6.

<sup>125</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., pp. 130-131.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 55. “*Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido cualquier hecho*”.

todo un “modo de vida”<sup>128</sup>; o bien, como la unidad de una reproducción física/material del cuerpo de la comunidad y su reproducción política como *forma* para los procesos que permiten y reproducen su existencia efectiva.

La producción social como *totalidad* abarca todo aquello con lo que la *praxis* del ser humano entra en contacto: “*la praxis se funde con todo el hombre y lo determina en su totalidad*”<sup>129</sup>. Supone, empero, que en ella es justamente la *praxis productiva* –creadora y consumidora de valores de uso– la determinante en *última instancia* de la consistencia particular de ese *modo de vida* en sociedad. Se trata de aquel nivel de la realidad humana a partir de cuya tensión con ella se dirimen los conflictos que estructuran la vida y el escenario en que ella transcurre dentro de una sociedad<sup>130</sup>.

Se vuelve así necesaria la consideración de la historia, mas ello nos llevaría a un nivel de concreción para el análisis en el que aún no deseamos estar. Nos queda pues, especular: a partir de lo dicho hasta ahora, el ser humano solo puede reproducirse transformando a la naturaleza de manera tal que dicha transformación sea capaz de devolverle a él, no solo lo necesario para mantener su vida *física*, sino de igual modo, lo indispensable para la reproducción del modo concreto y específico en que ha logrado ese intercambio orgánico con ella hasta ahora. Se entiende entonces que, en la realización social de dicho metabolismo y de las actividades todas que lo permiten, se cultive toda la serie de “requisitos” o “condiciones de existencia” necesarias para ello.

En el sentido de una “figura elemental de lo político”, su actualización, si no quiere degenerar en *falsa totalidad*<sup>131</sup>, debe partir de aquel nivel de la *praxis* determinante de la vida social que es la *praxis* productivo/consuntiva, aquella a la que Echeverría se refiere como la *forma social-natural de la reproducción humana*<sup>132</sup>. Empero, esta, complejizada en términos mencionados implica diferentes momentos dentro de su propia unidad<sup>133</sup>.

La producción social de un determinado “modo de manifestar su vida” para el ser humano depende de la previa “organización corporal”<sup>134</sup> de los distintos miembros de la entidad comunitaria en torno a la producción de sus medios de vida, de la riqueza material/objetiva que comprende toda la serie de valores de uso cuya utilidad concreta permite la reproducción de su existencia efectiva como conglomerado organizado de seres humanos.

Como parte integrante de la organización de las relaciones de producción necesarias para la generación social de los medios de subsistencia aparecen “modos y relaciones de distribución” determinados por la organización misma de la producción que no refieren únicamente a la distribución de los objetos resultantes del proceso de trabajo, sino, de modo muy especial, a las *formas* particulares de participación de los distintos agentes en la producción y, por tanto, el “modo bajo el cual se participa en la distribución” de, por un lado, los instrumentos de la producción, y por

---

<sup>128</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 19.

<sup>129</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 241.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 74, 130.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 75-76.

<sup>132</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, op. cit., pp. 153-160.

<sup>133</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. op. cit., vol. 1, p. 20.

<sup>134</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 19.

otro, la participación en las diferentes ramas de la producción<sup>135</sup>. Para Bolívar Echeverría, la determinación social de una forma específica de socialidad se:

(...) rige fundamentalmente a partir del proceso de *circulación* de los innumerables objetos singulares que han sido producidos y van a ser consumidos. En este “cambio de manos” por el que todos ellos deben pasar al abandonar a su productor y llegar a su consumidor se encuentra siempre vigente un proyecto de *distribución*, que los reparte entre el conjunto de los individuos sociales. Este proyecto es el que califica a ciertos intentos de entregar productos como aceptables o socialmente productivos y solo a ciertos requerimientos de bienes como válidos o susceptibles de ser satisfechos por la sociedad.<sup>136</sup>

Así, la producción que una entidad comunitaria específica realiza de una forma determinada de riqueza objetiva encierra una forma igualmente específica de *distribución* como reverso de las relaciones de producción necesarias para ello. La determinación de un *proyecto distributivo* se configura como momento propio de la producción social en general<sup>137</sup>.

Se trata del despliegue de ese “*organismo natural de producción*” que se realiza a espaldas de los productores individuales y que –entre otras cosas– acredita como trabajo “*socialmente útil*” a aquella actividad productiva enmarcada dentro de determinado eslabón de la *división social del trabajo*<sup>138</sup>. A la vez que distribuye corporal y subjetivamente a los individuos según sus propias necesidades reproductivas, esto es, conforme a un determinado *principio de organización* adecuado al modo de producción de su vida material y política.

Como dice Marx, “*lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción*”<sup>139</sup>. Es decir, de las *formas* particulares en que llevan a cabo la producción de sus medios de vida, lo que sin embargo, presupone un determinado *intercambio* o *circulación* de lo producido entre los miembros de la sociedad, y de esta con otras comunidades<sup>140</sup>. Se trata de un momento de la producción que *media* entre ella y su forma social de distribución, por un lado, y el consumo, por otro<sup>141</sup>; esto es, el *nexo* entre sujetos al interior de la sociedad mediante el “cambio de manos” de su producto.

Los productos del trabajo son *cosas*, y como tal no oponen resistencia al ser humano, empero, ellos no circulan por sí mismos sino solo en virtud de sus “*custodios*”, de sus “*poseedores*”<sup>142</sup>; la circulación es, por tanto, un movimiento meramente social, definido en referencia a los principios

---

<sup>135</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. op. cit.*, vol. 1, p. 15-17.

<sup>136</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, *op. cit.*, p. 172.

<sup>137</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. op. cit.*, vol. 1, p. 17.

<sup>138</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital, op. cit.*, vol. 1, p. 129-130.

<sup>139</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana, op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>141</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. op. cit.*, vol. 1, p. 20.

<sup>142</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital, op. cit.*, vol. 1, p. 103.

que mantienen a una comunidad cualitativamente igual a sí misma<sup>143</sup>. De este modo, solo un “*acto social*”<sup>144</sup> puede hacer que en la producción de un valor de uso se incluya en él la perspectiva de su “cambio de manos”. Acto que por demás se incluye, en mayor o menor medida, en el proyecto de producción de dicho objeto justamente en virtud de la tensión que a ese respecto ejercen sobre su forma el conflicto, siempre presente en todo acto productivo, derivado del acoplamiento entre su sistema de capacidades productivas y sus necesidades de consumo. Conflicto que, a manera de ejemplo, determina si la producción de un valor de uso se realiza con anterioridad al intercambio o gracias al mismo<sup>145</sup>. Se trata, pues, de conferirle al producto del proceso de trabajo la *forma específica que lo caracteriza* dentro de los marcos que el modo particular de intercambio determinada en cada caso<sup>146</sup>.

La circulación engendra entonces la *forma* en que los productos del trabajo se mueven al interior de una sociedad. Es decir, el modo concreto en que se realiza el *metabolismo social*, en el cual “*el producto de una modalidad útil del trabajo reemplaza a la otra*”<sup>147</sup>. La determinación social de la circulación de los productos dentro de una sociedad, o de un conjunto de sociedades, establece el modo en que se opera la “metamorfosis” o el “cambio de forma” que media el metabolismo social transformando un *producto* determinado en un *bien* concreto. Al respecto Echeverría nos dice lo siguiente:

La marcha de la reproducción social depende del cumplimiento de esta metamorfosis del producto social en bien social; depende, en otros términos, de la posibilidad de que cada uno de los elementos de la riqueza cumpla la *doble función* que lo califica, de un lado, como producto y, de otro, como bien. Pero el cumplimiento de esta doble función, la presencia en doble perspectiva que sería la forma social-natural de existencia de la riqueza objetiva, depende, a su vez, de la vigencia en la vida social de un *principio distributivo* determinado capaz de organizar ese movimiento circulatorio. Sin este principio, la metamorfosis de la riqueza sería imposible. Carente de orden y orientación y amenazado por el caos y la violencia, el “cambio de manos” se detendría y los objetos quedarían como meros productos junto a sus productores, imposibilitados de llegar a sus consumidores, de convertirse en bienes y completar así su existencia social-natural.<sup>148</sup>

---

<sup>143</sup> Aclaramos que esta *identidad* no existe, ni se mantiene, inamovible, sino siempre en juego, *lanzada a la intemperie*, puesta a prueba por la libertad del sujeto humano que lo obliga constantemente a definirse siempre de nuevo. Cf. B. Echeverría, “La identidad evanescente”, en B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, pp. 56-76, aquí pp. 61-62. “Una realidad sólo es idéntica a sí misma en medio del proceso en el que o bien gana su identidad o bien la pierde; mejor, en el que a un tiempo la gana y la pierde. Toda identidad es, por ello, en igual medida efésica –porque dice que la sustancia es el cambio y la permanencia su atributo– que eleática –porque dice, al contrario, que la sustancia es la permanencia y el cambio su atributo.”

<sup>144</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 106.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>148</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 124. (Omitimos las referencias al esquema).

Las fases de esta *metamorfosis* son las transacciones de un producto por otro, o bien, por un *equivalente general*, dependiendo del estadio de desarrollo en el que se realice el intercambio. Desde el punto de vista del productor/consumidor individual, el proceso media el intercambio del producto de su trabajo y el del trabajo ajeno<sup>149</sup> permitiéndole apropiarse de los medios necesarios para la reproducción de su propio proceso de trabajo individual, así como de los medios de subsistencia necesarios<sup>150</sup>; estableciendo así el punto de contacto entre individuos productores y consumidores, el *nexo social* que los aglutina como parte de una comunidad cuya reproducción depende básicamente de la metamorfosis de los productos en bienes. Nexos que no es solo inter-individual, de dos (o más) cuerpos; pero también, *inter-subjetivo*, de dos (o más) *proyectos*, uno de propuesta y otro de apertura, es decir, de dos subjetividades; además también un nexo inter-subjetivo, de dos (o más) *sujetos* mediante la objetivación y sujetivación del elemento material que circula entre uno y otro. Sí –como dice Sartre– la verdad de lo subjetivo está en su objetivación<sup>151</sup>, el encuentro entre subjetividades, el nexo entre sujetos, es el nexo entre sus respectivas objetivaciones, esto es, entre valores de uso.

La riqueza objetiva de una determinada sociedad se *con-forma* entonces a partir de un cierto “amalgamiento” u objetivación en sus distintos elementos constitutivos –la serie de valores de uso concretos que la conforman– de una determinada “*forma socialmente necesaria del trabajo*”<sup>152</sup> susceptible de hacer que sus productos resultantes sean reconocidos –culturalmente– como *bienes*.

Lo que observamos entonces es el hecho de que “una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos”, así como a la producción misma bajo su “*forma unilateral*”<sup>153</sup>, es decir, como proceso práctico de producción y consumo de valores de uso, como *praxis* específicamente productiva.

Dicho en términos de Bolívar Echeverría, es la puesta en juego de una determinada “*subcodificación individualizadora*”<sup>154</sup> concreta como determinación de un modo específico, actualizado históricamente, de utilizar el “*código general*” del comportamiento humano<sup>155</sup>. Se trata de la presencia real y efectiva que adquiere esa *estructura general de la producción humana* cuando la consideramos como un “*proceso completo de reproducción social*” actualizado en una figura concreta de sociedad como “*organización particular del conjunto de relaciones interindividuales de convivencia*”<sup>156</sup>.

La libertad que detectamos característica del proceso de trabajo individual en las secciones anteriores, aquella característica que define al ser humano como un ser propiamente *político*, se

---

<sup>149</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 129.

<sup>150</sup> K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*, op. cit., p. 12.

<sup>151</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 90.

<sup>152</sup> K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*, op. cit., p. 38.

<sup>153</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. op. cit., vol. 1, p. 20.

<sup>154</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 164.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>156</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, op. cit., p. 157.

nos presenta ahora actualizada en términos del proceso de reproducción social como la *autarquía del sujeto social global*, la “ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia”<sup>157</sup>. O, en otras palabras, la capacidad del sujeto social para determinar el modo concreto en que realiza su socialidad mediante la producción de lo necesario para la reproducción efectiva de sus miembros en concordancia con las exigencias de producción, distribución, circulación y consumo que él mismo se establece históricamente para la realización de su propio proceso elemental de trabajo.

En el proceso de reproducción social de toda comunidad humana está siempre en juego la fundación y re-fundación constante del principio de socialidad que la mantiene como una entidad comunitaria identificada. La *sujetidad del sujeto*, el “ser sujeto” del sujeto social global consiste así en la capacidad en que se encuentra –caracterizada por la libertad que lo distingue esencialmente– de constituir y establecer la concreción de su propia identidad, de la figura específica para la red de compromisos en reciprocidad que identifican globalmente a la vez que individúan diferencialmente a la totalidad de sus miembros<sup>158</sup>. Para nuestro autor:

Este sentido peculiar de la reproducción social hace del enfrentamiento del sujeto con la naturaleza –que ahora no es solo externa o del *mundo* objetivo, sino también interna o del *cuerpo* subjetivo– un enfrentamiento indirecto, *mediado* por el enfrentamiento del sujeto con su propia sociabilidad. La estructura misma del proceso reproductivo resulta ser así una estructura dual y fundamentalmente contradictora. Al estrato en que la reproducción es consecución y absorción de reacciones favorables provocadas por el sujeto en la naturaleza se le sobrepone otro, en el que la misma noción valorativa de “favorable” está en cuestión, el estrato en el que el sujeto define y redefine su propia identidad. Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar y modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario solo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinonía*).<sup>159</sup>

Partimos entonces, en un inicio, del rasgo específico de la existencia humana: la libertad como característica fundamental del acto elemental a través del cual se realiza el proceso vital de dicha existencia. Sobre los hombros de Echeverría procuramos asomarnos al modo en que dicha libertad se actualiza en la transformación práctica de la naturaleza mediante un proceso que a la vez que imprime un significado en las materias que transforma, le da un sentido a la figura concreta que adquieren esos mismo procesos de transformación de la naturaleza inscribiendo mediante su acción los significados que crean la estructura propiamente humana de su mundo<sup>160</sup>.

---

<sup>157</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en B. echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, p. 179.

<sup>158</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, *op. cit.*, pp. 165-166, 171.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>160</sup> Cf. K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, *op. cit.*, p. 259.

### *-La figura elemental de lo político*

La realidad humana mantiene su unidad en virtud de ser *producto* de la *praxis* social. En este sentido, el interés por analizar una figura elemental de lo político responde al hecho de que la comprensión de esa unidad de lo real representa –como dice Kosik– una *comprensión profunda del carácter específico de sus distintos sectores y fenómenos particulares*<sup>161</sup>, así, la *figura elemental* que quisiéramos plantear aquí consiste en un intento de descripción de la *célula básica* de lo político; del modo concreto, pero *universal* para el ser humano, en que ejerce esa libertad característica de su existencia bajo la forma de un *comportamiento estructurador* de la vida mediante el cual se impone una forma para ella y él mismo cuyo drama se desarrolla en el plano básico de lo económico<sup>162</sup>.

Se trata de la actualización fundamental de la vida práctica del ser humano: el comportamiento productivo y consuntivo referido a valores de uso como determinada *subcodificación* o *estructuración concreta* en la realización efectiva de aquella estructura abstracta del proceso de reproducción social que consiste en el enfrentamiento *productivista* del ser humano y la naturaleza como *código general* de su existencia<sup>163</sup>. Esto es, una cierta configuración históricamente determinada del modo concreto en que se realiza el metabolismo social con la naturaleza. Así, la idea de una *figura elemental de lo político* pretendería mostrar el proceso básico mediante el cual podemos dar cuenta de la trascendencia que lo humano realiza frente a la animalidad ineludible de su circunstancia mediante la referencia a la *actividad práctica constituyente*<sup>164</sup> de la realidad en su nivel más abstracto; aquel nivel que entrega lo propiamente humano de su existencia; esto es, el nivel básico en el que el comportamiento y la estructura sociales están compuestos “*por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí a los hombres en tanto que agentes de la producción de la riqueza social cualitativa, es decir, en tanto que elementos singularmente diferenciados dentro del sujeto colectivo o comunitario de la praxis o actividad práctica fundamental*”<sup>165</sup>.

El comportamiento productivo y consuntivo referido a valores de uso como *comportamiento reproductivo elemental* se enfrenta en última instancia a la propia naturalidad de su existencia, a la animalidad profunda de su circunstancia, en conflicto con el hecho de que para realizarse debe *trascenderse*. Las tensiones que surgen del hecho de solo poder ejercer su condición natural bajo el signo de la libertad se resuelven ultimadamente en esas transformaciones de la naturaleza necesarias para el intercambio orgánico con ella. Los valores de uso resultantes muestran en su composición la solución múltiple y plural, pero de todas formas *determinada*<sup>166</sup> por las condiciones históricas, geográficas y étnicas, de esta tensión fundamental en la que se resuelven materialmente –cósicamente– las presiones que surgen de los distintos aspectos de la vida social en reproducción.

---

<sup>161</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 57.

<sup>162</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, op. cit., p. 154.

<sup>163</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 154.

<sup>164</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 46.

<sup>165</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>166</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, op. cit., p. 196. “(...) su realización no es solamente libre en abstracto sino libre y comprometida con un proyecto peculiar de humanidad (...)”.

Una sociedad no es más que un modo abstracto de referirse a un modo concreto de reproducción de la vida en comunidad, es decir, a una determinada manera de organizar y administrar la coincidencia entre producción y consumo dentro de un conglomerado de seres humanos. La *forma elemental de lo político* busca problematizar la íntima relación que mantienen entre sí la producción material del sustento de la vida humana con la organización y administración de la comunidad receptora en la que se lleva a cabo dicha producción material; revelando, de paso, la determinación *corporal* de lo político; esto es, la corporeidad y el mantenimiento de esta como condición fundamental para la existencia de lo político en general.

En este sentido, la figura elemental de lo político se compone por la descripción de un *comportamiento elemental* que muestra el modo en que las elecciones existenciales que determinan un “modo de vida” para una sociedad se materializan fundamentalmente en aquellas transformaciones del mundo que comprometen materialmente al resto de los seres humanos: los valores de uso como componentes de la riqueza objetiva de una sociedad. Un rasgo *esencial* de la vida humana en el sentido en que se entiende la *esencia humana* en la tesis VI “*ad Feuerbach*” de Marx, esto es, como la actividad que determina el sentido del “*conjunto de las relaciones sociales*” y que revela esa “*conexión materialista de los hombres entre sí*” que “*es tan vieja como los hombres mismos*”<sup>167</sup>.

Tenemos aquí entonces que la condición natural del ser humano de poder sobrevivir solo mediante la transformación de la naturaleza lo condena a tener que realizar sobre ella la interpretación particular que él hace de su necesidad<sup>168</sup> mediante la objetivación de su libertad; a través de la *shintetización* de una *forma* para el modo en que se lleva a cabo la reproducción global del sujeto social y, por tanto, la *totalización* de una determinada *forma* para el comportamiento productivo y consuntivo que representa la actividad elemental concreta del *metabolismo social*, de su reproducción como especie. Esta es, pues, la *shintetización* que creemos se logra observar cuando pensamos al proceso de producción y consumo de valores de uso como *figura elemental de lo político*. La *praxis* productiva elemental, el comportamiento de creación y disfrute de objetos prácticos, en este sentido, representa una figura abstracta a través de la cual podemos captar la *producción social del mundo* y, por tanto, en nuestra opinión, el hecho político fundamental de la existencia humana como perpetua producción de sí misma a través de la objetivación por el trabajo y la *praxis*<sup>169</sup>. *Producción social del mundo* que incluye de suyo –vale la pena insistir– no solo las actitudes, actividades y relaciones necesarias para la realización del modo concreto en que se lleva a cabo el *metabolismo social*, sino que incluye también las *formas* en que estas relaciones interindividuales se llevan a cabo en los hechos implementándose como relaciones de todo tipo, ya sea

---

<sup>167</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 31.

<sup>168</sup> Es José María Pérez Gay quien nos recuerda que “*el ser humano es el único animal que puede interpretar su necesidad*”. Cf. J. M. Pérez Gay, “Bolívar Echeverría (1941-2010)”, en D. Fuentes, I. García Venegas, C. Oliva Mendoza (comps.), *Bolívar Echeverría, crítica e interpretación*, Itaca, FFyL, UNAM, 2012, pp. 429-431, aquí p. 431.

<sup>169</sup> Cf. J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 131.

como relaciones de subordinación y dominación, hostilidad y deferencia, de colaboración obligada o voluntaria, etc.

Se trata de la figura que –como dice Karel Kosik– revela el secreto del ser humano como “*ser onto-creador*”, como aquel “*ser que crea la realidad*” humano-social y a través de la cual es capaz de comprender y explicar la realidad en su totalidad; esto es, la *praxis* como determinante de la “*existencia humana como transformación de la realidad*”<sup>170</sup> que entrega la imagen básica del proceso mediante el cual el hombre se despliega a sí mismo objetivando aquellos elementos perdurables y constantes de la realidad humana que, en virtud de su continuidad, de su producción/objetivación y su consumo/sujetivación, develan las premisas fundamentales de la historia humana como dialéctica de la libertad y la necesidad inherente a la actividad práctica que la sostiene<sup>171</sup>.

Como *figura elemental*, este planteamiento, sin embargo, mantiene aún un alto grado de abstracción, su presencia en la realidad es efectiva únicamente contemplada bajo una manera concreta, determinada históricamente, para su realización; esto es, actualizada, *desdoblada* en distintas formas de presencia concreta. Regresamos pues a nuestro punto de partida; nuestra exposición parece haber dado así una primer vuelta en su trayectoria en espiral que nos hace ahora contemplar de nuevo aquella *totalidad caótica* de la que partimos inicialmente bajo la luz de lo ahora discutido.

En nuestra presentación discutimos algunos elementos que consideramos dan cuenta de la *crítica a la mistificación de lo político en la modernidad capitalista*; analizamos en especial la “doble reducción” de lo político denunciada por Bolívar Echeverría en su libro *Valor de uso y utopía* como medio para dar cuenta de los distintos modos en que se actualiza prácticamente esa capacidad de tener “*a la socialidad de la vida humana como a una sustancia a la que se le puede dar forma*”<sup>172</sup>. Mencionamos ahí la sospecha –que ahora parecería ser ya una convicción– de que dicha tematización de los distintos modos de presencia de lo político en la vida social del ser humano presupone la conceptualización de una figura elemental de lo político que ahora hemos ya definido como la figura que adquiere en cada caso concreto el proceso mediante el cual toda comunidad humana lleva a cabo la producción social de su “modo de vida”, el comportamiento productivo/consuntivo referido a valores de uso como forma “social-natural” de la reproducción humana. Revisitemos ahora lo planteado entonces en torno a esto bajo la luz de lo ya discutido y veamos lo que se ha ganado –o perdido, en su caso– para la comprensión del asunto.

Un primer modo de realización de lo político se juega en la definición o re-definición histórica que una cierta comunidad humana hace del modo concreto en que realiza su socialidad. Aquí, la figura elemental de lo político se enfrenta a las tensiones históricas que una situación extraordinaria le imponen al modo concreto en que lleva a cabo su metabolismo social.

---

<sup>170</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 240.

<sup>171</sup> *Ibid.*, pp. 251-257.

<sup>172</sup> B. Echeverría, “Lo político en la política”, en B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 77-93, aquí, pp. 77-78.

Se trata de la realización efectiva de la libertad humana en los momentos en que se decide aquello que será integrado como parte constitutiva de la socialidad, y aquello que quedará fuera; el establecimiento –si se quiere– de los límites entre el *cosmos* y el *caos*<sup>173</sup> en los que la figura elemental de lo político se encuentra, como dice Echeverría, “*en estado de virulencia*”<sup>174</sup>. Empujado por la situación histórica, el proceso de producción y consumo que configura la legalidad de la vida concreta es puesto en duda, el estado de cosas que lo mantenía estable hasta entonces no soporta más sus propias contradicciones y demanda la elección, por parte del sujeto social histórico, de una re-configuración de su socialidad capaz de superar o neutralizar las tensiones que hicieron estallar la situación límite en primer lugar.

Aquí, la figura elemental de lo político demuestra su rasgo y capacidad política en toda su extensión. En efecto, la idea de una figura elemental de lo político plantea el modo en que una situación histórica limite no solo demanda la redefinición del proceso de producción y consumo de valores de uso como *célula elemental* de la vida en sociedad, sino que da cuenta, además, del modo en que a partir de ella, de las contradicciones que en ella se resuelven, parten fundamentalmente los impulsos que determinan una situación histórica extraordinaria. Ella no es solo el modo efectivo en que se produce la socialidad, sino que justamente en virtud de ello, sobre ella recaen en última instancia todas las discordias que hacen estallar el momento límite en el que se juega la superación o re-funcionalización de esas contradicciones mismas que ella instaure como “necesarias” en el proceso de institucionalización de una forma de reproducción social.

Es decir, aquí la figura elemental de lo político no solo muestra su politicidad por el hecho de que es sobre ella donde se construye el “modo de vida” establecido, sino especialmente en el hecho de ser ella misma, en sus contradicciones objetivas, la que determine la “actualidad de la revolución”. Es pues, a partir de su descomposición misma de donde surge la necesidad de una situación histórica extraordinaria en la que “*las capas inferiores de la sociedad ‘no quieran vivir el modo antiguo’, y las capas superiores, a su vez, ‘no puedan vivir al modo antiguo’*”<sup>175</sup> y de cuya crisis resulten los conflictos que marcan el devenir de los periodos históricos extraordinarios.

Es bien sabido, por ejemplo, que el conflicto *político* fundamental en la moderna sociedad capitalista –el conflicto de clases entre proletariado y burguesía– es uno producto del desarrollo de un modo de producción y de cambio específico<sup>176</sup>. Un conflicto, pues, engarzado en las contradicciones que emanan a partir de un determinado modo de realizar el trabajo y organizar en torno a su figura concreta la reproducción social. La burguesía misma, para seguir con el ejemplo, solo se consolida históricamente como clase dominante a partir de la experiencia del modo de producción feudal dentro del que necesita jugar el papel de *clase revolucionaria* una vez que las relaciones de producción dejan de corresponder con las fuerzas productivas dentro de él y limitan el desarrollo de la productividad<sup>177</sup>. De igual modo, el revolucionamiento de la moderna sociedad

---

<sup>173</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 156.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>175</sup> G. Lukács, *Lenin, la coherencia de su pensamiento*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, p. 85.

<sup>176</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Editorial Progreso, Moscú, 1985, p. 38.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 42.

burguesa encuentra en las presentes tensiones que con-forman al proceso de producción y consumo de valores de uso las fuerzas mismas que exigen su necesidad y actualidad. Piénsese en el hambre que hace estallar revueltas, o en la explotación que rebela a los obreros, en la falta de condiciones para el trabajo que genera huelgas, o en la ambición de control sobre los recursos que provoca invasiones y guerras.

Pasados los momentos límite dentro de los cuales se termina por definir una figura concreta para la socialidad de una comunidad determinada –como transformación o superación de las condiciones–, la presencia de la figura elemental de lo político adquiere ahora una consistencia especial que reproduce en la cotidianidad de la vida social las formas definidas en las situaciones extraordinarias<sup>178</sup>; actualiza aquello que se “ganó o perdió”. Su realización, sin embargo, aun cuando de lo que se trata es de la reproducción del orden establecido y del respeto a las instituciones surgidas del momento extraordinario, no puede responder a un supuesto “automatismo” rutinario dentro de la cotidianidad. El sujeto social, incluso en lo cotidiano del estado de cosas vencedor “*no puede sino cambiarse a sí mismo*” aun si es tan solo para ratificar el sentido y la legalidad de la figura concreta que ha adquirido su socialidad<sup>179</sup>.

La libertad del sujeto social, por otro lado, no es un hecho que únicamente se manifieste en esos momentos históricos en los que él hace especial uso de ella al definir una forma para las relaciones sociales que la mantienen en torno a un “*compromiso concretizador*”<sup>180</sup>. La libertad, como cruz con la que el ser humano carga toda su vida, implica, como dice Bolívar Echeverría:

(...) la constitución de la sujetividad del sujeto social como una subjetividad que se reparte en todos los escenarios posibles de la vida comunitaria, en todos aquellos procesos, por más atómicos o individuales que sean, en los que la producción/consumo, la interacción con la naturaleza, debe consistir en una trans-formación o elección de forma.<sup>181</sup>

De este modo, la realización de lo político, fuera de esos momentos extraordinarios o “sagrados”, se llevaría a cabo como componente de toda actividad cotidiana cuando consideramos a esta como *praxis* productivo/consumtiva<sup>182</sup>. Así, un primer escenario de la vida comunitaria en el que habría que poner énfasis es aquel en el que la figura elemental de lo político estaría presente como actividad de segundo grado, como proceso de producción y consumo que se ha “autonomizado” frente a su materialización en valores de uso y que utiliza ahora la vía especializada del lenguaje como “*la instancia en la que el auto-proyectarse y el auto-realizarse del ser social encuentra su ‘instrumento’ más adecuado*”<sup>183</sup>.

Desdoblada como *actividad especializada*, la figura elemental de lo político se encuentra aquí, no ya como trabajo que produce valores de uso según los lineamientos de una cierta *sub-*

---

<sup>178</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 158.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>183</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, op. cit., p. 193.

*codificación* particular, sino justamente como “trabajo” encargado del cultivo, administración y reproducción de esa misma *sub-codificación* particular en lo que ella tiene de propiamente política, es decir, en la prolongación de la legalidad establecida en la situación límite al interior del desarrollo mismo de la cotidianidad.

Se trata de *la política* propiamente dicha, como *actividad institucionalizada* cuya principal labor es la (re)construcción de la identidad mediante la organización de las relaciones sociales de cooperación en reciprocidad conforme a la figura establecida para ello. En este sentido, se trata de una actividad propiamente política puesto que “trabaja” sobre la *forma de la socialidad* mediante la gestión explícita de la forma misma que adquiere aquella actividad determinante de la “producción social”, la *praxis* productivo/consuntiva; estableciendo, por tanto, el sentido y la forma que adquiere el intercambio orgánico de la comunidad frente a la naturaleza, y administrando y organizando el conjunto de relaciones sociales que lo mantienen configurado como metabolismo propiamente social. Piénsese en las regulaciones sobre el trabajo, las leyes de diezmo o tributo en el feudalismo, y la moderna legislación capitalista en torno al trabajo asalariado; o bien las justificaciones coloniales para el esclavismo, etc.

Ahora bien, este modo de presencia de lo político, encargado de *trabajar* sobre la continuación de una cierta legalidad para la forma de las relaciones sociales que mantienen a una sociedad identificada con los procesos mediante los cuales cumple con su metabolismo no representa en absoluto la totalidad de su actualización, sin embargo, derivado justamente del hecho de que en ella la actividad productiva/consuntiva se *autonomiza* en lo que ella tiene de específicamente política frente a su componente meramente económico (reproductivo de la vida material, y por tanto, *productivo* del mundo en que transcurre esa vida) inaugura la posibilidad de sostener –en el marco de la *doxa*, e incluso de algunas teóricas políticas modernas– la separación absoluta entre lo político y lo económico; reservando para la primera el monopolio del “trabajo sobre la socialidad”, estableciendo la falsa idea de que solo a *la política* le corresponde la gestión –y en el mejor de los casos, la *discusión*– de los asuntos relacionados con la vida en sociedad.

Como actividad especializada, la figura elemental de lo político existe aquí como cristalización de la legalidad establecida para el desarrollo de la reproducción social institucionalizada en órganos sociales adecuados a la estructura económica de la que se encarga de reproducir las condiciones políticas correspondientes. Órganos, como dice Marx, “*creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo*” que, a manera de ejemplo, en la moderna sociedad capitalista adquieren “*cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada*”<sup>184</sup> en torno al cultivo del trabajo asalariado como *forma socialmente determinada para el trabajo* en general; o bien, en otras palabras, como entidad de *la política* dedicada deliberada y especialmente a la organización, administración y gestión de la totalidad de los proceso que

---

<sup>184</sup> K. Marx, “Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871”, en Marx, Engels, Lenin, *La comuna de París*, Akal, Madrid, 2010, pp. 5-76, aquí pp. 31-32.

configuran la reproducción de la sociedad definiendo, e incluso vigilando, su realización en sentido “adecuado” o “funcional”.

El vínculo entre este modo de realización de lo político y el momento histórico extraordinario es así, evidentemente íntimo; este último se encarga de definir el sentido general de la reproducción, mientras que el primero de reproducirlo explícitamente en el transcurrir de la cotidianidad. Así, por ejemplo, una vez triunfada la revuelta obrera de París en 1871, *la comuna* se encargó inmediatamente de erigir un gobierno obrero que buscara las formas políticas para llevar a cabo la emancipación económica del trabajo<sup>185</sup>.

Vemos, por lo tanto, no solo la presencia aquí de lo político desdoblado como *actividad especialmente política*, sino la íntima relación de este modo de presencia con su figura elemental misma, es decir, la actividad especializada de *la política* funciona principalmente como órgano encargado del mantenimiento de una forma específica de llevar a cabo la “producción social del mundo” mediante la configuración particular del proceso de producción y consumo. Tenemos así el esbozo de *la política* como instrumento de dominación de una clase sobre otra<sup>186</sup>; del aparato gubernamental como “junta administrativa” de los intereses comunes a la clase vencedora de la situación histórica extraordinaria que determinó un modo de reproducción para toda la sociedad<sup>187</sup>.

Este es el modo de presencia de lo político en el que la actualización de la libertad inherente a la vida social del ser humano se despliega bajo la forma de una lucha ideológica entre individuos (conglomerados de distintas formas y bajo diversos signos) que protagonizan la toma de decisión colectiva y “hacen historia” pretendiendo gestionar la socialidad dentro del escenario formal de *la política*<sup>188</sup>, tome la forma que esta tome, ya sea como actividad “*natural*”, *religiosa o comunitaria*”, o bien, por otro lado, como actividad política “*contractual*”, *laica o republicana*”<sup>189</sup>. Gestión que giraría fundamentalmente en torno a la interiorización en la vida cotidiana de un *sentido identitario-político* determinado históricamente como “*instancia socializadora e identificadora de los individuos singulares y colectivos*”<sup>190</sup>.

El siguiente modo de presencia de lo político detectado por Bolívar Echeverría es sus análisis pertenece, al igual que su manifestación como *actividad real especializada*, al componente cotidiano de la vida social, empero, a diferencia de aquel, este modo de actualización del rasgo político de la vida humana “*pese a que en ocasiones es el más decisivo, suele pasar inadvertido o tratado solo en calidad de ‘ruido’ en la teoría política moderna*”<sup>191</sup>. Se trata de la presencia

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>186</sup> G. Lukács, *Lenin, la coherencia de su pensamiento, op. cit.*, p. 127.

<sup>187</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifiesto del partido comunista, op. cit.*, p. 38.

<sup>188</sup> B. Echeverría, “Benjamín, La condición judía y la política”, en B. Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamín*, Era, FFyL, UNAM, 2005, pp. 9-22, aquí p. 18.

<sup>189</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura, op. cit.*, p. 161.

<sup>190</sup> B. Echeverría, “La ‘modernidad americana’ (claves para su comprensión)”, en B. Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, Era, CISAN, UNAM, 2008, pp. 17-50, aquí p. 22.

<sup>191</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura, op. cit.*, p. 162.

“imaginaria” de aquella legalidad establecida por la sub-codificación vencedora en el desarrollo de la rutina básica de la cotidianidad. Para nuestro autor se trata de su existencia como:

(...) trabajo “a-político” que cumple sin embargo de manera paradigmática con aquello que acontece en el momento extraordinario de la existencia humana, el momento político por excelencia: reactualiza, en el modo de lo virtual, el replanteamiento y la reinstauración de la forma social en cuanto tal, su interrupción y reanudación, su fundación y re-fundación. Lo político se hace presente en el plano imaginario de la vida cotidiana bajo el modo de una ruptura igualmente radical, en unos casos difusa, en otros intermitente, del tipo de realidad que prevalece en la rutina básica de la cotidianidad. Esta ruptura de la realidad rutinaria se cumple en la construcción de experiencias que fingen trascender las leyes de la “segunda naturaleza”, la naturaleza social: las experiencias lúdicas, las festivas y las estéticas, todas ellas infinitamente variadas, que se llevan a cabo en medio de las labores de todos los días.<sup>192</sup>

Este modo de presencia de lo político resulta sin dudas fundamental para el funcionamiento rutinario de la vida humana. Aquí, lo político demuestra su relación más íntima con el proceso de reproducción cotidiano referido a valores de uso dentro del análisis de Echeverría; se trata de los momentos en los que dicha cotidianidad reproductiva es interferida de manera velada, pero determinante, por la legalidad propia de la sub-codificación establecida a fin de que la *praxis* que en ella se realiza se cumpla efectivamente como realización de una serie de comportamientos adecuados a dicha legalidad.

Se trata pues, de la presencia cotidiana de la sub-codificación en cuestión dentro del desarrollo de los comportamientos todos que configuran la vida rutinaria de los sujetos que componen una sociedad, los modos particulares de uso para los instrumentos y las materias, los valores de uso en general, así como de los comportamientos –colectivos y privados– que emanan de esas diversas formas de utilizarlos y de convivir con ellos. En este sentido se entiende su presencia “imaginaria”, esto es, como “comportamiento espontáneo” que aparentemente no respondería a ninguna “actividad real” que imponga su legalidad sino justamente como “impulso” cuyo momento configura conforme a su inercia histórica la cotidianidad rutinaria de los procesos productivo/consuntivos y las relaciones sociales “normales”.

Como presencia “imaginaria” lo político se muestra aquí relacionado directamente con la forma que adquiere su figura elemental. Se trata de la presencia cotidiana de una cierta “dimensión cultural” en los comportamientos y actividades que a primera vista no parecerían directamente políticos, pero que mirados de cerca constituyen la consistencia cualitativa del mundo de la vida humana y por tanto expresan una cierta producción social de un determinado “modo de vida”<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> B. Echeverría, “Lo político en la política”, *op. cit.*, pp. 78-79.

<sup>193</sup> Cf. M. A. García Barrios, “Filosofía política y teoría de la cultura en la obra de Bolívar Echeverría”, en S. Gandler (coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, Miguel Ángel Porrúa, UAQ, México, 2016, pp. 115-132, aquí p. 124. El autor destaca que la reflexión echeverriana en torno a lo político nos permite justamente detectarlo “incluso allí donde pareciera estar ausente por completo”.

Podríamos, así, hablar de lo político presente incluso en los gustos culinarios, en los usos habitacionales y las costumbres sexuales, las relaciones rutinarias de deferencia y hostilidad, los lazos de parentesco y las costumbres familiares, o bien en los actos de intercambio necesarios para la adquisición de los elementos objetivos que sustentan la reproducción de los individuos y en la forma misma de esos elementos y su producción; la presencia misma de lo urbano y lo rural con sus configuraciones materiales particulares reflejan una cierta “necesidad funcional” propia de la sub-codificación que las caracteriza y que irrumpe cotidianamente desde lo imaginario para sustentar su sentido<sup>194</sup>.

Como presencia imaginaria, lo político “mimetiza” en la cotidianidad la actividad “sagrada” o propia del momento extraordinario combinándose o entrecruzándose de este modo con el cumplimiento “automático” o rutinario a fin de configurar la existencia “normal” de la sociedad en cuestión como una cuyo sentido corre paralelo a lo establecido en la sub-codificación concretizadora establecida. Para Bolívar Echeverría esta combinación especial de dos temporalidades distintas en el componente rutinario de la cotidianidad entrega la *“variedad inagotable y la dinámica sin reposo de las formas de la vida cotidiana de los seres humanos”* justamente:

(...) por el hecho de que es un tipo de vida que solo se constituye como tal en la medida en que estas dos modalidades contrapuestas de su existencia coexisten en él; es decir, en la medida en que el cumplimiento de las disposiciones “inscritas” en el código tiene lugar, por un lado, como una ejecución ciega y, por otro, como una asunción cuestionante de las mismas; en la medida en que la práctica rutinaria se combina con otra que la quiebra e interrumpe de manera sistemática, trabajando críticamente sobre el sentido de lo que ella hace y dice.<sup>195</sup>

Tenemos entonces que la presencia “imaginaria” de lo político, si bien acompaña toda la vida humana como *praxis* productiva/consuntiva, tiene sin embargo momentos de realización especializados en los que su politicidad se actualiza de modo privilegiado. Estos son los momentos en los que se desmonta y reconstruye “imaginariamente” la consistencia cualitativa del mundo de la vida y el automatismo de la rutina es interrumpido por momentos de ruptura en los que el sujeto social se recuerda a sí mismo que es él quien “pone” o –mejor– *produce* las formas que gobiernan su mundo: *“momentos en los que el ser humano afirma lo específico de su animalidad: su politicidad”*<sup>196</sup>. Echeverría encuentra en el juego, el arte y la fiesta, los momentos paradigmáticos de presencia “imaginaria” de lo político. Momentos en los que justamente se daría la *“experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida”*<sup>197</sup>.

El momento lúdico vendría a poner en crisis la *“necesidad natural de la marcha de las cosas”* a través de la experiencia fugaz de que en él, el azar y la necesidad pueden ser intercambiables, poniendo en duda el resultado como producto de la suerte o de la preparación, logrando poner así en duda –aunque sea solo durante unos instantes– la incuestionabilidad de las leyes y las formas

---

<sup>194</sup> B. Echeverría, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*, op. cit., p. 40-41.

<sup>195</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 158.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 175.

que sostienen la socialidad establecida y experimentando de frente su contingencia y artificialidad. Así, por ejemplo, el derecho y los sistemas legislativos, jurídicos y ejecutivos no constituyen más que las “reglas” y los “árbitros” de un “juego” llamado socialidad; las victorias de los vencedores de este juego ¿constituyen un hecho *natural*, una virtud de su preparación, o un “arreglo” favorable de las reglas?, ¿es su dominio una *necesidad* eterna, o una empresa *artificial*? Este es justamente el tipo de experiencias “en ruptura” que demuestran el carácter político del juego y lo lúdico<sup>198</sup>.

Por su parte, la experiencia festiva hace un uso igualmente auto-crítico de la sub-codificación que rige al comportamiento humano, sin embargo, aquí no solo se toma distancia frente a la necesidad o contingencia de estos comportamientos, sino que se va más allá al cuestionar la consistencia concreta de la codificación misma. En la experiencia festiva se ponen en crisis, así sea solo para reafirmarlos, los comportamientos mismos que instauran la singularidad o identidad del sujeto social histórico. En ella, el modo rutinario del cumplimiento de la socialidad se interrumpe para dar lugar a una re-actualización de lo “sagrado” en la que se pone en cuestión la serie de normas que dicta la sub-codificación así establecida para la convivencia social mediante un traslado de lo ordinario a lo extraordinario que se cumple mediante una sustitución de lo real por lo imaginario. Piénsese, a modo de ejemplo, en las fiestas nacionales en las que la realidad de la cotidianidad se suspende en pro de una actualización imaginaria de los rasgos y costumbres, usos y tradiciones que identifican a una comunidad como “mexicana”; ocasiones en las que nos vestimos, comemos, hablamos y convivimos conforme a una serie de figuras que dan concreción a esa comunidad específica cuya definición histórica se da en un momento real en el que esa identidad se construyó mediante un acto histórico extraordinario. De ahí que para Echeverría, de la fiesta a la revolución parezca no haber más que un paso, “*solo que se trata de un paso que debería atravesar todo un abismo, el abismo que separa lo imaginario de lo real*”<sup>199</sup>.

Por último, la experiencia artística, poética o estética, rompería de igual modo con la cotidianidad recordándole al sujeto social la contingencia de su modo de vida, pero lo lograría sin el recurso a las ceremonias, los rituales o las drogas propias de la experiencia festiva, sino mediante la “*mímesis del objeto o las palabras festivos*” en oportunidades de experiencia estética que buscarían re-producir la plenitud imaginaria de la vida y su mundo acuerdo al relato “sagrado” de la sub-codificación en la experiencia ordinaria de la cotidianidad logrando en ella aquella “interferencia” actualizadora de la legalidad establecida. Es en virtud de este tipo de experiencias “en ruptura” que resulta posible la “*conversión sistemática de la serie de actos y discursos de la vida rutinaria en episodios y mitos de un gran drama escénico global*” indispensables para llenar a la vida cotidiana de elementos identitarios susceptibles de re-actualizar y cultivar una legalidad establecida como “sagrada” mediante la *estetización espontánea* de la cotidianidad<sup>200</sup>.

Estos serían los modos de presencia de lo político abordados por Bolívar Echeverría. Quisiéramos pasar ahora a analizar otro modo de presencia de lo político que si bien no es abordado explícitamente por nuestro autor en sus trabajos, está sin dudas presente en su tematización

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, pp. 175-177.

<sup>199</sup> *Ibid.*, pp. 177-180.

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 180-182.

materialista de la cultura y en sus reflexiones en torno a la “forma natural” de la reproducción social. Se trata de un complejo de reflexiones que giran en torno a la idea de una *politicidad inherente al valor de uso*.

#### *IV.- La politicidad del valor de uso*

Las reflexiones que siguen suponen los planteamientos de Bolívar Echeverría ya abordados en torno a las condiciones de existencia, el acto y el movimiento total en torno a los cuales se articula el proceso de reproducción social que conforma la figura efectiva de toda sociedad humana. Por lo demás son ideas que gravitan alrededor del planteamiento –central para el abordaje echeverriano de la cuestión– de la libertad como condición característica de la vida humana y su manifestación real bajo la forma de una politicidad de la vida social.

Anteriormente, al analizar el acto elemental a través del cual el ser humano da cuenta de su libertad constitutiva, esto es, el proceso de trabajo individual como actualización fundamental de una actividad cuyo desarrollo implica el advenimiento de una *nada* en el mundo y a través de la cual se le impone al sujeto la necesidad de elegir una forma concreta para el proceso mediante el cual asimila a sus necesidades las materias naturales disponibles para su satisfacción, dimos cuenta del proceso a través del cual el sujeto constituye el sentido de su mundo mediante la realización de sus proyectos y la totalización del mundo conforme a ellos.

En términos individuales la realización de este proceso entrega en sus resultados la cristalización de esas elecciones y, por tanto, la manifestación material/objetual elemental de la libertad. Ampliado el análisis en términos sociales, procuramos dar cuenta de la consistencia propiamente *política* de este proceso al ser que en su realización se proyecta y sintetiza una forma para el sujeto social global y, de este modo, se lleva a cabo una totalización de las relaciones inter-subjetivas dentro de él, así como un determinado sentido y legalidad para ellas. Además de que se totaliza una determinada consistencia cualitativa para el mundo de la vida en que la inter-acción social se lleva a cabo.

Así, abordado en términos sociales, el objeto práctico, que media las relaciones sociales y que es resultado del aparato productivo y consuntivo de una sociedad, carga consigo la serie de elecciones existenciales que determinan el modo concreto de realizar una forma de reproducción social específica. Quisiéramos, ahora, partiendo de estas premisas ahondar más a detalle en el lugar y la función que mantienen los valores de uso –como materialización elemental de la libertad humana– en la reproducción propiamente *política* del ser humano.

#### *-El valor de uso como objetivación*

Analicemos en primer lugar el *origen* de los valores de uso. La forma concreta del valor de uso o de cualquier objeto práctico se decide en la tensión dialéctica que gobierna la *praxis* del ser humano entre necesidad y libertad. Resulta por un lado evidente que si el ser humano no experimentase necesidad alguna no existirían los impulsos que lo encomian a encontrar satisfactores para ella. Empero, en el caso de la necesidad humana, como ya vimos, el impulso de satisfacción no se

mantiene en estricta unidad con la necesidad, su satisfacción implica un desprendimiento o distancia frente a ella misma. Como dice Bolívar Echeverría, en el animal humano la necesidad se vuelve el sustento de un “*descontento político*”. En la actualización humana de la necesidad se observa esa doble relación –natural y social– característica del proceso de producción de su vida<sup>201</sup>. Ya hemos analizado el carácter natural del animal humano y su realidad, ahondemos ahora un poco más en el carácter libre de su condición y, por tanto, el rasgo político de ella a través del análisis de los valores de uso.

Como resultados de la asimilación que el ser humano hace de ciertas sustancias naturales a la satisfacción de sus necesidades particulares, los valores de uso son –exceptuando aquellos casos en los que estos se encuentran espontáneamente disponibles, como el aire, la tierra o el agua<sup>202</sup>– productos del proceso de trabajo<sup>203</sup>. El trabajo, nos dice Karel Kosik, “*se mueve en la esfera de la necesidad*”; en él, sin embargo, la libertad no se descubre como una esfera autónoma o independiente sino que “*surge del trabajo como premisa necesaria*” que al mismo tiempo que “*supera*” la necesidad crea en ella las premisas reales para la libertad<sup>204</sup>.

Esta dialéctica entre necesidad y libertad es posible de aprehender cuando observamos otro de los “*pares dialecticos*” –como los llama Kosik<sup>205</sup>– que se descubren en el proceso de trabajo: la unión indisoluble que ahí se da entre producción y consumo mediante de la *doble referencia* que el sujeto productor debe mantener con respecto a sus necesidades y capacidades. El proceso de trabajo arranca de la necesidad; en la producción se echa a andar el proceso de asimilación de las materias necesarias para su satisfacción, movimiento para el cual resulta necesaria la relación del sujeto de trabajo con el momento consuntivo como horizonte de referencia para su actividad creativa. Sin esta referencia, la actividad productiva se desarrollaría en un caos completo, se desenvolvería en una serie de actos sin sentido que transformarían las materias naturales sin fin alguno.

La *bi-planaridad*<sup>206</sup> del trabajo productor de valores de uso demuestra que el proceso productivo solo puede ser tal en la medida en que es un proceso *semiótico*; un proceso que al transformar las figuras de las materias naturales realiza sobre ellas un fin determinado e incrusta en ellas un significado imprimiéndoles un sentido a sus creaciones con la finalidad de hacerlas *útiles* para el sujeto de consumo. Si en cualquier momento de su vida como valor de uso –en su producción, circulación o consumo– hacemos abstracción de su *significado* nos enfrentaríamos únicamente a un montón de materias en bruto sin sentido humano alguno. Su *practicidad* remite a la configuración

---

<sup>201</sup> C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 30.

<sup>202</sup> E incluso en estos casos podríamos decir que su *apropiación efectiva* solo se realiza mediada por la actividad humana. Pensemos en la agricultura, o la hidráulica que hacen de la tierra y el agua elementos *utilizables*. Empero podríamos incluso ir más lejos y pensar en la “*utilización*” del oxígeno presente espontáneamente en el aire que respiramos por parte del metabolismo corporal del ser humano.

<sup>203</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 52. Todos los valores de uso *no* suministrados directamente por la naturaleza “*deben siempre su existencia a una actividad productiva específica, útil, por medio de la cual se asimilan a determinadas necesidades humanas determinadas materias que la naturaleza brinda al hombre*”.

<sup>204</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., pp. 226-227.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>206</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, op. cit., p. 177.

de su sentido por la *praxis* que les determina a las materias una cierta *forma* cuyo *sentido*, a su vez, radica en la peculiaridad propia de esas transformaciones y de esa *praxis*<sup>207</sup>.

Como *objetivación* del ser humano el valor de uso obtiene su consistencia semiótica –su *significado*– no solo derivado de su carácter útil, de su *utilidad*, sino de igual modo en virtud de ser “cristalización” o actualización de una determinada actividad productiva concreta, de un cierto *trabajo útil*<sup>208</sup> y en ese sentido, realización de un determinado *proyecto* como “*superación subjetiva de la objetividad hacia la objetividad*”<sup>209</sup>. La *praxis* productiva, como momento *creativo* o de elección de forma para el objeto práctico implica, en efecto, la “*interiorización de lo externo*” bajo la forma del proyecto que “*descubre y determina su situación trascendiéndola para objetivarse por el trabajo*”<sup>210</sup>. Parte de esta *trascendencia* de su situación se realiza en la producción simultánea de *practicidad* y *significado* que pretende proyectar una determinada constitución de la subjetividad del sujeto de consumo conforme a la forma deseada para él y las relaciones, comportamientos y/o actitudes de este en el momento de disfrute del objeto en cuestión. Así, el proyecto es representante de los distintos modos históricos de actividad del ser humano y en este sentido revela la determinación real y efectiva del pasado sobre el presente<sup>211</sup>, no solo en virtud de ser producto de un determinado *campo instrumental* y por tanto de valores de uso previamente producidos y las posibilidades que ellos abren o clausuran para la actividad creativa, empero de igual modo por condensar una determinada “elección civilizatoria” y con ello toda una historia virtualmente inabarcable de conflictos y soluciones sociales de las más diversas variedades. Así, como dice Jean-Paul Sartre:

(...) lo subjetivo mantiene en sí a lo objetivo, que niega y que supera hacia una nueva objetividad; y esta nueva objetividad con su título de *objetivación* exterioriza la interioridad del proyecto como subjetividad objetivada. Lo que quiere decir *a la vez* que lo vivido en tanto que tal encuentra su lugar en el resultado, y que el sentido proyectado de la acción aparece en la realidad del mundo para tomar su verdad en el proceso de totalización<sup>212</sup>.

El valor de uso, como *proyecto objetivado*, obtiene así sus propiedades concretas, su forma material y su contenido semiótico –su *practicidad* y *significado*– de la superación de la subjetividad mediante la *praxis*<sup>213</sup>. De este modo el ser humano va de la conciencia de su necesidad a la auto-transformación a través de su actividad vital. Desde una posición anti-metafísica, la objetivación del

---

<sup>207</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, op. cit., p. 99.

<sup>208</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, pp. 51-52.

<sup>209</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 89.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>211</sup> Cf. W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edición, traducción e introducción de B. Echeverría, Itaca, UACM, México, 2008, p. 37, Tesis II. “*El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? (...) Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra.*”

<sup>212</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 90.

<sup>213</sup> Cf. A. Sánchez Vázquez, “Prólogo”, en K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, Grijalbo, México, 1967, pp. 15-16.

ser humano mediante el trabajo es la forma fundamental de determinación o concreción de la colectividad y el individuo como *productores* de (*n*) valores de uso en los que sintetiza la proyección de una determinada forma para la socialidad y sus relaciones con el resto del mundo<sup>214</sup>.

En el valor de uso como *objetivación* encontramos entonces la realización de ciertas elecciones que lo configuran materialmente como *producto en perspectiva de convertirse en bien*. Se trata de un objeto configurado en referencia a un proyecto de realidad objetiva que nunca es *inocente*, sino que carga con un determinado sentido que no solo se expresa en las transformaciones cualitativas del material que una determinada actividad y sus condiciones objetivan en él, pero también en el hecho de que estas transformaciones determinan a su vez la *“forma que habrá de tener el sujeto que lo consume”*<sup>215</sup>. Tenemos así al valor de uso como *vehículo de la auto-realización del sujeto* en el que, como nos indica Echeverría:

(...) la practicidad o forma del objeto es elegida entre muchas posibles, y su elección está encaminada a provocar un cambio definido en el sujeto que vaya a hacerle caso al consumir adecuadamente el objeto. La forma del objeto es un lugar de doble perspectiva; allí la producción vuelve objetiva una pretensión transformativa dirigida al sujeto de disfrute, y a partir de ahí mismo el consumo vuelve subjetiva (des-objetiva) esa pretensión aceptándola según su propia disposición<sup>216</sup>.

Así pues, en la producción de valores de uso como objetivación del ser humano no solo se crean los elementos de la riqueza objetiva de una sociedad, elementos que por demás son indispensables para su existencia puramente animal, sino que muy especialmente se crea a su vez el *“sujeto para el cual ellos son producto”*<sup>217</sup>. Como objetivación, el valor de uso muestra su politicidad inherente por el simple, pero extraordinario, hecho de que en él se sintetiza una propuesta efectiva de forma para la subjetividad del sujeto; fenómeno que además muestra el acto elemental mediante el cual el ser humano descubre su libertad. La objetivación tiene así en el valor de uso su contenido real y efectivo, su concreción.

Ahora bien, si la objetivación ha de ser el vehículo de la *praxis*<sup>218</sup>, esta implica efectivamente un cierto grado de *enajenación*, un determinado “desprendimiento” de sí mismo que el sujeto, al realizar su proyecto, *cristaliza* en el valor de uso a fin de “cederle” a este una cierta subjetividad que sería justamente el contenido de su significado y practicidad. Si es posible “reconocerse a sí mismo” en los productos de nuestro trabajo ello se debe efectivamente a que en el proceso de su realización el sujeto productor “sale de sí mismo” para contemplarse en un mundo creado por él al que le ha cedido parte de sí mismo.

De este modo la objetivación implica un cierto grado de “autonomización” de la subjetividad, una *enajenación* de esta en el objeto que en virtud de ser el receptor de aquella la puede ahora

---

<sup>214</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, *op. cit.*, p. 173.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 174-175.

<sup>217</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. op. cit.*, vol. 1, p. 11.

<sup>218</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura, op. cit.*, p. 100.

transmitir con relativa independencia<sup>219</sup> en un proceso de signo contrario, de re-apropiación o interiorización a través del consumo.

*-El valor de uso como subjetivación*

Ahora bien, como puro “producto” la politicidad del valor de uso se mantiene inerte mientras este no complete su metamorfosis en “bien” para el consumo y sea efectivamente asimilado conforme a las disposiciones objetivadas en él bajo el modo de su significado y practicidad.

Como *subjetivación*, los valores de uso cumplen su función de *vehículos de la auto-realización del sujeto* únicamente en su contacto con el *trabajo vivo* al que le corresponde la tarea de transformarlos de “*valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes*” de modo tal que “*desempeñen en el proceso las funciones acordes con su concepto y destino*”<sup>220</sup>.

Aquí, los valores de uso por un lado preceden al acto de *objetivación*, y por otro lo suponen. Lo preceden como elementos del mundo objetivo que conforman su campo instrumental y, en este sentido, son parte de aquello “exterior” que se ha de “interiorizar” a fin de captar las posibilidades de producción disponibles (los instrumentos y objetos de trabajo presentes en general); y que por su lado suponen ya una objetivación como valores de uso previamente producidos. Por otra parte, si en el momento de la producción/objetivación los valores de uso se insertan en el proceso de reproducción social como factores objetivos que respaldan técnicamente la realización de un proyecto de realidad objetiva sobre el dinamismo propio de la naturaleza; en el momento consuntivo o de *subjetivación* los valores de uso sustentan institucionalmente la pasividad espontánea o configuración de la apetencia que acepta ese proyecto de-cifrando en su configuración práctica y significativa ese proyecto propuesto<sup>221</sup>.

En el valor de uso como subjetivación encontramos el *finish* –como dice Marx– de la producción, ya que el “*resultado de la producción es producto no en cuanto actividad objetivada, sino solo como objeto para el sujeto actuante*”<sup>222</sup>. Lo que quiere decir que para la realización de un valor de uso no basta con llevar a cabo la actividad que lo produce sino que es menester su consumo; en efecto, un valor de uso no lo podría ser si no representase utilidad concreta para alguien, y esta solo se descubre en el acto que hace uso de sus propiedades aceptando con ello la pretensión transformativa que se ha objetivado en él y completando así su sentido al interiorizar la unidad de practicidad y significado que lo componen. En este sentido el valor de uso se vuelve objeto de la acción, o de la aceptación del sujeto, de aquella sintetización ahora realizada efectivamente a través de su subjetivación como *bien* u objeto dotado de utilidad inmediata. La subjetividad “cedida” por el sujeto de trabajo al objeto creado regresa ahora al sujeto al ser asimilada por este como *bien* para el disfrute, al re-accionar conforme a lo dispuesto tanto en su estructura material como semiótica, que en realidad no son sino una y la misma cosa. En efecto, dos objetos pueden tener una estructura

---

<sup>219</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, *op. cit.*, p. 163.

<sup>220</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, *op. cit.*, vol. 1, p. 222.

<sup>221</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>222</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. *op. cit.*, vol. 1, pp. 11-12.

material muy similar pero servir para dos cosas muy distintas, así, por ejemplo, nadie comería cereal en una cómoda.

La politicidad del valor de uso aquí no se reduce únicamente al hecho de que en su subjetivación se reconoce y acepta un proyecto de realidad objetiva y una socialidad para la vida humana –hecho para nada menospreciable– sino que se detecta también en el hecho de que la subjetivación del valor de uso crea necesidades nuevas, proporciona al proceso productivo el “*móvil ideal*” o el “*impulso interno*” que es el supuesto mismo de la producción<sup>223</sup>. Observamos así, de nuevo, la dialéctica entre producción y consumo que está en el centro de su misma definición como valor de uso, como objeto *bi-facético*.

La subjetivación del valor de uso no solo reconoce y acepta la legalidad de una determinada forma de organizar las fuerzas productivas de una sociedad, sino que al repetir a “*escala individual, por enésima vez, el arreglo o compromiso entre el sistema de necesidades de disfrute y el sistema de las capacidades de trabajo del sujeto social global*”<sup>224</sup> reproduce objetiva y subjetivamente las *condiciones de posibilidad* mismas para la reproducción social efectiva de una comunidad determinada. Aquí, el consumo muestra su carácter determinante en la reproducción de una determinada sub-codificación para la actualización de la actividad vital del ser humano; en efecto, si al interior de esta, los productos por ella creados no encontrasen su realización efectiva en la subjetivación del consumo, esa misma sub-codificación concreta entraría en crisis y se vería obligada –en un momento límite– a re-fundarse o revolucionarse a fin de lograr la realización efectiva de los elementos que componen su riqueza objetiva por el consumo; momento en el cual se da una suerte de “*ratificación*” de esa sub-codificación en cuestión establecida para la producción de los valores de uso, ratificación que puede ser más o menos “*libre*”, más o menos determinada o constreñida, pero que siempre implica y exige la libertad de “*discernir y elegir entre las distintas posibilidades de uso adecuado*” que se le puede dar al bien/producido<sup>225</sup>. Este punto resulta realmente fundamental, no solo se trata del momento de “*retroalimentación*” de la sub-codificación mediante el cual ella se “*ajusta*” o “*adapta*” a las condiciones existentes re-funcionalizando o superando las tensiones que surgen en ella; sino que además se juega aquí la posibilidad de un uso *emancipador*, rebelde o *anárquico* de los valores de uso capitalistas y su técnica correspondiente, y por tanto la posibilidad misma de *desquiciar* o llevar a la crisis –desde dentro– la sub-codificación capitalista; pero esto será abordado más adelante.

#### *-El valor de uso como mediador de la praxis*

El valor de uso, en virtud de que para su realización como tal depende por un lado, de la objetivación de una pretensión transformativa del sujeto, y de su subjetivación como realización de esa transformación, por el otro, establece, no solo el punto de contacto entre la producción y el consumo, sino especialmente el *nexo inter-sujetivo* entre los distintos individuos que participan de ese sistema de producción y consumo.

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>224</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>225</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, *op. cit.*, p. 171.

El carácter *bi-planar* del valor de uso –el hecho de condensar una *intención* y una *expectativa*– hace de él, el elemento intersubjetivo que media las relaciones sociales y establece, en mayor o menor medida, la participación en el movimiento total de reproducción global, fundando así una cierta identificación concreta de los sujetos con la forma de su sociedad. El flujo de objetos prácticos determina la continuidad del proceso de reproducción social como elemento perdurable<sup>226</sup>, portador material del “modo de vida” específico de la comunidad en cuestión. La presencia en doble perspectiva del valor de uso<sup>227</sup> como *producto* y *bien* establece el “*vínculo socializador*” entre individuos que, como productores y consumidores, se autodeterminan unos a otros orientando la forma de su propia socialidad a través del flujo de los objetos producidos<sup>228</sup> y el movimiento que opera la metamorfosis en virtud de la cual una cierta *intención transformativa objetivada* se convierte en la *aceptación de un proyecto de realidad objetiva* para el mundo humano mediante la sujetivación del producto como bien.

La realización misma de un proceso de reproducción global de la socialidad, entendido como un proceso de objetivación/producción y sujetivación/consumo, depende así del elemento mediador entre un momento y otro. Es esta la condición necesaria para la objetivación y la sujetivación que hacen del ser humano un *sujeto objetivo*, un ser práctico cuyas creaciones objetivadas existen independientemente de su conciencia y son por tanto susceptibles de ser asimiladas por otros<sup>229</sup>.

El valor de uso, además de representar el nexo entre producción y consumo y por tanto la figura de la socialidad que se resuelve en esa tensión, expresa también la conexión con el mundo, sintetiza las relaciones de los sujetos entre sí y de la comunidad con el mundo en el que se desenvuelve su proceso de vida. La importancia de este aspecto de los valores de uso es remarcada así por el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez:

Mientras que la realidad animal agota su realidad en una relación única y exclusiva con el mundo que le permite satisfacer sus necesidades inmediatas, la realidad humana sólo se afirma enriqueciendo sus relaciones con el mundo para satisfacer sus múltiples necesidades humanas. Existen, pues, diferentes tipos de relaciones del hombre con el mundo que se han ido forjando y afianzando en el curso de su desenvolvimiento histórico-social: relaciones práctico-utilitarias con las cosas; relación teórica; relación estética, etc. En cada una de estas relaciones cambia la actitud del sujeto hacia el mundo porque cambia la necesidad que la determina y cambia, a su vez, el objeto, que la satisface.<sup>230</sup>

El valor de uso pone así al ser humano en “*condiciones de orientarse en el mundo*” a través de una determinada práctica utilitaria<sup>231</sup>. Como nexo entre sujetos, y como *mediador de la praxis*, el valor de uso demuestra su capacidad reguladora de la socialidad al establecer el cauce de la

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>227</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 124.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 260-261.

<sup>229</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 223.

<sup>230</sup> A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, Siglo XXI, México, 2005, p. 22.

<sup>231</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 26.

convivencia inter-individual mediante la totalización práctica de la convivencia que su practicidad y significado determinan para los comportamientos productivos y consuntivos en reciprocidad que configuran la cotidianidad de la vida en sociedad como una re-configuración de la gregariedad animal<sup>232</sup>.

Efectivamente, el valor de uso bien podría considerarse también como el *nexo* del ser humano con su propia humanidad. Como el vínculo objetivo que revela su pertenencia al reino natural de la animalidad y que a la vez le hace patente su diferencia: la necesidad del trabajo que lo produjo mediante la proyección libre de una *forma de satisfacción* radicalmente distinta de la animal.

Más aún, el valor de uso como *mediador de la praxis* revela de igual modo el nexo entre pasado y presente. Como producto histórico, el valor de uso conserva en él la infinita serie de desarrollos y retrocesos técnicos, espirituales y políticos que a lo largo de su *desenvolvimiento histórico-social* el ser humano ha logrado para la realización de su proceso de reproducción. Para explicitar este *nexo* con el pasado que es posible detectar en los valores de uso basta con pensar en toda la serie de desarrollos técnicos y sociales que implica cualquier objeto práctico que nos rodea hoy en día; desde el más sencillo de los lápices hasta la más elaborada de las computadoras son simplemente imposibles de comprender sin ver en ellos los rastros objetivos de una larga historia de interacción entre el ser humano y la naturaleza. Así mismo basta un poco de perspicacia para ver en ellos, de igual modo, un cierto nexo con el futuro; una cierta *tendencia objetiva* inscrita en ellos cuando los aprehendemos como *proyecto objetivado*.

*-La politicidad inherente al valor de uso; contribución a una definición*

Es tal vez en el modo en cómo el valor de uso expresa esa trascendencia de la gregariedad animal en donde encontramos su rasgo político más importante. Frente a la naturalidad profunda del ser humano, y sin reconocer interferencia alguna en su reproducción de elementos que no sean de orden natural, el ser humano *rompe* su unidad con la naturaleza diferenciándose de los seres que le son más cercanos por la presencia en él de un *hiato* en el modo en que mantiene su existencia meramente animal.

El concepto *valor de uso* en Marx refiere a cualquier objeto que satisfaga una necesidad humana<sup>233</sup>. Para ello el ser humano interpone entre su necesidad y la realización de esta una distancia propia de su condición en la naturaleza. Distancia que despliega ante el pensamiento la serie de posibilidades que su tiempo y espacio le ofrecen a la creatividad humana para elegir y discernir entre ellas la forma efectiva que las reviste<sup>234</sup>. En este sentido los valores de uso *“retienen la negación como condición de la nitidez de sus contornos”*; su existencia implica la posibilidad de segregar la realidad humana *“allende una nada”*<sup>235</sup>. Una distancia, entonces, que hace de la libertad de fundar su forma una condición necesaria de su estructura.

---

<sup>232</sup> B. Echeverría, “Lo político en la política”, *op. cit.*, p. 80-81.

<sup>233</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 44, 215.

<sup>234</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, *op. cit.*, t. 1, p. 101.

<sup>235</sup> J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, *op. cit.*, pp. 64-68.

En el caso de los valores de uso se trata de la libertad para fundar la forma del elemento central que media y posibilita la reproducción natural/animal. De este modo, esa misma reproducción natural no puede cumplirse sin ser trascendida, sin implicar un desprendimiento frente a ella misma. Como actualización, esto es, como *resultado del acto* a través del cual se descubre y realiza la libertad, el valor de uso contrasta con su profunda necesidad, con la inevitabilidad de su condición natural. La ineludible tensión entre ambas condiciones características del ser humano nos conduce a pensar que en el valor de uso este tiene la forma elemental de objetivación de su libertad, cuyo contenido concreto es la trascendencia de los comportamientos y las relaciones puramente animales a través de la elección y realización de una forma de configurar su reproducción cristalizada en valores de uso.

La libertad presente en el acto mediante el cual el ser humano produce los elementos necesarios para su supervivencia hace de la trascendencia de lo animal un acto siempre renovado, una actualización siempre ratificada de nuevo de un modo específico de configurar el proceso de objetivación que materializa el sentido de su trascendencia de lo natural como determinación de la socialidad. Esta tensión entre su condición natural y su condición humana se resuelve de forma privilegiada en la politicidad del valor de uso, en la sintetización de un sentido propiamente humano-social sobre el elemento natural indispensable para su existencia.

En el valor de uso el ser humano sintetiza un modo concreto de vivir la libertad de su condición. Cristaliza en él una relación práctica y espiritual con su mundo y la naturaleza a la que pertenece su existencia, así como las relaciones con el resto de los individuos que componen su género y las formas que ellas han adquirido en el pasado y las que quisiera que tengan ahora y en el futuro. En él la gregariedad animal se trasciende bajo la forma de la *polis*, de la organización explícita de la socialidad. La supervivencia animal se transforma en *civilización humana*.

Así entendemos la observación de José María Pérez Gay cuando afirma que en la obra de Bolívar Echeverría los términos *civilización* y *técnica* son prácticamente sinónimos<sup>236</sup>. El campo instrumental de una sociedad, su técnica, está compuesta toda ella de valores de uso y es en este sentido en el que afirmamos su politicidad, como *dispositivo civilizatorio* cuya fuerza no es otra “*que la propia fuerza creativa de la sociedad*”<sup>237</sup>.

*Sociedad y civilización* no son, sin embargo, más que términos abstractos que refieren a un modo concreto de organización y gestión de la coincidencia entre producción y consumo en el seno de un conglomerado de seres humanos que buscan reproducir su vida social produciendo y consumiendo los elementos necesarios para ello. El valor de uso, como elemento de la vida cotidiana a través del cual pasan las relaciones inter-individuales e inter-sujetivas que conforman ese modo concreto de reproducción social, no solo las sintetiza en él como cristalización de las relaciones de producción y consumo sin las cuales no existiría cosa útil alguna, sino que además las *media*, y en este sentido las

---

<sup>236</sup> J. M. Pérez Gay, “Bolívar Echeverría (1941-2010)”, *op. cit.*, pp. 430.

<sup>237</sup> B. Echeverría, “¿Cultura en la barbarie?”, en B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006, pp. 15-24, aquí p. 18.

determina, cohesiona o emancipa, gestiona y cultiva. Esto es tanto su *politicidad inherente* como su *capacidad política*.

El valor de uso, como *concreción material de la necesidad humana históricamente determinada* contiene –como mónada de sentido– las formas y los modos históricos de satisfacción humana. Gracias a ello, como vehículo material de esa historia que es, nos evita y protege de la necesidad de encontrar siempre de nuevo la forma de satisfacción correspondiente; actualiza, en cada acto productivo y consuntivo del que participa, una determinada fuerza histórica condensada en él, en sus componentes, materias, instrumentos, procesos y en el conocimiento que expresa; coagula formas históricas de producción, intercambio, distribución y consumo, y con ello modos históricos de vivir en sociedad.

Es posible, así, hablar de una “*débil fuerza mesiánica*” en los valores de uso; un “*eco*” del pasado materializado en la *dimensión cultural* presente del objeto práctico que exige su *rememoración* y *redención* mediante la iluminación en ellos de lo que merece ser destruido y no puede ser mirado sin horror. Se trataría aquí, de nuevo, de su politicidad inherente, pero enfocada en los rasgos de ella que hacen de todo documento de cultura *un documento de barbarie*. La rememoración que es posible detectar en los aspectos negativos de los valores de uso, aquellos que hacen de su historia una *empática con los vencedores*, exigen una redención que solo será tal a través de la emancipación de esa politicidad inherente a ellos. De este drama histórico, la reflexión crítica sobre el valor de uso abreva su fuerza argumentativa en su lucha contra la dominación del hombre por el hombre que adquiere justamente en los objetos prácticos de la vida cotidiana una materialización concreta<sup>238</sup>.

La politicidad del valor de uso está efectivamente fuera de él, en las relaciones que con él y a través de él se mantienen, empero cometeríamos un grave error en reducirla solo a ello. En sí, en su estructura constitutiva, el valor de uso mantiene su politicidad justamente en la *capacidad* que tiene para mediar las relaciones sociales, en las posibilidades que abre y en las que clausura, en aquello que de él muestra con orgullo y aquello que esconde con peligrosa vergüenza.

Una capacidad de sintetizar y mediar la vida social de los seres humanos expresada en su mayor transparencia cuando pensamos en el *lenguaje* y lo que este hace por la vida en reciprocidad. Sin ese máximo de sentido en un mínimo de materia<sup>239</sup> que es la objetivación por el *habla*, cualquier relación de cooperación y co-laboración sería extremadamente difícil de imaginar. Empero, así mismo, no menos difícil de imaginar sería el desarrollo de esas mismas relaciones sin la presencia de los objetos útiles que componen la riqueza cualitativa del mundo concreto de la *praxis* humana. No significa esto que el concepto valor de uso se limite a *objetos*; el *valor de uso* de un trabajo es su utilidad concreta, su *efecto útil* como *servicio*<sup>240</sup>; en este sentido la objetivación es de una actividad que ultimadamente se termina concretando en comportamientos que representan una utilidad, un bien (lo que no excluye que puedan representar un “mal”) para el consumidor. Piénsese en la práctica clínica de la psicología, por ejemplo.

---

<sup>238</sup> Cf. W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*

<sup>239</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, *op. cit.*, pp. 191-192.

<sup>240</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, *op. cit.*, vol. 1, p. 233.

Como elemento indispensable para su supervivencia, el valor de uso mantiene una presencia constante en la vida del ser humano, en todo momento y todo lugar; su politicidad, en cambio, no se actualiza o realiza por igual a lo largo de ella. La politicidad del valor de uso está efectivamente presente en la totalidad de la vida humana, en aquellos momentos extraordinarios en los que se define lo “sagrado” de la vida así como en los que se lo reproduce activa y/o pasivamente en la cotidianidad; es lícito, sin embargo, suponer que ella, en los momentos extraordinarios, si bien se mantiene, sea de carácter poco determinante en esa fundación y re-fundación de la socialidad en peligro o crisis justamente en virtud del hecho de que ahí, en esos momentos, la especulación explícitamente política está en efervescencia y, por tanto, su potencia en la determinación de la socialidad es evidentemente menor que la de aquella actividad que acapara el escenario de la discusión y realización práctica de los nuevos lineamientos para la vida social.

La politicidad del valor de uso, tal y como la entendemos aquí, tiene su realización privilegiada en aquello que dentro del esquema propuesto por Echeverría recae en el componente cotidiano de la vida social, en la existencia “normal” de la socialidad. Sin embargo, incluso aquí, consideramos que su *politicidad* se ejerce de manera desigual según ella “funcione” dentro de la actividad real del prolongamiento especializado del momento extraordinario, o bien, en el plano “imaginario” de la vida social.

En el momento “real” de actualización de lo político, esto es, en su realización como *actividad especializada*, podríamos decir que el valor de uso y su politicidad son sujetos de un “diseño” explícitamente *político*, se les trans-forma, o con-forma, a fin de reflejar ese paralelismo de la cotidianidad con el momento “sagrado” de constitución para la forma de la socialidad. Piénsese en los libros de texto que reproducen la “historia oficial”, en las casillas para votar y toda la parafernalia electorera, en las reliquias religiosas o los edificios destinados para su cultivo, templos, palacios de gobierno y cámaras legislativas; todos ellos valores de uso que mantienen en sí, de formas más o menos evidentes, pero siempre explícitas, una referencia específicamente *política*; es decir, una *intensión transformativa* del sujeto de consumo cuyo objetivo es el cultivo de una determinada legalidad y su interiorización en la vida práctica y pragmática de todos los días. Intención que es recibida, en mayor o menor medida, por el sujeto de consumo como directamente encaminada a la reproducción de esa legalidad “sagrada”.

Consideramos que en el plano “imaginario” de la vida social del que habla Echeverría, la *capacidad política* de los valores de uso se cumple en su máxima eficiencia. Aquí, justamente porque la actividad del sujeto se vuelve “a-política”, este “descansa” o se aleja de lo directa y evidentemente *político*, y se entrega más “libremente”, con menos atención, a la determinación que el valor de uso le entrega para la forma de su *praxis* productivo/consuntiva; lo interioriza e interpreta de forma – para él– “a-política”, acepta su significado y practicidad dejando que este conduzca su *praxis* conforme a su *concepto y destino*. Si bien este es efectivamente un modo *a-político* de actualización de la politicidad inherente de los valores de uso, ella se enmarca todavía en los límites de las experiencias lúdicas, y por tanto como experiencia “en ruptura” que viene a afirmar la legalidad de la sub-codificación celebrada. Este hecho hace de su actualización una actividad *crítica*, un momento

de distancia frente a las formas, y por tanto, un momento y una forma de actualización de su politicidad todavía *consciente* en cierto grado.

Ahora bien, este carácter político de los valores de uso trasciende el plano único de los momentos “en ruptura” y se afirma especialmente en la rutina básica de la cotidianidad; en el plano de la existencia humana en el que toda ella transcurre como *praxis* productiva/consuntiva y por tanto entregada completamente a la determinación de la sub-codificación individualizadora que transmiten los valores de uso. Si en el momento anterior su politicidad se presentaba al menos bajo una forma *lúdica*, en este momento de la actividad rutinaria su injerencia política se desdibuja casi por completo, potenciando, paradójicamente, su capacidad política justamente por tratarse de objetos prácticos de la vida de todos los días a los que no se les atribuye ninguna injerencia en la determinación de la socialidad. En el devenir de su constante utilización y producción, el sujeto está frente a ellos como frente a cualquier otro hecho cotidiano de la vida. Piénsese en la televisión, el refrigerador, las casas mismas y los automóviles, incluso el dinero en su forma monetaria. Elementos todos de la vida cotidiana que transmiten y reproducen formas específicas de comunicación, alimentación, refugio, transporte e intercambio, y que por tanto cultivan –estableciendo el paralelismo entre el cauce de la vida cotidiana y la sub-codificación establecida– una determinada y específica *forma* para la vida social.

La inmanencia de la determinación política en el proceso de reproducción social se muestra entonces en la *trans-naturalización* que es posible observar en los valores de uso mediante los cuales una comunidad humana se manda a sí misma, y recibe de sí misma, una *identidad* y, por tanto, una *forma* específica para sus relaciones sociales. Formas que demuestran que no todas nuestras necesidades, y menos aún nuestros satisfactores, responden a nuestra presencia corporal en la naturaleza, sino que provienen de igual modo, pero con peso determinante, también de nuestra presencia y participación en *sociedad*.

El peso determinante de la politicidad de los valores de uso en la vida social, y de ahí la importancia de la reflexión crítica sobre su concepto, está en que su *capacidad política* no es en modo alguno *pasiva*, sino que afirma más bien un carácter *activo*, cuya potencia es tan significativa como para hacer del trabajo que los produce una actividad *enajenada* y establecer un “*sujeto automático*”<sup>241</sup>, como lo demuestra la *forma mercantil-capitalista* que reviste al valor de uso en nuestro tiempo; por algo Marx inicia su monumental obra crítica con el análisis de esta *forma*. La exploración de las “consecuencias” que ella tiene para la comprensión del fenómeno político de nuestros días constituye el objeto de la siguiente sección de este trabajo.

---

<sup>241</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *op. cit.*, p.176-181.

## SEGUNDA PARTE

### Actualización capitalista de la forma elemental

El modo de producción capitalista se nos presenta como una determinada manera, históricamente concreta y particular para la organización y administración del conjunto de actividades reproductivas de la vida económica del ser humano<sup>1</sup>.

En los términos utilizados en la primer parte de este trabajo, se trataría de la actualización histórico-concreta de una determinada *forma* para la realización del necesario metabolismo social con la naturaleza, esto es, un modo específico de producción y consumo de los elementos necesarios para la reproducción de la vida física inmediata, mediante la producción y reproducción de las *formas de socialidad* dentro de las que las necesidades concretas se acoplan con las capacidades de trabajo técnicamente posibles.

Ahora bien, el modo de producción capitalista es eso, un *modo* de producción, una *forma* particular de *relación* con la naturaleza y de organización social en torno a su transformación en objetos de riqueza objetiva que sustenten la vida física y política de los seres humanos a los que les tocó la “suerte” de vivir en él. Se trata, pues, a todas luces de un *hecho histórico*; de un *producto* de la actividad humana que a lo largo de su interacción dinámica con la naturaleza y consigo mismo ha desarrollado las condiciones –materiales y culturales– para la realización efectiva de esa forma de intercambio orgánico con ella, para la consolidación de un determinado modo de producción, el capitalista.

Se impone así –si de lo que se trata es de analizar el modo de presencia y ejercicio de la forma elemental de lo político en ese régimen de producción–, la necesidad de bajarnos de esa nube abstracta que hasta ahora ha caracterizado nuestra especulación, y de “aterrizarla” (aunque nunca por completo) en el terreno concreto de la historia.

Para estas alturas debe resultar claro que la historia de los seres humanos se juega en torno a los distintos modos en que diferentes conglomerados de individuos, en distintos lugares del planeta, ejercen esa “*facultad distintiva del ser humano*” que consiste en hacer de su reproducción animal una realidad que trasciende esa condición al dar “*sentido y forma a la convivencia colectiva*”<sup>2</sup>. Empero, trascendencia de su animalidad no significa bajo ningún supuesto “superación”; el ser humano sigue siempre haciendo historia atado a la ineludible necesidad de reproducir su vida física mediante la realización de la actividad que le permite la apropiación efectiva de los materiales necesarios de la naturaleza. Así, para Bolívar Echeverría:

Se trata, sin embargo, de una “*facultad*” que sólo ha podido darse bajo la condición de respetar al *trabajo productivo* como la dimensión fundamental, posibilitante y delimitante, de su ejercicio. El trabajo productivo ha sido la pieza central de todos los proyectos de existencia humana.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, pp. 136-203, aquí p. 141.

<sup>2</sup> *Idem.*

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

Resulta necesario, entonces, analizar las condiciones bajo las cuales se realiza el trabajo productivo al interior del modo de producción capitalista. Empero, si lo que se busca es hacer de esa reflexión una vía de acceso para la comprensión crítica del fenómeno político en él, es preciso antes dar un rodeo: explorar los desarrollos mismos bajo los cuales se consolidan las condiciones en las que una determinada forma de trabajo puede llegar a llamarse propiamente una forma de trabajo *específicamente capitalista* y en consecuencia desarrollar en torno a sí un *sentido y una forma* propiamente capitalistas para la convivencia colectiva.

Se trata en efecto de un rodeo que busca encontrar en el “orden” material-económico las condiciones de posibilidad para la existencia de esa entidad histórica “*constitutiva y determinante*” de la vida social moderna que es el capitalismo<sup>4</sup>. O bien, en otras palabras, las *circunstancias históricas* que hacen de la actualización de la *praxis* fundamental del ser humano una *actividad determinada*, circunscrita a la reproducción de condiciones específicamente capitalistas como condiciones impuestas al proceso reproductivo elemental, esto es, como determinaciones históricas para la realización del *trabajo útil*. Es este “*observatorio material-económico*” como lo llama Echeverría siguiendo a Braudel y Marx<sup>5</sup>, el que nos servirá como vía de acceso para detectar en la actualización propiamente capitalista del proceso de reproducción social los elementos necesarios para sostener la idea de una “mistificación de lo político” en él.

#### *I.- Condiciones de posibilidad*

Partimos del hecho que intentamos demostrar en la primer parte de este trabajo, y que es justamente al que se refiere Bolívar Echeverría en la cita anterior al hablar sobre aquel “nivel básico”, fundamental o *elemental*, en torno al cual el ser humano *construye* sociedad, esto es, *produce* relaciones sociales de cooperación y reciprocidad; aquel estrato de la socialidad que se juega en torno a la *praxis* transformadora de la naturaleza y del ser humano; un nivel, como lo llama nuestro autor, “*social-natural*” y que para nosotros constituye la *figura elemental de lo político*.

De ello se desprende inmediatamente el hecho de que la historia misma –y con ella evidentemente su estadio capitalista– no anula estos comportamientos (a pesar de ser capaz de *modificarlos*) sino que, por el contrario, según esta idea:

(...) toda su complejidad se construye justamente sobre una interacción continua con esos comportamientos. Aunque le precedieron en la historia, ellos permanecen siempre activos y, pese a estar sometidos por él, mantienen su normatividad específica y la hacen valer de manera muchas veces callada pero siempre decisiva.<sup>6</sup>

No cabe aquí un recuento de los modos históricos en que esa *interacción continua* del comportamiento práctico del ser humano consigo mismo y el entorno en que se desenvuelve dan

---

<sup>4</sup> B. Echeverría, “La comprensión y la crítica (Braudel y Marx sobre el capitalismo)”, en B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, pp. 114-135, aquí p. 115-116.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 119.

por resultado diversas formas de organizar el cuerpo social de un determinado conglomerado de individuos. No podemos, sin embargo, obviar el hecho de que todas ellas se condensan en torno a distintas “*estrategias de supervivencia*” caracterizadas por la auto-afirmación de una versión particular de realización propia de “lo humano” mediante el establecimiento de un modo particular de ejercer ese “diálogo” con la naturaleza en que consiste su reproducción social como metabolismo práctico con ella<sup>7</sup>.

Podríamos decir, a riesgo de enunciar algo evidente, que la primer condición de necesidad para la existencia de un modo de producción capitalista es la *objetividad* como elemento constitutivo de la actividad humana. En efecto, sin la temporalidad que el trabajo funda como acción objetiva que transforma, en el presente, los resultados del trabajo pasado, para la realización del trabajo futuro, no hubiese posibilidad alguna para la continuidad de la existencia humana, y por ende, ninguna historia<sup>8</sup>. Y si algo es el capitalismo, es un producto histórico.

Como acción objetiva, trascendente, el trabajo –la *praxis* que transforma la naturaleza y deja tras de sí los productos de su interacción con ella– representa una cierta unidad particular de tiempo y espacio cuya peculiaridad es justamente la de ser el “nivel básico” en torno al cual se dirimen y del que parten las tensiones que conforman los comportamientos sociales a lo largo de *su* historia, que no es otra que la historia del ser humano y su continua lucha por la supervivencia.

Las distintas “*estrategias de supervivencia*” que el ser humano en sociedad ha desplegado hasta el advenimiento y la consolidación del modo de producción capitalista han sido todas ellas estrategias cuya forma de auto-afirmación de su humanidad se dirimen inevitablemente dentro de un campo material para su acción cuya particularidad marca hasta nuestros días las condiciones para la *praxis*, y por ende, la figura concreta para su reproducción social. Se trata de la *escasez* (o rareza) como “*determinación contingente de nuestra relación unívoca con la materialidad*”<sup>9</sup>.

Y en efecto, mientras las transformaciones sociales y técnicas que componen el “ambiente” dentro del que se realiza la reproducción social de una comunidad humana, esto es, las condiciones instrumentales y culturales para el desarrollo del trabajo útil que transforma a la naturaleza con el fin de servirse de ella como motivo de satisfacción, no estén en condiciones de romper el “*marco de la rareza*”<sup>10</sup>, toda organización del cuerpo social de la comunidad consistirá en la totalización de una “*estrategia diseñada para defender la existencia propia en un dominio siempre ajeno*”<sup>11</sup>.

En un medio de condiciones escasas, dominado por la tensión que ejerce sobre la vida humana el hecho de que tal sustancia natural, producto o instrumento, existen siempre en cantidad o calidad insuficiente con respecto al número de miembros que componen la comunidad en cuestión, toda estrategia de supervivencia humana girará en torno a la interiorización y totalización, más o menos

---

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

<sup>8</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, Grijalbo, México, 1967, pp. 222-223.

<sup>9</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica: teoría de los conjuntos prácticos*, Losada, Buenos Aires, 2011, t. 1, p. 281.

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

<sup>11</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *op. cit.*, p. 142.

efectiva, de un principio de reacción colectiva frente a la amenaza constante de destrucción que representan la naturaleza misma —en forma de sequías, por ejemplo— y los otros seres humanos<sup>12</sup> — en la forma de guerras, por ejemplo—.

Así pues, sean cuales sean las formas concretas de vida en reciprocidad, para toda sociedad existente dentro del “marco de la rareza” la incapacidad de liberarse frente a la necesidad, esto es, frente a la naturaleza misma, implica la exigencia de definir sus técnicas y su trabajo, su organización material y política, como recurso *defensivo* frente a la “hostilidad” de lo Otro. Toda actualización concreta del comportamiento reproductivo elemental del ser humano, en condiciones de escasez, implica una *sub-codificación* de ese comportamiento concentrada en el productivismo y en la represión de una parte del cuerpo social en pro de su reproducción<sup>13</sup>. En tanto que su existencia efectiva en un medio de escasez implica una lucha constante contra ella, la escasez “*condiciona sus estructuras*”<sup>14</sup>, le da sentido a las relaciones de dominación y subordinación, a la jerarquía social y el proyecto vigente de distribución de la riqueza, a las formas de intercambio y al modo en que se ejerce la transformación apropiativa de la naturaleza, esto es, a la delimitación dentro del *caos* de un *cosmos* propio para la afirmación concreta de la comunidad. Para nuestro autor:

Solo en la era o la historia de la escasez la necesidad de una singularidad concreta para la codificación del comportamiento humano implica el hecho de que la pluralidad de configuraciones del cosmos y, por tanto, de experiencias y “visiones del mundo” deba ser una pluralidad de afirmaciones cada una excluyente de las otras, en permanente enfrentamiento hostil con ellas. (...) En las condiciones de escasez, toda comunidad tiene que absolutizar su propia modalidad de lo humano y afirmarla, si no como la única, sí como la mejor de las posibles, como la única modalidad actualmente adecuada.<sup>15</sup>

Ahora bien, en este marco de cosas, las posibilidades reales para la reproducción social han tenido siempre que organizarse en torno a las opciones técnicas y políticas que su campo instrumental les ofrecía para ello. Sin embargo, toda modificación real que la *praxis* ejerce sobre el campo social en el que se desenvuelve queda, inevitablemente, registrada y conservada como “*memoria inerte*”<sup>16</sup> impresa sobre las formas que el trabajo cifra mediante su objetivación sobre la estructura práctica y significativa de los objetos útiles.

Para Jean-Paul Sartre, “*solo la materia compone significados*”, las retiene en ella y les da su verdadera eficacia como proyectos humanos grabados en ella<sup>17</sup>. Así, entendemos que la exigencia que la materia, en forma de naturaleza que se impone al ser humano, y en la forma de trabajo objetivado que le permite transformarla, esto es, como campo instrumental, se extiende a la

---

<sup>12</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 284.

<sup>13</sup> B. Echeverría, “Definición de la modernidad”, en B. Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp. 13-34, aquí p. 25.

<sup>14</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 295.

<sup>15</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, FCE, Itaca, México, 2010a, pp. 123-124.

<sup>16</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., t. 1, p. 278.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 344.

materia misma mediante el trabajo<sup>18</sup>; es decir, la situación de escasez que la naturaleza le impone al ser humano se le presenta a este a través de los modos en que la transforma y logra reproducirse mediante esas transformaciones.

Toda esta “*tradición de esfuerzos*” y experiencias humanas de lucha frente a la naturaleza “*está cristalizada en objetos materiales*”, en las significaciones depositadas sobre la estructura técnica de los objetos prácticos<sup>19</sup>. O bien, en otras palabras, en el desarrollo de ciertas fuerzas productivas que se correspondan con las exigencias impuestas por el medio natural y cultural en que se realizan. Se encuentran históricamente determinadas.

Regresamos así a la importancia del trabajo como actividad objetiva; como elemento a través del cual las exigencias de la materialidad le llegan al ser humano como exigencias *técnicas*, como herramientas y utensilios, oficios y relaciones de cooperación en reciprocidad, que demandan la superación de sus límites en la perspectiva de su realización porvenir. Tenemos ante nosotros el desarrollo técnico de la humanidad, la acumulación cuantitativa y cualitativa de estrategias de enfrentamiento a lo natural y de organización social en torno a ella, de afirmación de lo humano en torno al principio de coherencia que estructura la vida social y su mundo: la escasez.

Para Bolívar Echeverría el modo de producción capitalista se da en condiciones radicalmente distintas a estas. En condiciones que incluso se afirman discontinuas frente a esta “historia de la escasez” y que justamente estarían “llamadas” a vencer y sustituir este modo “tradicional” de totalización de la vida en sociedad<sup>20</sup>. Se trata de las condiciones propias que la modernidad trae consigo para la actualización de la vida civilizada sobre bases inéditas, completamente nuevas, para la interacción de lo humano y lo natural a través del trabajo.

La novedad que la modernidad presenta se juega justamente en ese plano material determinante de la estructura de la vida social que son las condiciones para el trabajo útil. Podríamos decir –echando agua a nuestro molino– que se trata de una revolución que atañe propiamente a la “politicidad inherente de los valores de uso” tal como la expusimos en la sección final de la parte anterior de este trabajo.

Se trataría, en efecto, de un cambio tecnológico, de nuevas condiciones para la totalización de una relación entre el ser humano y la naturaleza que ya no reconoce a la escasez como una situación *absoluta*, sino que la experimenta ahora como solo *relativa*; capaz, por tanto, de dirigir la organización y administración del cuerpo social en el sentido –radicalmente distinto al anterior, concentrado en la *eliminación* de las amenazas que la naturaleza y el resto de los seres humanos representaban– de una cooperación y colaboración entre ambos “*para inventar o crear precisamente dentro de lo otro formas hasta entonces inexistentes en él*”<sup>21</sup>. En palabras del propio Echeverría:

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>20</sup> B. Echeverría, “Definición de la modernidad”, *op. cit.*, p. 17.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

El *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible –primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días– de un cambio tecnológico que afecta la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un “salto cualitativo”; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocido durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como “Naturaleza”), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de “amo y señor” de la Tierra.<sup>22</sup>

Esta nueva “tendencia civilizatoria” parte de una “*confianza práctica nueva*” cuya base está en el giro radical de la técnica, en la racionalización de esta que –al minar la “sabiduría revelada” de la técnica ancestral– deposita su confianza en el puro aspecto “*físico*” de ella; en la convicción de que el ser humano está sobre la tierra para dominar sobre la naturaleza que el descreimiento en instancias metafísicas mágicas implica. Es, a todas luces, un fenómeno que –como dice Echeverría– “*consiste en una sustitución radical de la fuente del saber humano*” y de la productividad del trabajo. Ambas pasan de ser “producto” de los Dioses, a ser el resultado de la capacidad humana de emprender premeditadamente la invención de nuevos instrumentos y de desarrollar las técnicas y los saberes correspondientes<sup>23</sup>.

Ahora bien, la interpretación echeverriana de la modernidad parte de la tematización del “desafío” que esta “técnica nueva” le plantea a la humanidad: el reto de “hacerse a sí misma” sobre bases completamente nuevas que, por sus propias características, le ofrecen a esta la posibilidad de afirmarse como la auténtica conductora de su destino. En otras palabras, al desmontar la consistencia mítica del mundo, propia de una situación de escasez *absoluta*, la modernidad le presenta a la humanidad la posibilidad de darle una consistencia terrenal, “profana”, a ese “*espíritu de utopía*” que hasta entonces topaba de frente ante el categórico “no” que la inclemencia natural le imponía y que ahora, revitalizado por la técnica, hace de él un “aún no” esperanzador<sup>24</sup>.

Las condiciones técnicas del mundo humano en la modernidad dejan de responder a las formas míticas que las revestían durante toda la “historia de la escasez”, la practicidad de sus objetos útiles deja de ser producto de fuerzas metafísicas o de revelaciones divinas; su utilidad no encuentra justificación en fines extrahumanos y es ahora producto de un saber racional, de una técnica netamente humana. La experiencia de la escasez como una realidad *solo relativa* pone frente al ser humano *el desafío que implica esa relatividad*; con el hecho de que es él quien desarrolla la técnica de que se sirve para satisfacer su hambre; de que el desarrollo de esta y de sus productos no tiene por qué responder a los caprichos de ningún otra autoridad que no sea la de su propia necesidad.

---

<sup>22</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *op. cit.*, pp. 144-145.

<sup>23</sup> B. Echeverría, “Definición de la modernidad”, *op. cit.*, pp. 14-22.

<sup>24</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *op. cit.*, p. 137.

Con ella se caen todas las fantasías mágicas que gobernaban su mundo, junto a los bastardos que engendró. El ser humano está ahora ante un mundo cuya consistencia cualitativa puede y debe ser hecha a su imagen y semejanza.

Subrayemos esto: el “reto” de la modernidad se juega, nada más y nada menos, que en la posibilidad de condiciones para el ejercicio efectivo de la autarquía; en las posibilidades reales que la abundancia como *situación fundante* le brinda al sujeto humano para ejercer su libertad al dejar sin sustento material la justificación para su sacrificio<sup>25</sup>.

Así entendida, la modernidad sería una “*forma ideal de totalización*” para la vida humana; una esencia abstracta que el discurso teórico aísla artificialmente a partir de las configuraciones efectivas bajo las que se presenta en la realidad empírica. Una “forma ideal” que justamente permite dilucidar su fundamento y reconocer sus posibilidades efectivas, pero que de ningún modo nos autoriza a concederle una presencia concreta en la realidad. Como “*configuración histórica*” efectiva, en cambio, la modernidad es ya el producto de una *elección en torno a una forma de realización* para sus posibilidades. Deja de ser una entidad de orden ideal y se actualiza en una intrincada y múltiple aventura de realización en torno a distintos proyectos históricos que buscan dotarla de una existencia concreta en permanente conflicto entre sí<sup>26</sup>.

Estos dos son, en verdad, planteamientos centrales dentro de la interpretación de nuestro autor en torno a la modernidad. Aquí, Echeverría no solo construye una perspectiva eminentemente materialista e histórica sobre la modernidad al poner en el centro de esta el “salto cualitativo” en las fuerzas productivas y, por tanto, presentar su *consolidación efectiva* como una cuyo fundamento está en los distintos proyectos humanos que se dirimen conflictivamente en torno a la actualización concreta de esas fuerzas y sus capacidades; sino que, al incluir en su horizonte de interpretación aquellas posibilidades “potenciales” que a lo largo de su realización efectiva quedaron clausuradas, pero no eliminadas, enarbola una visión decididamente crítica y dialéctica de aquellas que sí fueron actualizadas y nos entregan los contornos de la “modernidad realmente existente”<sup>27</sup>.

Este campo conflictivo que se genera en torno a los distintos impulsos históricos de despliegue de la “neotécnica” para la totalización de la tendencia civilizatoria moderna configuran las condiciones dentro de las que se gesta el modo de producción capitalista como medio efectivo –en términos históricos– para su “configuración histórica” real. Al respecto Echeverría nos dice:

De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más operativa de todas y la que por tanto ha podido desplegar de manera más amplia sus potencialidades ha sido hasta ahora la modernidad de las sociedades industriales de la Europa noroccidental: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno

---

<sup>25</sup> B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 1998, pp. 145-146.

<sup>26</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *op. cit.*, p. 144.

<sup>27</sup> Remarcamos, de paso, el lugar que ocupa en esta interpretación echeverriana de la modernidad, la idea de una *figura elemental de lo político*, así como lo que consideramos es un corolario suyo, la idea de una *politicidad inherente* a los valores de uso. Reconociendo que se trata de un elemento central que atraviesa la totalidad de su obra.

al hecho radical de la subordinación del proceso de producción y consumo de la riqueza social al “capitalismo”, a una forma muy especial de organización de la vida económica.<sup>28</sup>

Hasta aquí, entonces, nuestro rodeo. Más adelante haremos valer la importancia de esta reflexión cuando procuremos voltear la mirada sobre aquello que de la modernidad el modo de producción capitalista niega o imposibilita. Por ahora basta con hacer notar que la consolidación de un cierto régimen de producción –sea este capitalista o cualquier otro– solo puede realizarse sobre las bases de una determinada forma de trabajo y sobre las condiciones instrumentales que en torno a ella surgen para su realización<sup>29</sup>. Solo a partir del reconocimiento de una politicidad inherente a la vida social, y de la forma elemental en que esta se ejerce mediante el trabajo útil, es que podemos aspirar a una comprensión coherente de la historia humana.

Pasemos, ahora sí, al análisis de ese “hecho radical” que es la subordinación del proceso de producción y consumo de la riqueza objetiva bajo el capitalismo para buscar ubicar en las condiciones que este modo de producción le impone a la realización del trabajo útil las causas profundas de la enajenación política de nuestro tiempo.

*-Modo de producción capitalista: condiciones para la producción de plusvalor*

El *régimen de producción capitalista* gira en torno a un “*modo específico de comportamiento de la riqueza en la esfera de la circulación mercantil*”<sup>30</sup> como determinante de su organización económica<sup>31</sup> y política. Se trata del movimiento mediante el cual se consigue la milagrosa hazaña de hacer que una cantidad de dinero rinda, al final del proceso, *más* de lo que ella era en un principio a través de su *valorización*. Para Marx, este es el proceso que describe el modelo D-M-D’, como *fórmula general* que describe al “objeto” de la riqueza moderna: el capital como “*dinero que se cambia por mercancía y que vuelve a cambiarse por dinero pero de una magnitud incrementada*”<sup>32</sup>.

Observemos, en lo que sigue, las condiciones necesarias para la realización de este mágico fenómeno. Para acceder a la esencia del modo de producción capitalista, es necesario acercarnos a las condiciones de posibilidad necesarias para el comportamiento que esta fórmula retrata. D-M-D’ indica, de entrada, que el *fin determinante* de esta relación es la obtención de un *extra* de valor; de una cantidad *incrementada* con respecto a la cantidad inicial. Se trata, sin embargo, de un fenómeno imposible de realizar si se atiende únicamente a lo que ocurre en la esfera de la circulación.

En el intercambio mercantil –aquél en el que sujetos intercambian con otros *mercancías*– rige la *ley general del valor* de acuerdo a la cual las cantidades de valor intercambiadas se corresponden siempre en términos equivalentes. En la circulación *mercantil simple* ocurre que se cambia un valor

---

<sup>28</sup> B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, op. cit., p. 147.

<sup>29</sup> “La relación capitalista, por lo demás, brota en un terreno económico que es el producto de un largo proceso de desarrollo. La productividad alcanzada por el trabajo, en la que se funda aquella relación, no es un don de la naturaleza sino de la historia.” K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, vol. 2, p. 621.

<sup>30</sup> B. Echeverría, “La comprensión y la crítica (Braudel y Marx sobre el capitalismo)”, op. cit., p. 127.

<sup>31</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 199.

<sup>32</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, FCE, Itaca, México, 2017, pp. 78-79.

de uso por otro y, por tanto, el *valor* contenido en ambas mercancías opera únicamente un “*cambio formal*”<sup>33</sup>, esto es, el valor *abstracto* contenido en un determinado valor de uso *cambia de forma* al ser representado ahora en otro valor de uso *distinto*; se cambian, digamos, un par de zapatos por un cartón de cervezas, pero por cuanto en ambos –en este caso hipotético– está objetivada la misma cantidad de trabajo humano abstracto (es decir, se ocupa la misma cantidad de *tiempo de trabajo socialmente necesario* para su producción), este, bajo la *forma del valor*, solo se trans-forma de zapatos en cerveza y es, por tanto, un intercambio de equivalentes. Al respecto Marx nos dice:

Ciertamente, las mercancías pueden venderse a precios que difieran de sus valores, pero esta divergencia se revela como infracción de la ley que rige el intercambio de mercancías. En su figura pura se trata de un intercambio de equivalentes, y por tanto no de un medio para enriquecerse obteniendo más valor.<sup>34</sup>

Y el comportamiento capitalista implica ciertamente la obtención de más valor. Así, el movimiento descrito por la fórmula general del capital “*no debe su contenido a ninguna diferencia cualitativa entre sus extremos, pues uno y otro son dinero, sino solamente a una diferencia cuantitativa*”<sup>35</sup>. Es menester entonces hacer abstracción de los valores de uso intercambiados y concentrarnos en su *valor*. En efecto, solo mediante su reducción a una misma unidad (la *cantidad* de trabajo humano abstracto, indiferenciado, como actividad cuyo *resultado* es el *valor*<sup>36</sup>) dos cosas *cualitativamente* distintas (zapatos y cerveza) pueden ser *cuantitativamente comparables*: “*solo en cuanto expresiones de la misma unidad son magnitudes de la misma denominación, y por tanto conmensurables*”<sup>37</sup>.

Es aquí, sin embargo, donde se esconde el misterio de la relación capitalista de valorización, y el secreto de todas las mistificaciones a las que da lugar. La abstracción del valor de uso es en verdad la clave para la realización del intercambio mercantil específicamente capitalista y, en especial, para su reproducción. Solo mediante la abstracción de este, el capital es capaz de lograr esa hazaña maravillosa en que consiste la obtención o generación de un valor sobre las bases de una circulación de equivalentes.

Para que el dinero se convierta en capital, esto es, para que una cantidad de valor inicial rinda al final del proceso una ganancia obtenida gracias a su crecimiento, es menester que la primer cantidad de valor se intercambie por una mercancía capaz de conservar ese valor y de aumentarlo a fin de que este aumento, o *valorización*, constituya esa ganancia que persigue el capitalista.

Esta misteriosa mercancía no puede ser otra que la *fuerza de trabajo*; solo la actividad creativa/productiva del ser humano es capaz de tomar los productos de un trabajo anterior (y, por tanto con cierta cantidad de valor objetivada en ellos) y utilizarlos para *crear* un producto *nuevo* (al que, por tanto, se le *transfiere* el valor de los medios de producción y se le *agrega* el valor que

---

<sup>33</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital, op. cit.*, vol. 1, p. 193.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>36</sup> Cf. C. Napoleoni, *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*, Era, México, 1976, p. 26.

<sup>37</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital, op. cit.*, vol. 1, p. 61.

representa la cantidad de *trabajo vivo* utilizado en su producción). A este excedente que se monta sobre el valor inicial a través de su contacto con el trabajo humano le llama Marx “plusvalor”<sup>38</sup>.

Ahora bien, este *plusvalor*, no puede –como hemos visto– surgir o generarse en el intercambio mercantil, puesto que ahí rige un estricto cambio de equivalentes, y la ganancia no puede realizarse –únicamente– sobre estas bases. Si la equivalencia en el intercambio se rompe, lo que ahí tenemos es, en el mejor de los casos, un fraude, o bien en el peor, un robo; pero de ninguna forma una *valorización*.

La valorización, pues, se opera a “*espaldas de la circulación*”; en una esfera que no es visible en ella misma<sup>39</sup>; la esfera en la que se *consume* efectivamente el valor de uso de la *mercancía fuerza de trabajo*: la esfera de la producción. Aquí, aquella abstracción del valor de uso de la mercancía –abstracción necesaria para lograr su intercambio– deja de operar momentáneamente y se utiliza ahora su *cualidad concreta*, el hecho de operar sobre los medios de producción con el fin de crear un objeto práctico real y concreto que, sin embargo, apenas es creado deja de reflejar el trabajo útil que lo configura como valor de uso, y cuenta únicamente, de nuevo, como trabajo abstracto; como determinada *cantidad* de tiempo empleado para su producción; como una determinada cantidad de valor nuevo, *creado*. Cuando esta cantidad de valor agregado por el trabajo al producto producido sobrepasa aquella que inicialmente se utilizó para adquirirlo en el mercado, esta empieza a *valorizar* ese mismo valor, empieza a *producir plusvalía*<sup>40</sup>.

Cuando el producto de este proceso (una nueva mercancía) re-ingresa al mercado, en él ya no están solamente objetivadas las magnitudes de valor inicial –aquellas que por un lado están en los medios de producción y que fueron transferidas al producto por el trabajo, y aquella cantidad que fue utilizada para adquirir esa *fuerza de trabajo*–, sino que a ellas se ha agregado la cantidad de valor nuevo que la fuerza de trabajo imprimió sobre él. Así, la venta de ese producto, que es una mercancía, rinde más de lo que se invirtió en ella.

De este modo, *el intercambio de equivalentes que genera ganancia* revela su sucio secreto. En él en realidad se esconde un intercambio desigual; un intercambio específico: el intercambio de *dinero* (como representante de *medios de subsistencia* –y más adelante veremos la importancia de esto–) por *mercancía fuerza de trabajo*; el intercambio de un valor por la *capacidad de generar valor*. Intercambio que, sin embargo, sigue cumpliendo las leyes mercantiles de equivalencia; el valor de la fuerza de trabajo es pagada en toda su extensión –conforme las condiciones sociales para ello–. Empero, justamente en la abstracción de su valor de uso –abstracción que la hace intercambiable, y que es, por tanto, absolutamente necesaria para el capital– se oculta el hecho fundamental de que esta mercancía específica que es la fuerza de trabajo, cuando es consumida, cuando se la hace operar sobre los medios de producción, tiene la “*peculiar propiedad de ser fuente de valor*”<sup>41</sup>, capaz

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 203.

de generar esa modificación cuantitativa que surge de este excepcional intercambio de equivalentes. Así lo entiende Echeverría:

La compra/venta de la fuerza de trabajo en calidad de mercancía (esto es, su intercambio con/por un equivalente) oculta el hecho de que su comprador, al consumirla en la esfera de la producción/consumo –ejerciendo su legítimo derecho de propietario–, hace con ella lo que no hace con ninguna de las otras mercancías que consume (que es aniquilarlas o conservarlas como parte de otras): la obliga a que ella misma –en virtud de su utilidad específica: el objetivar trabajo concreto y por tanto crear valor (trabajo abstracto)– se convierta en una mercancía diferente y sobre todo de valor incrementado: de un valor igual al suyo más un plusvalor.<sup>42</sup>

Tenemos entonces que si el capitalismo, como “conjunto histórico peculiar de relaciones sociales de reproducción”<sup>43</sup>, configura esas relaciones en torno a la producción y consumo de esa forma igualmente particular de riqueza social que es el capital –y este consiste en la relación social que logra la *valorización del valor*–, la *producción de plusvalía* es entonces “el fin determinante, el interés impulsor y el resultado final del proceso de producción capitalista”, aquello “en virtud de lo cual el valor originario se transforma en capital”<sup>44</sup>. Tenemos aquí, así mismo, en bruto, los contornos fundamentales de la *praxis* que induce a la vida social bajo el régimen de producción capitalista al misticismo<sup>45</sup>.

Echemos pues un vistazo a las condiciones indispensables para la producción del plusvalor, es decir, a la forma o modo de funcionamiento del proceso social de producción y consumo cuando su “fin determinante” es la *valorización del valor*. Hay, en primer lugar, que remarcar el hecho que intentamos ilustrar anteriormente: la transformación del dinero en capital, esto es, la producción del “objeto” de la riqueza social específicamente capitalista, en torno a la cual giran la organización económica y política de la sociedad actual<sup>46</sup>, es un proceso que, como lo indica Marx:

(...) ocurre en la esfera de la circulación y no ocurre en ella. Se opera *por intermedio* de la circulación, porque se halla condicionada por la *compra de la fuerza de trabajo* en el mercado. Y no ocurre en la circulación, porque ésta se limita a iniciar el *proceso de valorización*, el cual tiene lugar en la *esfera de la producción*.<sup>47</sup>

Empecemos entonces por analizar la esfera de la circulación mercantil-capitalista. Esta, en primer lugar, supone ya la consolidación histórica de la circulación mercantil-simple, y no es más que su desarrollo específico. Sin tiempo ni espacio para desarrollar los fenómenos históricos que dan lugar a la consolidación del mercantilismo, observemos aquí únicamente que la reproducción de la vida

---

<sup>42</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 98. (Omitimos las referencias al esquema).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>44</sup> K. Marx, *El capital*, Libro I, Capítulo VI (inédito), *Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo XXI, México, 1971, p. 5.

<sup>45</sup> Cf. K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, 1845, en B. Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, Itaca, México, 2013, pp. 109-121, aquí, p. 118. Tesis VIII.

<sup>46</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 99.

<sup>47</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 236.

en términos mercantiles implica ante todo “una comunidad descompuesta, desmembrada y atomizada”, y que justamente como consecuencia de ello no tiene otra opción más que la de reproducirse mediante “una serie abierta de procesos de reproducción privados” que adopten espontáneamente la forma mercantil, es decir, como una reproducción basada en el intercambio de objetos equivalentes: de mercancías<sup>48</sup>.

En estas condiciones, los distintos individuos que componen el cuerpo social de la comunidad se distinguen unos de otros “sobre el denominador común de “propietarios privados”<sup>49</sup>, productores de mercancías. Sobre las bases de esta economía mercantil se alza todo un nuevo modo de vida cuya consistencia concreta gira en torno al mercado como lugar privilegiado para la socialización<sup>50</sup>; como *lugar* en el que los individuos “autónomos” encuentran los medios de subsistencia necesarios para vivir y los medios de producción necesarios para trabajar.

Este mercado no es todavía un lugar propicio para el florecimiento del capitalismo. En él, el dinero aún funciona como tal, es decir, únicamente en calidad de “equivalente general” que sirve para la simplificación del intercambio; este circula de manera *simple*, directamente mercantil, esto es –según la fórmula de Marx<sup>51</sup>–, M-D-M; y para la realización del capital es necesaria una circulación de dinero que al final del proceso rinda un plusvalor; y este, como ya vimos, solo puede provenir del trabajo humano. Es, por tanto, menester que el mercado no “contenga” únicamente medios de producción y medios de subsistencia, sino especialmente *fuerza de trabajo*, puesto que la compra/venta de esta constituye el “*fundamento absoluto*” del proceso de producción capitalista<sup>52</sup>.

Lo único que distingue a la circulación mercantil-simple de la mercantil-capitalista –y esta diferencia es crucial–, es que en la primera todas sus mercancías poseen una “*figura elemental uniforme*”: todas son objetos satisfactorios de necesidades, *productos* de medios de producción trabajados. En la esfera de la circulación de corte capitalista, sin embargo, coexisten, “*en relación de complementariedad y conflicto*” dos figuras distintas de mercancías: las mercancías *medios de producción y de subsistencia*; y la mercancía específica *fuerza de trabajo*<sup>53</sup>.

Esta *polarización del mercado de mercancías*, como la llama Marx<sup>54</sup>; o bien, esta *bi-partición del mundo de las mercancías*, como la denomina Bolívar Echeverría<sup>55</sup>; solo puede ser producto de la *bi-partición* del conjunto de propietarios privados que acuden al mercado para re-socializar sus productos. Y para que un ser humano acuda al mercado con nada más que su propio pellejo, es necesario primero que a este no le quede ningún otra opción más que la de esperar a que se lo curtan. Para Marx:

---

<sup>48</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., pp. 125-126.

<sup>49</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, op. cit., p. 199.

<sup>50</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018, pp. 39-55, aquí, p. 43.

<sup>51</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 180.

<sup>52</sup> K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*, op. cit., p. 37.

<sup>53</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., pp. 136-137.

<sup>54</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 3, p. 893.

<sup>55</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 136.

El proceso que crea a la relación del capital, pues, no puede ser otro que el *proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo*, proceso que, por una parte, *transforma en capital* los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los productores directos en *asalariados*. (...) A primera vista se advierte que este proceso de escisión incluye toda una serie de procesos históricos, una serie que, precisamente, es de carácter dual: por una parte, disolución de las relaciones que convierten a los trabajadores en propiedad de terceros y en medios de producción de los que éstos se han apropiado, y por la otra, disolución de la propiedad que ejercían los productores directos sobre sus medios de producción.<sup>56</sup>

Es este proceso de escisión el que termina ahora enfrentando en el mercado a dos *“clases muy diferentes de poseedores de mercancías”*, a aquellos que, por un lado, conservan la propiedad sobre los medios de producción y subsistencia, y, por otro lado, aquellos seres humanos que desembarazados de esos mismos medios conservan únicamente su capacidad de trabajo a título de su sola propiedad; pero que además son *“libres”* de venderla, es decir, han dejado de ser parte de los mismos medios de producción, como sí lo eran los esclavos o los siervos de la gleba<sup>57</sup>.

De este modo, para Karl Marx, lo que caracteriza a la época capitalista es el hecho de que la fuerza de trabajo de los sujetos productores reviste para ellos la *“forma de una mercancía que les pertenece, y su trabajo la forma de trabajo asalariado”*<sup>58</sup>. La reproducción del régimen capitalista de producción depende entonces de la *mercantificación de la fuerza productiva* de los individuos trabajadores; ésta a su vez, depende de la escisión técnica entre los factores objetivos del proceso laboral, esto es, los medios de producción (objetos e instrumentos de trabajo), y el factor subjetivo que no es otro que el sujeto productor (el trabajo vivo). Solo esta escisión, que en virtud de su desarrollo histórico instaura la propiedad privada y divide a los seres humanos en dos clases fundamentales, reintroduce la *“necesidad de que una relación social posibilite la reunión de ambos”*<sup>59</sup>.

Esta nueva relación que posibilita el encuentro de los seres humanos con los objetos e instrumentos necesarios para su trabajo productivo es la *relación de compra/venta de la fuerza de trabajo* a través del salario como representante de los medios de subsistencia necesarios para la reproducción de la corporalidad que carga con esta capacidad de trabajo, y a los que ahora solo es posible acceder a través de esta *mediación mercantil*: desposeído de lo necesario para producir los valores de uso que sustentan su vida, el obrero, a partir de este momento, depende de la relación capitalista como *función mediadora* que posibilita el proceso de producción y consumo de los bienes sociales<sup>60</sup>. Así pues, aquello que el mercado capitalista viene a des-vincular es, nada más y nada menos, que el nexo social fundamental entre sujetos productores y consumidores, aquel vínculo que se establece entre estos cuando la producción de valores de uso se lleva a cabo conforme a un

---

<sup>56</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 3, p. 893.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 892-893.

<sup>58</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 207.

<sup>59</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., pp. 152-156.

<sup>60</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, op. cit., p. 161.

proyecto de autotransformación social concreto, definido en interioridad por los sujetos en reproducción.

La compra/venta de la fuerza de trabajo se configura de este modo, y se experimenta en la vida cotidiana, como el *único* medio para la producción y consumo de la riqueza social. Por un lado –para quienes ostentan propiedad privada sobre los medios de producción y subsistencia– ella es la única relación a través de la cual es posible la producción de plusvalía y, por tanto, la valorización del valor; y, por el otro lado –para quienes solo tienen su propia capacidad de trabajo– esta relación es la única forma posible de obtener los medios de subsistencia indispensables puesto que ellos, en condiciones mercantil-capitalistas, solo se les presentan bajo su *forma modificada*, el salario<sup>61</sup>.

Así, el mercado polarizado “naturaliza” la relación de explotación del trabajador; hace que este reconozca las exigencias del modo de producción como “*leyes naturales, evidentes por sí mismas*”<sup>62</sup> al ser que la única conexión que este puede tener con los medios de producción y subsistencia se da gracias al nexo que el mercado posibilita. Este mecanismo quiebra la resistencia de los desposeídos puesto que él –a pesar de ser el preludio a una relación de explotación en la esfera de la producción (que veremos en seguida)– se entabla como relación de intercambio entre dos individuos propietarios privados, haciendo al trabajador –propietario privado de su fuerza de trabajo– “cómplice” de su propia explotación<sup>63</sup>.

Sin esta “libre” aceptación del trabajador, que va de su propio pie al mercado de trabajo a vender su capacidad productiva, la producción de plusvalía sería, en verdad, imposible, puesto que ella descansa sobre la “legítima” apropiación de esta capacidad a través de lo que en apariencia es un intercambio de equivalentes. Así, para Bolívar Echeverría:

La esencia de la relación social capitalista reside, entonces (...), en que el sujeto social obrero, por haber sido privado de medios de producción, está imposibilitado para ejercer su capacidad como sujeto de trabajo en un proceso productivo propio. Por tanto, sólo puede producir sus medios de subsistencia si se relaciona con las fuerzas productivas o medios de producción que permanecen como propiedad monopólica de los capitalistas. *La clase de los trabajadores no puede efectuar sus funciones como sujeto de consumo si no es a través de la mediación y dependencia del proceso de reproducción de la clase capitalista.* Ésta es la dinámica característica de la configuración capitalista del ciclo de producción/consumo, es decir, de su bipartición y de la interdependencia de sus partes.<sup>64</sup>

Esto caracteriza, en esencia, la relación de circulación mercantil-capitalista. Empero, la *producción* de plusvalía –fin determinante del capital– depende, como ya vimos, de que la mercancía ahí adquirida “se ponga a trabajar”, se la consuma en un proceso productivo. Vale la pena, antes de pasar a ello, observar una condición fundamental para este fenómeno central de la

---

<sup>61</sup> K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*, op. cit., p. 12, 70.

<sup>62</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 3, p. 922.

<sup>63</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 297.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 404. (Cursivas de S.B., omitimos las referencias al esquema).

producción capitalista que es la mercantificación de la fuerza de trabajo: el hecho de que ella se sustenta sobre la reproducción de una “escasez relativa artificial”<sup>65</sup>.

La compra/venta de la fuerza de trabajo depende, en efecto, de que los medios de producción y subsistencia sean siempre absolutamente escasos para la reproducción de la corporalidad del sujeto que porta esta capacidad de trabajo como su única propiedad. Solo una “*infrasisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales*”<sup>66</sup> puede lograr que el mecanismo en su conjunto reproduzca al mercado de trabajo como instancia mediadora de toda la reproducción social. Es justamente esta “infrasisfacción” la que el mercado capitalista polarizado reproduce incesantemente sobre las bases de la propiedad privada<sup>67</sup>. Para Echeverría, esta es una “*constante histórica del capitalismo*” que la modernidad ha debido integrar en el transcurso de su consolidación “realmente existente” como *modernidad-capitalista*<sup>68</sup>.

Volteemos ahora nuestra mirada sobre aquello que ocurre detrás de la circulación mercantil-capitalista. El capital como “objeto” de la riqueza social supone entonces, por un lado, la propiedad de ciertos medios de producción y, por otro, la realización de un proceso productivo a cargo del sujeto de trabajo cuya capacidad productiva ya ha sido adquirida en el mercado. Se trata pues de un “objeto” compuesto por dos partes; una de las cuales mantiene, en el *proceso*, su valor: los objetos e instrumentos de y para el trabajo; mientras que la otra es capaz de aumentarlo o *valorizarlo*. Capital *constante* uno, y capital *variable* el otro como los llama Marx<sup>69</sup>.

Ahora bien, el capital no es, en verdad, ningún objeto; y si lo es, lo es de un tipo bastante particular, casi fantasmagórico, inasible pero actuante, *físicamente metafísico*.

La *relación* a través de la cual un cierto valor contenido en el trabajo muerto, pretérito u objetivado de los medios de producción, crece, aumenta o se valoriza mediante su contacto con el trabajo vivo, actuante, productivo del sujeto, nos dice ya mucho de las condiciones propias para la producción capitalista.

Ante todo indica la persistencia de un proceso de trabajo “en general”, es decir, la presencia ineludible del *trabajo útil* y su producto, el valor de uso. Empero muestra, inmediatamente, que ese proceso de trabajo tiene un fin bastante distinto al del valor de uso; la producción aquí no se realiza más que para satisfacer una única “necesidad”: *la valorización*<sup>70</sup>. El proceso de trabajo se realiza, entonces, siempre y cuando este se encuentre subordinado al imperativo fundamental de la producción capitalista. Así mismo, puesto que esta valorización es el fin determinante del proceso

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 161-162.

<sup>66</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *op. cit.*, p. 160.

<sup>67</sup> “(...) *el proletariado no está constituido por la pobreza surgida naturalmente sino por la producida artificialmente; no por la aglomeración mecánica de hombres comprimida por el peso de la sociedad, sino por la que surge de su disolución aguda*”. C. Marx, “Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1968, pp. 7-22, aquí p. 21.

<sup>68</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *op. cit.*, p. 142.

<sup>69</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, *op. cit.*, vol. 1, p. 252.

<sup>70</sup> Notemos aquí, de paso, que se trata de una necesidad puramente social. No hay en ella ni un ápice de naturaleza, la corporalidad *física* o animal del ser humano en modo alguno depende de ella.

de trabajo, y esta implica el contacto de los medios de producción con la fuerza de trabajo mediante el mercado, y este a su vez, implica una relación entre propietarios privados que venden y compran; y puesto que este es un mercado polarizado de forma tal que son los propietarios privados de medios de producción los que compran a los propietarios privados de fuerza de trabajo, y nunca, o casi nunca<sup>71</sup> al revés, el producto del trabajo no le pertenece a los productores directos, sino al nuevo propietario de esa fuerza de trabajo: el capitalista<sup>72</sup>.

El producto de la producción capitalista es la plusvalía, esta, sin embargo, no flota en el aire. La plusvalía es una *porción* del valor final del producto producido y, al igual que él, solo se manifiesta como *valor de cambio* al interior de una relación entre *mercancías*<sup>73</sup>. La plusvalía se “encarna” pues, en la mercancía; y si esta es capaz de encarnar trabajo abstracto es porque ella es, *a la vez*, trabajo concreto objetivado<sup>74</sup>. Para Marx, el proceso de producción de valores de uso “*no modifica su naturaleza general por el hecho de efectuarse para el capitalista y bajo su fiscalización*”<sup>75</sup>. Así pues, el proceso capitalista de trabajo no es más que una *forma determinada* históricamente para la realización de la actividad práctica/vital fundamental de la vida humana, su peculiaridad no es otra que la de tener por único objetivo la valorización, y es justamente a este objetivo al que el capitalista someterá al proceso laboral. Es este el motivo que lo impulsa a producir y, por tanto, a consumir la fuerza de trabajo y los medios de producción. Marx expresa así esta peculiaridad histórica del trabajo en la época capitalista:

La producción capitalista no sólo es *producción de mercancías*; es, en esencia, *producción de plusvalor*. El obrero no produce para sí, sino para el capital. Por tanto, ya no basta con que se produzca en general. Tiene que producir plusvalor. *Solo es productivo el trabajador que produce plusvalor para el capitalista o que sirve para la autovalorización del capital.* (...) El concepto de trabajador productivo, por ende, en modo alguno implica meramente una relación entre actividad y efecto útil, entre trabajador y producto del trabajo, sino además una relación de producción específicamente social, que pone en el trabajador la impronta de medio directo de valorización del capital. De ahí que ser trabajador productivo no constituya ninguna dicha, sino una maldición.<sup>76</sup>

Detengámonos un momento en este remarcable pasaje de la crítica a la economía política. Para producir plusvalía, nos dice Marx, *no basta con que se produzca en general*, es decir, la plusvalía

---

<sup>71</sup> Solo cuando son los obreros, portadores corporales de la fuerza de trabajo, los que compran medios de subsistencia (valores de uso finales, objetos de disfrute) esta relación se invierte. Sin embargo, aquí encontramos ya los rasgos fundamentales de la dominación capitalista contemporánea. Volveremos sobre esto más adelante.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>74</sup> Para Bolívar Echeverría, la mercancía es “*un bien culturalmente específico*” es decir, “*un elemento que pertenece diferencialmente a la totalidad sistemática de lo que es efectivamente bueno o favorable para satisfacer las necesidades de consumo (...) de un determinado sujeto social*”. B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 108.

<sup>75</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 215.

<sup>76</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 616.

surge, se genera o *produce*, una vez que el proceso productivo ha cumplido su objetivo *general*, el producir lo necesario para la reproducción concreta de la vida del trabajador.

En condiciones capitalistas esta *producción en general* no es ya, sin embargo, la producción de los elementos inmediatos necesarios para la subsistencia física concreta de la corporalidad del sujeto de trabajo, los valores de uso dirigidos al disfrute o consumo improductivo, aquellos objetos prácticos que reponen en el sujeto lo gastado en el transcurso vital de su existencia, sino que refiere ahora a la producción del equivalente en valor –en trabajo abstracto socialmente necesario– de lo que fue entregado al obrero en calidad de *salario*.

El salario, en la economía capitalista, se determina –al igual que todo otro valor– por el tiempo de trabajo abstracto necesario para su producción. Si el salario paga la *fuerza de trabajo*, éste representa el valor de la cantidad de medios de subsistencia necesarios para la conservación o reproducción del individuo que porta esa *fuerza de trabajo* y que es capaz de hacerla operar. De este modo, el “*valor de la fuerza de trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquélla*”<sup>77</sup>.

Observemos aquí que el gasto de la fuerza de trabajo en el proceso productivo capitalista siempre se realiza por encima del tiempo estrictamente necesario para la reproducción de su valor. En el proceso de trabajo capitalista no basta con que la fuerza de trabajo empleada rinda el equivalente al valor de su salario, debe rendir necesariamente –puesto que de otra forma no sería considerado como *trabajo productivo*– *más* valor.

Para Marx, esta operación se puede lograr de distintas maneras, se puede aumentar la jornada de trabajo a fin de que ella dure más tiempo del necesario para reproducir el valor del salario, extendiendo por tanto el gasto de la fuerza de trabajo más allá del necesario para reponer este valor y entregando así un *plusvalor*. O bien se puede aumentar la productividad del trabajo durante una determinada jornada de trabajo a fin de que este rinda más valor en un mismo lapso temporal, obteniendo el mismo resultado, un excedente de valor por encima del valor del salario, una *valorización* producto del *plustrabajo*.

De entrada notamos aquí un rasgo importante de la producción capitalista; en ella, la jornada laboral se divide en dos partes fundamentales: aquella parte compuesta por el tiempo de *trabajo necesario* para la reproducción del valor del salario, y aquella parte de la jornada ocupada en la realización de un *plustrabajo* cuyo producto es el *plusvalor* encapsulado en la mercancía creada y que representará la ganancia que el propietario de esta obtendrá sobre su venta. Se sigue de ello la existencia en esa jornada laboral de una cantidad de trabajo *impago*, extraído de la fuerza de trabajo a costas de la abstracción de su valor de uso, esto es, del hecho de que ella se la adquiere en el mercado conforme a su valor, borrando de la ecuación el hecho fundamental de que ella mantiene una propiedad distinta a toda otra mercancía: ser *creadora de valor*.

Sobre las bases de la relación salarior entre fuerza de trabajo y capitalista se “*borra toda huella de la división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plustrabajo, entre trabajo pago e*

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, vol. 1. p. 207.

*impago*”, toda ella aparece como trabajo pagado, a pesar de que –al hacer abstracción de su función útil determinada– no se paga esa porción de trabajo *creadora de valor*, justamente porque en la apropiación de esta descansa la *valorización del capital*. Aquí no encontramos únicamente el secreto de la relación de explotación capitalista<sup>78</sup>, sino también, como indica Marx, el fundamento de “*todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, de todas sus ilusiones de libertad, todas las pamplinas apologéticas de su economía vulgar*”<sup>79</sup> y de sus mesías profesionales de la *política* –agregaríamos nosotros–.

La apropiación *mercantil* que el capital hace de la fuerza de trabajo, esto es, su adquisición en el mercado conforme a un intercambio de equivalentes, oculta la *apropiación de un valor ajeno*, del valor que crea esa fuerza de trabajo en el proceso laboral; lo *mistifica* al presentar lo que es un intercambio específicamente *capitalista* como “*simple intercambio de objetos equivalentes*”. Este ocultamiento es en realidad la “*condición de validez de la definición inmediata de la riqueza moderna*”<sup>80</sup>; una mistificación, por tanto, absolutamente necesaria para la reproducción del modo de producción capitalista.

Regresando al proceso de trabajo, al uso efectivo de esa peculiar mercancía que es la fuerza de trabajo. Cuando esta opera –bajo condiciones capitalistas– *en general*, solo *forma valor*, repone el valor de su salario; empero, apenas este proceso de *formación de valor* se prolonga más allá del tiempo necesario para ello, empieza el proceso de *valorización*<sup>81</sup>. Así pues, en el afán de conseguir el tan deseado *plusvalor* –*fin determinante* de la producción capitalista–, o bien se prolonga este tiempo *extra* de la jornada laboral que produce plusvalor, o bien se reduce el tiempo necesario para reponer el valor del salario haciendo que sea mayor el tiempo dedicado a la valorización sin necesidad alguna de modificar la duración total de la jornada.

A ello se corresponden determinadas condiciones para el trabajo. La primera forma de extracción de plusvalor, aquella que opera la extracción de plusvalía únicamente sobre las bases de un aumento de la duración de la jornada laboral, no necesita de condiciones técnicas especiales, implica únicamente la *transformación formal* de las condiciones y el proceso de trabajo. Esta es la transformación que se encarga de establecer la *forma adecuada de la producción capitalista*. Aquella en la que las condiciones de trabajo se transforman en capital, el trabajo en trabajo asalariado, los productos en mercancías, y el proceso laboral en un proceso en el que el capital consume la fuerza de trabajo y la somete a su control extendiendo la jornada más allá del punto en el que el obrero entrega el equivalente al valor de su salario<sup>82</sup>.

La segunda forma de extracción de plusvalor supone, por tanto, esta primer *transformación formal* de las condiciones de trabajo puesto que ellas se encargan de su consolidación histórica. Trabaja sobre ella, busca sobreponerse a los límites con los que se encuentra la producción una vez que la jornada de trabajo deja de ser susceptible de ampliación, ahí donde la economía capitalista

---

<sup>78</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 310.

<sup>79</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 2, pp. 657-658.

<sup>80</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., pp. 80-81.

<sup>81</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 236.

<sup>82</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 617.

se ve obligada –ya sea por conquistas laborales o simple afán de acumulación– a reducir el tiempo de *trabajo necesario* mediante el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo que, al darle una nueva configuración, revolucionan al proceso de trabajo mismo; lo *transforman de manera real*<sup>83</sup>.

Producir plusvalía es entonces subordinar el proceso de trabajo al capital; producir y reproducir las formas y condiciones necesarias para la extracción de *plustrabajo* en el proceso laboral. Cuando estas formas de extracción atañen a la organización y gestión del trabajo, el desarrollo de sus instrumentos y procesos, estamos ante una situación de *subsunción real del trabajo al capital* cuya finalidad no es otra que la producción de *plusvalor relativo*.

Ahora bien, estas son las condiciones *específicamente capitalistas* de producción. Condiciones que al definir al trabajo productivo como *medio directo para la valorización del capital*, hacen de esta su sola “utilidad”. Imponer sobre el trabajo la determinación puramente social de *medio para la valorización* es reducirlo a *trabajo abstracto*. Se sigue de ello la separación entre *actividad* y *efecto útil* concreto. Como *valorizador del valor*, el trabajo humano cuenta únicamente *cuantitativamente*, por la *cantidad* de tiempo socialmente necesario empleado en la producción. Al capital poco le importa el *proyecto* y las necesidades concretas del trabajador, sus capacidades de producción y sus necesidades de consumo; aquí el trabajo interesa únicamente por ser la actividad creadora de valor abstracto y nunca como vehículo de la autotransformación del sujeto.

De ello solo puede resultar el antagonismo de sus respectivos productos: valor y valor de uso. Es esta la contradicción que habita la forma mercantil-capitalista de su proceso productivo y sus respectivos productos, y es a través de ella como se extiende hacia todos los ámbitos de la vida social.

## *II.-Planteamiento del problema o carácter contradictorio de la actualización de la figura elemental de lo político en el modo de producción capitalista*

Este antagonismo no puede ser más que resultado de la subsunción real del proceso de trabajo al capital, del hecho de que la autoreproducción del sujeto comunitario se encuentre subordinada a la satisfacción de un “*sistema de necesidades heterogéneo respecto del suyo propio*”: la dinámica propia de la valorización del valor mediante la explotación del plusvalor<sup>84</sup>.

Ahora bien, decir que la reproducción social efectiva solo se lleva a cabo subordinada a la satisfacción de un sistema de necesidades *heterogéneo respecto del suyo* es afirmar la *enajenación política* del sujeto social concreto; la suspensión de su capacidad de  *sintetizar* o *totalizar* su socialidad, es pues, afirmar su *cosificación*.

Procuremos acercarnos a las causas de esta peligrosa *enajenación* desde el observatorio “material-económico” que hemos venido construyendo mediante la discusión en torno a las

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, vol. 2, pp. 617-628.

<sup>84</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 65.

condiciones capitalistas para la actualización de la figura elemental de lo político, esto es, desde la perspectiva de una *subsunción real del trabajo al capital*.

Habría que empezar por la esfera de la circulación y ver en ella lo que sucede con la *sintetización de la socialidad* cuando esta se lleva a cabo en condiciones mercantil-capitalistas. Ya hemos dicho que la reproducción social en condiciones mercantiles se da a través de una serie abierta de procesos de producción y consumo *privados*, es decir, llevados a cabo, o realizados, en una situación de a-socialidad<sup>85</sup>. Para Marx, “*el intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias*”, ahí donde los sujetos se enfrentan unos a otros como personas independientes, *propietarios privados* productores de objetos para el uso ajeno<sup>86</sup>.

Se trata, a todas luces, de un estado de cosas profundamente contradictorio. Vimos, en la primer parte de este trabajo, que la reproducción social se lleva a cabo mediante la realización de un proceso de producción y consumo cuya particularidad está en la proyección de una determinada *forma particular* para la socialidad; esto es, en la sintetización de un proyecto de auto-transformación del sujeto social global mediante la producción de un proyecto de realidad objetiva y su aceptación en el consumo. Para Bolívar Echeverría “*la existencia del sujeto social se mueve siempre dentro de estas dos fases*”, la productiva y la consuntiva<sup>87</sup>, en las que cada acto productivo refiere a las necesidades de consumo de la entidad comunitaria y, por tanto, posibilita la presencia *en doble perspectiva* de los elementos que componen su riqueza social objetiva. El sujeto social que se reproduce en base a esta riqueza objetiva ve en ella el *producto* de su trabajo y el *bien* que satisface su necesidad; de este modo, los elementos que componen esta riqueza *circulan* de quien los produce hacia quien los consume conforme a un *proyecto de distribución* activo y dinámico, definido en virtud de las cambiantes necesidades de producción y consumo que la existencia comunitaria del sujeto social impone en cada momento y lugar en que ella se realiza.

Ahora bien, la reproducción social en términos *privados* es, en principio, imposible, justamente por el hecho de que en ella no existe un sujeto social unificado susceptible de totalizar una determinada planeación y repartición del trabajo y el disfrute, sino que en su lugar se encuentra un serie, en principio, inconexa de centros de trabajo y consumo independientes, por tanto, de las necesidades y las capacidades de uno y otro<sup>88</sup>. Así, para nuestro autor:

Si el proceso de reproducción es privatizado, atomizado; si no hay interpenetración directa de las múltiples reproducciones individuales, la reproducción del sujeto social global está interrumpida en el eslabón circulatorio; la ciclicidad del proceso de reproducción queda suspendida. Se trata, pues, de una situación de imposibilidad fundamental del proceso de reproducción, una situación de “crisis estructural”.<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>86</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, *op. cit.*, vol. 1, p. 107.

<sup>87</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*, p. 193.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 194.

Es a esta situación *invivable* –de “crisis estructural”– a la que responde la *forma mercantil* para la circulación de la riqueza. En ella, el mercado se impone como *criterio de distribución*. Los distintos sujetos que participan de la reproducción social “superan” así su parálisis al lograr la “*transfuncionalización*” de sus *productos* en *bienes* “solo gracias a que se convierten todos y cada uno de ellos en elementos de un conjunto indefinido de procesos de intercambio equivalencial”<sup>90</sup>.

De este modo, una serie de trabajos privados, independientes los unos de otros, son capaces de “restaurar” la circulación de su riqueza producida y posibilitar así la reproducción social. En ella, sin embargo, el sujeto social concreto sigue suspendido, su participación en la determinación de la forma de su sociedad es anulada puesto que él participa de ella únicamente gracias a la equivalencia de su producto con el resto, es decir, solo por cuanto borra todo lo que hay en él de subjetividad y lo intercambia sobre las bases de ser producto de un trabajo *abstracto*.

En estas condiciones, lo que en realidad son relaciones sociales entre sujetos, *aparecen* como relaciones sociales entre *cosas*, entre los productos de su trabajo que ahora entran en contacto entre sí únicamente sobre las bases de la abstracción del sujeto concreto que las produjo<sup>91</sup>. Sus respectivos proyectos se reducen a uno solo: producir y consumir para y a través del mercado, puesto que este es ahora el único lugar para la *interpenetración directa de las múltiples reproducciones individuales*.

Producir *por* y *para* el mercado significa, sin embargo, vaciar por completo la subjetividad del sujeto de toda referencia concreta a las necesidades sociales y remplazarla por la sola necesidad de producir *mercancías*. La *politicidad* del sujeto, entonces, queda anulada, su producto deja de proyectar una *intención transformativa* y se reduce a una única cualidad, la de ser producto de un trabajo *indiferenciado*. La calidad específica de la existencia humana, su *politicidad*, se suspende en el sujeto social y existe ahora “*cedida al objeto social, cosificada en él*”<sup>92</sup>.

El vacío político al que da lugar esta *cosificación* de la subjetividad no bien ella se concentra únicamente en producir mercancías, solo puede ser remplazado por un *fetiché*, por una “*eficacia metafísica, suprasensorial, que le permite inducir en el comportamiento de los propietarios privados una socialidad que de otra manera no existiría*”<sup>93</sup>. Esta es la *socialidad abstracta* del intercambio mercantil en la que, como explica Marx:

(...) los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*. Es sólo en el intercambio donde

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 193-194.

<sup>91</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 89-91.

<sup>92</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*, p. 274.

<sup>93</sup> B. Echeverría, “La religión de los modernos”, en B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006, pp. 39-58, aquí p. 46.

los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa.<sup>94</sup>

Es pues, el *fetichismo mercantil* el que viene a “salvar” al sujeto social de su *cosificación*; de la imposibilidad en la que se encuentra de organizar y administrar la producción y el consumo en una sociedad descompuesta, atomizada en distintos procesos privados independientes. Este logra la milagrosa hazaña de hacer que productos de trabajos *privados* sean partícipes de la reproducción *social*. Lo hace, sin embargo, presentando esa participación social del trabajo privado como *resultado de la relación entre sus productos dentro del mercado*. O bien, en otras palabras, hace que el carácter social de los trabajos privados consista en “*su igualdad en cuanto trabajo humano*” y este asuma “*la forma del carácter de valor de los productos del trabajo*”<sup>95</sup>.

Es este *fetichismo* entonces el que viene a remplazar el “*orden cualitativo del proceso de reproducción social*” cuando en él, el sujeto social se ha cosificado y ha dejado, por tanto, de ser capaz de reflejar en sus productos sus capacidades productivas, y en sus bienes sus necesidades de consumo. Así, el acoplamiento entre estos dos sistemas de producción y consumo –que caracteriza la figura efectiva de su proceso de reproducción social– se define ahora en contradicción directa con el sujeto social concreto, esto es, a partir de una direccionalidad que “*aparece en el objeto mismo*”, la que se determina en virtud de las posibilidades de equivalencia de una mercancía frente a otra<sup>96</sup>.

Observamos así un elemento central cuando de lo que se trata es de dar cuenta de la enajenación política de nuestro tiempo. Inherente a la reproducción mercantil de la vida social es la cesión de la soberanía del sujeto social –su autarquía–. En ella, la capacidad de auto-constituirse, de sintetizar una forma para la socialidad, responde al mecanismo circulatorio de mercancías que establece los nexos que conectan entre sí a los sujetos a espaldas de ellos mismos y los somete al azar como nueva instancia rectora de su socialidad<sup>97</sup>.

Aquí, el fetichismo mercantil se impone como “*hipótesis mitológica*” susceptible de lograr la socialización de los individuos que han dejado de ser capaces de relacionarse entre sí para organizar y gestionar sus propias relaciones sociales. Se trata de una confianza ciega en un “*objeto milagroso*” gracias al cual se consigue un efecto imposible bajo las condiciones materiales existentes en que se desenvuelve el sujeto social: la capacidad socializadora que el objeto mercantil tiene para re-ligar individuos atomizados y hacer de una comunidad desmembrada una entidad unificada en virtud de su “*mágica*” intervención gracias a la cual se funda la necesidad de una forma concreta para la existencia social. El fetichismo mercantil viene –en virtud de su efecto “*salvador*”– a establecer una cierta “*armonía*” en lo que de otra forma sería pura contradicción; “*neutraliza*” los efectos desgarradores que la reproducción en términos privados tiene para la convivencia social

---

<sup>94</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 89.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>96</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 196.

<sup>97</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, op. cit., p. 150.

“calmando” sus efectos, esto es, “resolviendo” la parálisis del sujeto social al sustituir su subjetividad por el mecanismo circulatorio del mercado<sup>98</sup>.

Logra este efecto adjudicándole a la mercancía un “doble estrato de objetividad”<sup>99</sup>, ella ya no es solo un *objeto útil* sino –al mismo tiempo– el único nexo posible para la participación en el disfrute y la producción de la riqueza social. Satisface de este modo una necesidad puramente social, la necesidad de una *politicidad inherente* al objeto producido; lo hace, sin embargo, montada sobre el vaciamiento, o la cosificación, de esta politicidad, remplazándola por un mecanismo puramente casual, entregado por completo al azar de los intercambios mercantiles.

Ahora bien, la esfera de la circulación mercantil difiere sustancialmente de la *mercantil-capitalista*; en esta, como ya vimos, no solo encontramos mercancías *en general*, sino especialmente mercancías *fuerza de trabajo*. En estas condiciones el fetiche necesita desempeñar funciones más radicales que únicamente las de ser una instancia “salvadora” de la socialidad.

Como ya vimos, la reproducción específicamente capitalista depende de que el valor mantenga una “*relación privada consigo mismo*”<sup>100</sup>. La relación a través de la cual un cierto valor objetivado en los *medios de producción* (como *capital constante*) se relaciona con el valor de la *mercancía fuerza de trabajo* (expresado en el *salario*, como *capital variable*) a fin de crear *más valor*.

Para Marx, este es en realidad un movimiento en el cual el valor se convierte en “*un sujeto automático*”<sup>101</sup>. Aquí, la subjetividad del sujeto social concreto no solo está paralizada y salvada por el fetiche *simple* como “*medium imparcial*” o neutro, sino que es interferida sistemáticamente por una “*tendencia estructural*” bien definida<sup>102</sup>: la tendencia propia de una dinámica a través de la cual el valor “*ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor*”<sup>103</sup>.

El valor es *capital* únicamente cuando es “*valor en proceso*” de generar más valor, cuando la circulación de ese valor es un fin en sí misma; cuando este existe, pues, en el marco de un movimiento renovado sin cesar; cuando el fin “*de cada ciclo singular en el que se efectúa la compra para la venta, configura de suyo, por consiguiente, el comienzo de un nuevo ciclo*”<sup>104</sup>.

Aquí, el fetiche mercantil-capitalista adquiere un “*sentido o una orientación propia*” derivada del hecho de que en la forma de circulación que le es propia al valor de la mercancía capitalista, él no sirve únicamente como *medio* de equivalencia para su intercambio, sino que debe, ante todo, “*servir de mero soporte a la existencia de una objetivación excedente o adicional de trabajo como substancia de un plusvalor*”, es decir, su valor como mercancía debe contemplar el valor de lo

---

<sup>98</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., pp. 270-274.

<sup>99</sup> “*Su presencia real es así necesariamente doble o “mística”, a un tiempo profana y sagrada, material y espiritual, terrenal y celestial*”. *Ibid.*, p. 273.

<sup>100</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 189.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>102</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, op. cit., p. 151.

<sup>103</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 1, p. 188.

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 186-189.

gastado en calidad de salario utilizado para el proceso de su producción a fin de que su valor de cambio (precio) haga efectivo el plusvalor contenido en ella<sup>105</sup>.

En la circulación mercantil-capitalista las determinaciones propias de sus mercancías –el valor y valor de cambio– no dependen de las determinaciones concretas del producto producido –el valor de uso–, sino que llevan “*su propia inercia, un sentido, una necesidad o dinámica autónoma*”<sup>106</sup>, la dinámica propia de la *autovalorización*. Siguiendo a nuestro autor:

La función “milagrosa” de los fetiches mercantiles en la circulación capitalista se ha vuelto, por tanto, diferente: ya no es pasiva sino activa. No sólo actualiza la socialidad de los propietarios privados, sino que le impone un sentido explotativo posibilitante de la valorización del valor. Y si la mercancía capital es un fetiche activo ello se debe a que también lo político del sujeto social, la función totalizadora de su socialidad, se encuentra cosificada de manera más radical: está completamente interferida e intervenida por la dinámica que esa mercancía-capital recibe de su “valor valorizándose”. Es éste, en calidad de sujeto “cósico” automático, el que reprime, completamente ahora, la autarquía política del sujeto, y no solo la subordina a su dinámica, a su “iniciativa”, sino que la sustituye por ella.<sup>107</sup>

Así pues, la primer consideración a tener en cuenta cuando de lo que hablamos es de la enajenación política en el modo de producción capitalista, es la profunda y radical *cosificación* de la sujetidad producto del modo capitalista de circulación mercantil que, al introducir un *fetiche activo* como sustituto de ella, entraña el surgimiento del capital como *sujeto automático* que en virtud de su propia dinámica de auto-crecimiento define, en forma y fondo, la socialidad *realmente existente*.

Pasemos ahora a observar lo que sucede en el ámbito propiamente productivo cuando este es el reino en el que el sujeto-capital tiene plena soberanía; es decir, una vez que se han consolidado las condiciones de *subsunción real del trabajo al capital*.

Observemos, en primer instancia, que la determinación social del *trabajo productivo como medio directo para la valorización del capital* implica el establecimiento de una identidad entre el proceso productivo y el proceso de valorización. Para Marx, esto significa que el modo de producción capitalista ha atrapado y transformado al trabajo “*en cuanto a su sustancia*”<sup>108</sup>.

Muy bien podríamos terminar aquí esta exploración en torno a los efectos que el capital como *sujeto sustitutivo* tiene sobre la producción. En verdad, afirmar que este ha transformado al trabajo *en cuanto a su sustancia* misma nos dice ya todo lo que necesitamos saber acerca de la cosificación de la sujetidad y la consecuente enajenación política que ello implica.

---

<sup>105</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx, op. cit.*, pp. 281-282.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 293-294.

<sup>108</sup> K. Marx, *Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización*, selección y traducción de Bolívar Echeverría, en Cuadernos Políticos, Número 38, México, D.F., Era, octubre-diciembre de 1983, pp. 4-14, aquí, pp. 8-9 (Citamos según la numeración del archivo en *pdf*) Liga en la bibliografía.

Ahondemos de todas formas en ello. Aquí, la actualización fundamental de la politicidad del ser humano, la realización de la *figura elemental de lo político*, ha dejado ya de responder a la sujetividad concreta del ser humano y ella solo se realiza ahora por cuanto responde a los imperativos que provienen del afán de *autovalorización del capital*. El sujeto de trabajo bien puede seguir siendo un ser humano concreto, su sujetividad, sin embargo, no es ya del todo suya.

Desde el momento en que el trabajo del obrero tiene por único fin la producción *para* el mercado capitalista, se ha operado sobre este la escisión entre su actividad y efecto útil. Su trabajo cuenta ahora únicamente como *trabajo abstracto*, vaciado en lo fundamental de todo rastro de sujetividad propia. Aquí, al igual que en la esfera de la circulación, su politicidad se ha cosificado y esta solo puede ser “salvada” por cuanto reconoce al fetiche mercantil-capitalista como instancia determinante de la figura efectiva para la socialidad. Es él quien se encarga de “solucionar” la escisión técnica que la polarización del mercado capitalista impone entre la fuerza de trabajo y los medios de producción y subsistencia; él (o deberíamos decir: Él) interviene aquí bajo la forma de una *“relación social como instancia mediadora o posibilitante”* del contacto entre ambos: la relación de compra/venta de la fuerza de trabajo.

El *sujeto automático* del capital impone aquí la relación salarial entre trabajador y capitalista como el único medio posible para la reproducción concreta de ambos, pues, como ya vimos, uno depende de los medios de subsistencia en posesión del otro, y este, a su vez, de la capacidad de crear valor que pertenece al primero y, puesto que esta relación es fundamental y absolutamente necesaria para el capital, el fetiche propio a este se encarga de hacer que su reproducción concreta *aparezca* como únicamente posible por cuanto mantienen y reproducen esta relación entre sujetos que, al realizarse en el mercado, *aparece* como relación *entre cosas*; esto es, *entre las mercancías* fuerza de trabajo, por un lado, y medios de producción y subsistencia por el otro; *ocultando* ese importantísimo hecho de que la fuerza de trabajo no existe sin el sujeto que la carga y quien es capaz de formar valor.

La profunda dependencia en la que se encuentra la reproducción del sujeto de trabajo concreto –productor directo de la riqueza social– con respecto a la venta de su fuerza de trabajo por salario, no solo es causa y expresión de la cosificación de su sujetividad, sino que –¡además!– es la base de la dominación contemporánea de una clase de seres humanos sobre otra, al ser que ella –como expresión de la voluntad propia del sujeto-capital– logra que *“la voluntad subjetiva privada de sobrevivir”* se refleje como *“voluntad objetiva general de mantener la relación social que constituye al sujeto como la unidad de dos clases, la una explotadora de la otra”*<sup>109</sup>.

El salario se presenta así como el único medio que tiene el sujeto desprovisto de medios de producción para la participación efectiva de la riqueza social y, en virtud de que este salario depende de su ocupación laboral, esto es, de su venta en el mercado de trabajo, él es a su vez la única forma de “participación” posible en la construcción y definición de su mundo. Así, el *sujeto sustitutivo* ha penetrado hasta la médula de la politicidad del ser humano; mediante la relación entre fuerza de trabajo y medios de producción en el mercado capitalista, controla y domina en su favor todo

---

<sup>109</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 156.

ejercicio de la sujetidad, toda totalización efectiva de una forma para las relaciones sociales en reciprocidad; o vale decir, domina a la sociedad humana mediante el control que mantiene sobre la actualización de la *figura elemental de lo político*.

Este alarmante hecho, sin embargo, no se reduce, o limita únicamente a la venta de la fuerza de trabajo, se expresa, de forma especialmente cruda, en el proceso de trabajo mismo y en sus productos. En el proceso de trabajo capitalista, ahí donde el dueño de los medios de producción consume la mercancía fuerza de trabajo poniéndola a operar sobre los objetos de trabajo mediante el uso de instrumentos y herramientas, no rige –evidentemente– la voluntad de los sujetos reales involucrados; ni la del obrero, ni la del capitalista. Este último, en realidad, no hace más que “*personificar*” al capital<sup>110</sup>, y bien puede estar completamente convencido de que su único fin en este mundo –su vocación– no es otro que la acumulación de capital, esta convicción nunca será auténticamente suya, sino la expresión subjetiva de las condiciones materiales en las que vive –aun si vive del lado más cómodo de estas–.

Cuando en el proceso de trabajo la sujetidad operante es la del sujeto-capital, el trabajador efectivo está ahí únicamente para servir de *medio* para este. Si el sujeto concreto es todavía necesario, lo es solo porque son indispensables sus capacidades y habilidades para el trabajo; porque solo el trabajo útil puede ser propiamente productor de algo, sea este *algo* considerado en abstracto, como valor, o en concreto, como valor de uso.

Ahora bien, en estas condiciones la “*cooperación, esta fuerza productiva del trabajo social, se presenta como una fuerza productiva del capital, no del trabajo*”. Esta “*transposición*” –como la llama Marx– se opera con toda fuerza productiva del trabajo, haciendo que todo “*carácter concretamente social*” de este se presente como “*carácter y cualidad del capital*”<sup>111</sup>.

Este es, en verdad, un planteamiento central y de una profundidad extraordinaria. En el proceso de trabajo, cuando este es un proceso enajenado, a cargo del *sujeto sustitutivo*, encaminado única y exclusivamente a la producción de plusvalía que permita la autovalorización del valor, la “*necesidad*” que reúne a los distintos sujetos de trabajo “*no rige por sí misma sino solo en tanto que se halla mediada por la necesidad del productivismo capitalista*”<sup>112</sup>. Para Echeverría, esto significa que:

El trabajador, el sujeto cooperativo, no tiene ya su sujetidad en sí mismo, sino fuera de sí; en la “*voluntad*” de autovalorización del capital que está al cuidado del capitalista. De ser actor, el sujeto pasa a ser espectador de su sujetidad; no tiene ya ningún lazo de interioridad con lo que él mismo hace. Su existencia colectiva en la cooperación la experimenta únicamente como el efecto de una compulsión unificadora que le es ajena.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital, op. cit.*, vol. 1, pp. 186-187.

<sup>111</sup> K. Marx, *Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización, op. cit.*, p. 4.

<sup>112</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx, op. cit.*, p. 164.

<sup>113</sup> *Idem*.

Ahí, bajo estas condiciones, no hay más contacto inter-sujetivo entre los participantes del proceso; no hay más “ponerse de acuerdo” para la realización del fin concreto que guía al proceso de trabajo, no se conoce la necesidad que empuja al prójimo a trabajar, no hay, por tanto, manera de cooperar efectivamente entre sí para producir las condiciones materiales optimas –o en su defecto, posibles– para su satisfacción real; no hay –en una palabra– *libertad*. No existe, pues, la posibilidad para la proyección de una propuesta de autotransformación objetiva: no hay politicidad alguna que no sea otra que la del capital. Ahí, entonces, ya no hay necesidad alguna de cuestionarnos nuestros motivos y aspiraciones, todos estamos *por el dinero* –el dinero que genera *más dinero*, claro está–. Por su extraordinaria claridad y profundidad crítica, permítasenos citar *in extenso* las potentes palabras de Karl Marx:

En efecto, en cuanto el trabajador entra en el proceso de trabajo real, se encuentra ya, en tanto que capacidad de trabajo, incorporado al capital, no se pertenece ya a sí mismo sino al capital. Así, por tanto, también los medios con los que él trabaja resultan ser, más bien, los medios con los que el capital trabaja. Pero antes de entrar al proceso de trabajo, el trabajador entra en contacto con el capitalista; lo hace en calidad de propietario o vendedor individual de mercancía, de esa mercancía que es su propia capacidad de trabajo. La vende él individualmente. Se vuelve social en cuanto entra en el proceso de trabajo. Esta metamorfosis que acontece con ella es algo *exterior* para ella, algo en lo que ella no participa, *de lo que ella más bien es objeto*. El capitalista no compra una sola capacidad de trabajo individual sino muchas a la vez, pero todas así, como mercancías aisladas, pertenecientes a propietarios de mercancías aislados, independientes unos de otros. Cuando entran en el proceso de trabajo se encuentran ya incorporadas al capital; su propia cooperación no es, por ello, una relación en la que ellas mismas entren, sino en la que son puestas por el capitalista; no es una relación que les pertenezca a ellas, sino una *a la que ellas pertenecen y que se les presenta como una relación que el capital mantiene con ellas*. No es su unificación recíproca, sino una *unidad que las domina* y cuyo portador y director es el propio capital. Su propia unificación en el trabajo –la cooperación– es en efecto *un poder ajeno a ellas*; el poder del capital frente a los trabajadores aislados. En la medida en que mantienen con el capitalista una relación como personas independientes, como vendedores, se trata de una relación de trabajadores aislados, independientes unos de otros; de trabajadores que están, uno a uno, en relación con el capitalista, pero que no mantienen ninguna relación entre sí. En la medida en que entran en relación entre sí como capacidades de trabajo lo hacen en tanto que incorporadas al capital, y tal relación se presenta ante ellos como una relación del capital, y no como una propia de ellos. En cuanto a ellos, están simplemente amontonados. *Su interrelación y su unidad no está en ellos sino en el capital*; la fuerza productiva social de su trabajo, resultante de lo anterior, es fuerza productiva del capital. Lo mismo que sucede con la potencia no sólo restitutiva sino incrementadora de la capacidad de trabajo singular, que aparece como capacidad del capital –como trabajo

excedente–, sucede también con el carácter social del trabajo y con la fuerza productiva resultante de este carácter.<sup>114</sup>

Así, la metamorfosis del trabajo individual en trabajo social, es decir, la participación efectiva del sujeto singular en la construcción, transformación y gestión de su mundo, es completamente ajena al sujeto; este no participa de la relación que reúne a las distintas fuerzas de trabajo individual, sino que ellas mismas son, más bien, el objeto de un *poder* ajeno, externo con respecto a su propia subjetividad, pero con la fuerza suficiente para imponer sobre ella una determinada forma de interrelación y unidad. Aquí, el *sujeto* real del proceso de trabajo se ha vuelto en verdad el *objeto* de ese proceso y, a su vez, el objeto real –el resultado del proceso de trabajo mismo– se ha convertido en el auténtico sujeto efectivo que domina sobre el proceso en su conjunto.

En esta inversión entre sujeto y objeto encontramos no solo la raíz profunda de la cosificación y el fetichismo, de la enajenación política y su sustitución por el sujeto-capital, sino que, muy especialmente, el fundamento de la dominación contemporánea y los rasgos esenciales de una teoría marxista del poder.

Es pues, en esta inversión entre sujeto y objeto en donde se encuentra el núcleo de la enajenación bajo el régimen de producción capitalista, y es –a su vez– en ella donde debemos ubicar la relación de dominación fundamental de nuestro tiempo; esto es, el hecho contundente de que la misma fuerza productiva de la sociedad no está a cargo de los sujetos reales que la componen, sino cedida *de facto* al capital y su fetiche como sujeto sustitutivo. Es esta dominación del objeto sobre el sujeto la que se encapsula, o encarna, en los productos del trabajo, y no solo en sus resultados inmediatos, los valores de uso, sino en toda la socialidad que se construye en y a través suyo.

Ello es así en virtud de que la propia figura para las relaciones sociales de cooperación en reciprocidad no responde a los sujetos concretos. Estos entran en contacto unos con otros, se religan o socializan, sobre las bases de un mecanismo que hace absoluta abstracción de sus necesidades y capacidades, privándolas de su visibilidad concreta al re-ligar a los individuos únicamente sobre el denominador común de ser fuerza de trabajo cuya sola “necesidad” es la de percibir un salario como forma de manifestación de los medios de subsistencia; o bien, la de valorizar el valor para obtener una ganancia.

Al hacer de las necesidades concretas de los sujetos un asunto meramente *privado*, es decir, un elemento que no entra en consideración a la hora de unificar las distintas fuerzas de trabajo, de cooperar, el modo de producción capitalista anula, nada más y nada menos, que el motor mismo del desarrollo de los valores de uso; deja trunco el impulso que busca encontrar en la producción y sus productos los mejores satisfactores para las necesidades humanas a través del perfeccionamiento de los elementos objetivos sobre los que se sustenta la vida humana. Reemplaza

---

<sup>114</sup> K. Marx, *Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización*, op. cit., pp. 4-5. (Cursivas de S.B.).

todo ello por un único criterio, el hecho de que todo producto humano debe responder a la valorización del valor<sup>115</sup>.

No se trata aquí, solo del hecho de *tener que* producir mercancías, o de que los medios de producción mismos tienen por única finalidad la extracción de plusvalía, sino, especialmente del hecho de que la propia extracción de esta implica una producción y reproducción *disminuida* – destructiva– del valor de uso y de la actividad que lo produce.

Para Bolívar Echeverría, la composición de todo objeto práctico combina en sí “*dos planos o niveles estructurales*”<sup>116</sup>; el primero de ellos es aquel nivel en el que el objeto es puramente el elemento mediador de la reproducción animal, esto es, el estrato en el que el objeto no es más que una porción de naturaleza transformada que sirve como medio para la supervivencia del ser humano; el segundo de ellos estaría, en cambio, compuesto por la “*refuncionalización*” política de esta transformación de la naturaleza, es decir, por una *sobredeterminación* meramente social o cultural de la reproducción animal, por una configuración histórico-particular para el objeto práctico<sup>117</sup>.

En la *sub-codificación* capitalista, esto es, en el modo propiamente capitalista de determinación cultural para los valores de uso, la necesaria unidad entre estos dos estratos, o determinaciones esenciales de la forma para el objeto práctico viene del sentido que le imprime la “*tensión intencional práctica que la atraviesa y la constituye como tal*”<sup>118</sup>; una tensión que proviene de la *praxis* social de un sujeto enajenado, del sujeto que en la realización de su proceso de reproducción está dominado por el capital.

En estas condiciones, el objeto práctico, para lograr tener realidad como tal, es decir, para configurarse como valor de uso, debe primero ser efectivamente un objeto de intercambio y, como ya vimos, de un intercambio que genere ganancia. Su existencia como objeto práctico, útil para la satisfacción humana, y en este sentido, emancipador del ser humano frente a la necesidad, se “*halla subordinada funcionalmente*” a su existencia como medio para la valorización y, en este sentido, enajenante del ser humano. Esta relación entre ambos estratos del objeto práctico en el capitalismo es, como indica Echeverría:

(...) una relación de contradicción o incompatibilidad esencial porque, en la medida en que una parte del todo objetivo social-natural se afirma autónomamente al margen del mismo, contraviene el sentido de la sintetización práctica que se realiza en él y se niega así su integridad o totalidad.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Así, a pesar de milenios de existencia humana, parecería que no hemos aún encontrado la mejor y más eficaz manera de rasurar nuestras barbas o mantener nuestra higiene personal.

<sup>116</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 107.

<sup>117</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 153-197, aquí p. 176.

<sup>118</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., pp. 108-110.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 115.

Como capital, el objeto práctico producido –la mercancía– no es un fin en sí mismo, sino solo un *medio* para su propia valorización, ello hace que “*su relación directa como valor de uso con la satisfacción de las necesidades del productor, aparezca como algo enteramente fortuito, indiferente y adventicio*”<sup>120</sup>. Su verdadero objetivo es lograr el re-encauzamiento del plusvalor explotado y realizado como ganancia obtenida en la venta de la mercancía, de nuevo hacia la esfera productiva a fin de inicial otra vez el proceso.

El fin aquí es la producción en sí misma, y no solo cualquier producción, sino la producción de plusvalor. Así pues, el resultado de todo este proceso es el “*remozamiento continuo de la explotación del trabajador*”<sup>121</sup>. No solo porque el capital busca siempre mejores y más eficientes modos para extraer de él la mayor cantidad de trabajo impago, desarrollando los medios de producción y la organización misma del trabajo en este sentido, sino también porque esta es “*una producción que no está ligada a las limitaciones predeterminadas y predeterminantes de las necesidades*”. Ahí, la producción misma se contrapone al productor. Ella no se encarga de fines externos tales como la burda satisfacción de necesidades, sino que su fin inmediato es la producción de la plusvalía, el objetivo que persigue no es otro más que el de lograr que cada producto “*contenga el máximo posible de trabajo impago, y ello solo se alcanza merced a la producción por la producción misma*”. Tenemos aquí, entonces, que tanto la producción como sus productos se desarrollan “*en contradicción con y a expensas del individuo humano*”<sup>122</sup>.

En estas condiciones, la reproducción social se desdobra: sobre la realización de su proceso de reproducción “*social/natural*”, se sobrepone una forma de reproducción históricamente determinada: la forma de reproducción capitalista que al *transformar realmente* la figura de actualización de la actividad práctica fundamental, domina sobre ella imponiendo el sentido específico de su realización: la valorización del valor. Para Bolívar Echeverría esta es la *hipótesis principal* del discurso crítico de Marx. El teorema que afirma que es en torno a esta irreconciliable relación antagónica entre dos “*formas de existencia*” del proceso de reproducción social en la que gravitan todos los conflictos y las mistificaciones de nuestro tiempo<sup>123</sup>.

Tenemos entonces que la enajenación del ser humano en el modo de producción capitalista no solo es producto de la cosificación de su capacidad política fundamental, la sintetización de una forma particular para su socialidad mediante la *praxis* productivo/consuntiva, sino que en virtud de que en él, esta actividad misma se encuentra dominada por la tendencia insaciable de autovalorización del capital, su realización misma es resueltamente antagónica respecto de la vida misma del ser humano. No solo anula la actualización de una politicidad propia a la vida de los seres humanos, y por tanto, tendiente al perfeccionamiento de los satisfactores de necesidades; sino que al remplazarla por una politicidad propia del sujeto-capital invade la dimensión política de los objetos prácticos sustituyéndola por una tendencia que “*resulta ser absolutamente destructiva*” para la reproducción *social-natural* del ser humano y su riqueza concreta. La reproducción del

---

<sup>120</sup> K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito), op. cit.*, p. 113.

<sup>121</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx, op. cit.*, p. 293.

<sup>122</sup> K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito), op. cit.*, pp. 77-76.

<sup>123</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx, op. cit.*, p. 24.

capital no solo implica la conquista de la politicidad del sujeto y sus productos, sino que, al lograr esta hazaña, hace de esta reproducción *su contrario*: un proceso en el cual *objetivarse* significa para el sujeto una “succión” que el factor objetivo ejerce sobre él a fin de apropiarse de sus productos producidos; mientras que *subjetivar* o consumir implican convertirse en “*soporte o vehículo de un proceso de restauración mejorada del factor objetivo*”, es decir, hacer del sujeto un “bien” para el objeto<sup>124</sup>.

Estas son entonces, las condiciones que dominan sobre la actualización de la forma elemental de lo político y su producto, la socialidad. Aquí se encuentra, consecuentemente, nuestro problema, esta es la enajenación fundamental de nuestro tiempo: la cosificación de la autarquía del sujeto social y su sustitución por la tendencia autovalorizante del capital; a ella le siguen todas las demás formas y modos de enajenación, y en ella encuentran su *solución racional* todas las mistificaciones de nuestro mundo; todas ellas son producto de una *praxis social* construida desde sus bases mismas sobre una mistificación fundamental: la mistificación del trabajo abstracto producto de la subsunción real del proceso de trabajo al capital. Bolívar Echeverría redondea así este planteamiento central:

Se puede decir entonces que sin lo principal que acontece en la esfera de la circulación mercantil, es decir, sin la cosificación capitalista de lo político y sin el fetichismo de la mercancía-capital, las condiciones capitalistas de producción no podrían subordinar el funcionamiento de las fuerzas productivas modernas. Así, pues, un hecho que atañe directamente a la esencia política de la sociedad se halla en el núcleo de la infraestructura o modo de producción capitalista. Este hecho podría ser descrito como el surgimiento de una politicidad espontánea de la mercancía-capital (...) consistente en la capacidad que tiene el proceso de valorización y acumulación de la riqueza capitalista global para dirigir el progreso concreto de la sociedad, los cambios efectivos del conjunto de su producción y su consumo. (...) Para hacerse una idea de la complejidad de este proceso, hay que tener en cuenta que el funcionamiento más elemental de la reproducción social concreta implica ya la generación espontánea de una tendencia, tanto práctica como discursiva, al progreso de esta reproducción o un sentido favorable al perfeccionamiento del sujeto social y de su “metabolismo con la naturaleza”, es decir, con un sentido directamente contradictorio respecto del que proviene, en los hechos y como ideología, el de la valorización del valor. Hay que tener en cuenta, por lo tanto, que *sólo un intrincado mecanismo de mistificación real* puede hacer que esta última tendencia, la de la mercancía-capital, venza sobre la primera, la ponga a su servicio y la confunda consigo misma. Este mecanismo es, precisamente, la supraestructura política e ideológica de la sociedad capitalista...<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 297-299. (Cursivas de S.B.).

### III.-La mistificación de lo político (o el ocultamiento de la esencia por la apariencia)

Completamos así una vuelta más en nuestra trayectoria en espiral. Iniciamos este trabajo haciendo patentes los elementos que consideramos consistían una primer aproximación a la crítica echeverriana a lo político en la modernidad-capitalista; buscamos profundizar en ello presentando en abstracto la idea de una *forma elemental de lo político*, y en ella analizamos los distintos modos en que puede ser captada y comprendida su presencia efectiva en la realidad humana. Se impone ahora, sin embargo, la necesidad de regresar sobre ello a fin de analizar esa misma forma bajo las condiciones capitalistas ya descritas.

Decíamos entonces –al analizar la *figura elemental de lo político*– que para Bolívar Echeverría esa característica fundamental de la vida humana que es su politicidad tiene al menos dos modos de actualización. El primero de ellos –su forma privilegiada– se realiza en esos momentos extraordinarios en los que el ser humano se enfrenta directamente a su propia socialidad. Momentos en los que, producto de crisis o revoluciones –como la revolución en las condiciones técnicas para el trabajo que trae consigo la modernidad–, se le presenta a la vida en sociedad la oportunidad o la necesidad –dependiendo del caso– de establecer nuevos modos para la convivencia en reciprocidad, o bien de rescatar aquellos que se encuentran en peligro.

De una u otra forma entendemos que estos son momentos propios de acontecimientos disruptivos, experiencias fuera de la normalidad en la que transcurre la vida ordinaria y, por tanto, reservados a esos grandes momentos de inflexión histórica en los que esa capacidad política del ser humano se encuentra en su máxima expresión. Sin menospreciar esta forma de actualización de lo político –y el anterior análisis en torno a las condiciones capitalistas de producción demuestra su importancia– por su carácter *extraordinario* no es la que directamente nos interesa aquí.

En la modernidad-capitalista, a este estadio extraordinario de actualización de lo político corresponde más bien aquello para Marx comprende la “*acumulación originaria*” del capital. Aquel “*punto de partida*” en el que “*la ley misma*” se convierte en vehículo para la consolidación de las condiciones de producción capitalistas, en el que “*la burguesía naciente necesita y usa el poder del estado*” para consolidar la polarización del mercado y la “*liberación*” de los trabajadores; para afianzar el trabajo asalariado como *trabajo productivo* y aminorar los efectos del prolongamiento de la jornada laboral. En pocas palabras, el momento en que se recurre a la violencia organizada y concentrada –del estado y las clases en pugna– “*para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista*”<sup>126</sup>, y entregar, por tanto, la consolidación del “*hecho capitalista*” que hoy vivimos a escala mundial.

El segundo modo de actualización de lo político, decíamos, es aquel que se realiza en el tiempo ordinario o “*normal*” de la vida social. Supone ya la legalidad establecida en el momento extraordinario como momento “*sagrado*”, es decir, como momento en el que se establece una forma para la convivencia social cuya vigencia no solo se experimenta absolutamente necesaria, sino que debe ser reproducida y completada. Reproducción que dijimos sería llevada a cabo en la

---

<sup>126</sup> K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 3, pp. 891-954.

cotidianidad de la existencia social mediante una peculiar combinación de dos modos de presencia de lo político: su presencia como *actividad real especializada*, propia de *la política*; y aquella presencia “imaginaria” propia de los momentos lúdicos, y dentro de la cual ubicamos lo que nosotros denominamos *la politicidad inherente al valor de uso*.

Este sería entonces el modo de ejercer lo político que estaría a cargo de reproducir la legalidad capitalista en la vida cotidiana, el encargado –como dice Echeverría– de hacer que la tendencia del capital se imponga sobre la “*forma natural*” de la reproducción social. De ello se desprende inmediatamente un importante rasgo a tener en cuenta cuando de lo que se habla es de la *mistificación de lo político en la modernidad-capitalista*: en ella, cuando el ejercicio de lo político –sea en su forma especializada o como presencia cotidiana– funciona conforme a la *subcodificación* establecida, este procura siempre la reproducción de sus propias condiciones de posibilidad; es decir, en la modernidad-capitalista, la actividad política se encuentra en una “*condición de intervenida*” por el sujeto-capital; se sigue de ello que su actualización “realmente existente” sea una actividad dirigida siempre a la reproducción de ese sujeto sustitutivo y las condiciones materiales que lo mantienen. Ello no significa, claro está, que no existan formas “espurias” o “informales” para la actividad política, sino únicamente que estas son opacadas por el discurso “real” de *la política* establecida y dominante<sup>127</sup>.

Ahora bien, en nuestra introducción dijimos que el problema que movilizaba este trabajo era el análisis del modo en que una determinada forma de reproducción material de la vida imponía sobre la actualización de lo político una forma adecuada para la reproducción de las condiciones de posibilidad necesarias para su propio funcionamiento; es decir, el análisis de ese *intrincado mecanismo de mistificación real* a través del cual la *cosificación* de la socialidad propia del modo de producción capitalista se traduce en una *praxis* política incapaz de dar cuenta y superar su propia enajenación.

Se entiende entonces que sea en esas mismas condiciones materiales para la vida social en donde encontremos el fundamento de la *mistificación capitalista de lo político*. O bien, por ponerlo en otras palabras, el hecho de que lo político en la modernidad-capitalista se presente como –o aparezca ser– una actividad especializada y *exclusiva* de la sociedad política en el más alto nivel de la institucionalidad estatal cuyo sustento discursivo o ideológico descansa sobre un *complejo mítico*, solo puede ser explicado –como indica Marx– por el “*autodesmembramiento*” y el “*autocontradecirse*” de su propia base mundana, es decir, por las condiciones materiales en las que la *figura elemental de lo político* se contradice a sí misma al realizarse como una actividad profundamente enajenada, como actividad que al producir el mundo concreto que nos rodea, se separa de él *fijándolo como reino independiente en las nubes*<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> B. Echeverría, “Lo político en la política”, en B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 77-93, aquí pp. 91-93.

<sup>128</sup> Cf. K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, 1845, en B. Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, op. cit., p. 114. Tesis IV.

*-Necesidad de la mistificación (o la necesidad de la apariencia)*

Son pues, sin sorpresa, estas condiciones materiales las que nos dan la clave para comprender el modo en que se mistifica el discurso y la práctica política contemporánea. No se trata ahora solo del hecho de que ella deba reproducir esas condiciones, puesto que esta es en verdad su función como *actividad especializada*, sino del hecho de que esas mismas condiciones implican ya la inversión entre lo real y lo abstracto, entre sujeto y objeto, es decir, entre la determinación de la socialidad por el trabajo concreto, útil, y su determinación por el trabajo abstracto como *valor* en el mercado<sup>129</sup>.

La forma *mistificada* de lo político es pues una forma absolutamente necesaria para el modo de producción capitalista. Para Bolívar Echeverría –siguiendo a Marx– los conceptos de *fetichismo* y *enajenación* son las herramientas teóricas con las que el discurso crítico destruye las pretensiones de naturalidad que impone el modo de producción capitalista sobre su propia forma de reproducción social. Son, por tanto, estos los conceptos que hemos de utilizar para demostrar el carácter mítico –*pseudoconcreto, fetichizado y enajenado*– de *la política* actual y las pretensiones de naturalidad que trae para una actualización *parcial y apologética* de lo político.

Sobre las bases de una realización *enajenada* del proceso de trabajo, y con ello una actualización *cosificada* de la capacidad política del ser humano, se alza lo que Karel Kosik llama *el mundo de la pseudoconcreción*<sup>130</sup>, esto es, el mundo construido en base a la “*mistificación inherente*” a la relación capitalista –como la llama Marx–. Un mundo en el que la politicidad propia de la actividad vital del ser humano se presenta como facultad de autovalorización del capital; un mundo, pues, en el que “*por definición el trabajo objetivado aparece como si utilizara al trabajo vivo*”<sup>131</sup>.

Para Bolívar Echeverría, esta inversión entre sujeto y objeto, actividad productiva y producto, característica de la enajenación, imprime sobre toda la producción y consumo de significaciones “*un sentido apologético elemental respecto del modo capitalista de la reproducción social*”; una *sub-codificación* específicamente capitalista. En ella, la *praxis* social adquiere una especificidad propia, de acuerdo a la cual se organizan las posibilidades concretas que tiene el sujeto para comunicar y significar, una especificidad que “*califica de verdaderos o falsos, según se adecuen o no a ella, todos los mensajes concretos posibles*”<sup>132</sup>.

Como hemos visto ya, esta especificidad es aquella que establece que la autoreproducción del sujeto social concreto solo se lleva a cabo en la medida en que se subordina a un sistema de necesidades esencialmente ajeno al suyo, el del capital. En estas condiciones, la *praxis* se desenvuelve toda ella como *praxis fetichizada*, es decir, como actividad “*degradada al nivel de la técnica y la manipulación*”; privado de su aspecto existencial o político, el trabajo se reduce a la simple realización de un proceso laboral *impersonal*, preocupado solo por la obtención de medios

---

<sup>129</sup> A. Sánchez Vázquez, “Economía y humanismo”, en K. Marx, *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, Itaca, México, 2011, pp. 13-97, aquí p. 21, 40.

<sup>130</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., pp. 25-82.

<sup>131</sup> K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*, op. cit., p. 55.

<sup>132</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., pp. 62-64.

de subsistencia a través del salario; falto, por tanto, de esa *“lucha por el reconocimiento, que impregna todo el ser del hombre”* cuando el trabajo es una actividad *“donadora de sentido humano al material natural”*<sup>133</sup>. Este sentido, en cambio, es ahora el que identifica la modalidad capitalista del trabajo con la estructura misma de ese proceso metabólico entre el ser humano y la naturaleza; y lo hace, además, presentándola como algo incuestionable, absolutamente necesario y de interés positivo para la sociedad. Para Echeverría, entonces:

En estas condiciones, significar con verdad, esto es, con adecuación respecto de la tendencia estructural o básica que sigue el devenir de la praxis social, parece ser lo mismo que significar con adecuación respecto de la configuración capitalista de esta tendencia. Por ello, el sentido o significatividad coextensiva al objeto práctico mercantil (de forma fetichoides) es un sentido o una significatividad fetichista.<sup>134</sup>

En estas condiciones entonces, todo acto comunicativo –práctico o exclusivamente discursivo– se encuentra potenciado o desvirtuado –según afirme al sujeto-capital o lo impugne– por la acción de este *“dispositivo normador o subcodificador”*<sup>135</sup> que resulta de la subsunción real del proceso de trabajo al capital; y que además de construir un mundo fáctico fetichizado y fomentar consecuentemente una *praxis* acorde, produce igualmente un *“contorno significativo superestructurado en sentido capitalista”*<sup>136</sup>, en el cual, lo político en su versión real especializada, es decir, como producción y consumo de significaciones en estado puro, *“más directamente política”*, se encarga de adjudicarle a la figura de las relaciones sociales la forma capitalista con una fuerza persuasiva incrementada por el apoyo que este contorno práctico y significativo le brinda.

*-Mistificación de la política: la doble reducción de lo político y su complejo mítico*

El núcleo problemático en torno al cual se alza una mistificación de lo político en la modernidad-capitalista tiene que ver con la necesidad de una *identidad concreta* para la reproducción social, es decir, con la necesidad de una figura *concreta* para las relaciones en reciprocidad a través de las cuales se llevan a cabo los innumerables actos de producción y consumo que sostienen la vida social de los individuos reales<sup>137</sup>.

En las sociedades capitalistas, es decir, en aquellos conglomerados de seres humanos que reproducen sus vidas concretas en términos capitalistas, como ya hemos visto, la sujetividad de sujeto social global se encuentra suspendida y sustituida –subordinada– *“por la presencia de la riqueza objetiva constituida como mercancía-capital”*<sup>138</sup>. En semejante situación, la *identidad* del sujeto social consiste en una *figura abstracta* para el conjunto de relaciones sociales, aquella figura determinada *“en referencia a las dos situaciones sociales básicas”* producto de su reproducción a través de un *mercado polarizado*, es decir, conforme a las relaciones entre *dueños* de medios de

---

<sup>133</sup> K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 243.

<sup>134</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 67

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>137</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, op. cit., p. 45.

<sup>138</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 253.

producción y *subsistencia* (capitalistas) y *desposeídos*, “dueños” de su sola corporalidad y su capacidad de trabajo (obreros o trabajadores)<sup>139</sup>.

Ahora bien, el modo de producción capitalista no existe –sin embargo– en abstracto; su presencia es, por el contrario –como la de todo hecho histórico real–, siempre concreta. Se “*asienta de distintas maneras sobre la realidad histórica y geográficamente diferenciada de la sociedad mundial*”<sup>140</sup>. Y lo hace, además, siempre a través de procesos de *subordinación formal y real* de las distintas identidades pre-capitalistas que dominaban antes que él<sup>141</sup>.

Aquí encontramos ya un primer elemento *mistificante* del ejercicio especializado de lo político dentro del modo de producción capitalista. En él, *la política* debe encargarse de establecer una identidad *concreta* –determinada en lo étnico, histórico y geográfico– sobre las bases de una identidad *abstracta, pseudoconcreta*: la identidad propia de los distintos sujetos propietarios privados. La importancia que recubre para *la política* dentro de la modernidad-capitalista la cuestión nacional se descubre en la *cosificación de la subjetividad*; de esta se sigue la imposibilidad de una interpenetración directa entre los distintos sujetos concretos que logre fomentar y hacer efectiva su cooperación como miembros de un sujeto social unificado. Privados, o más bien, *enajenados* de una experiencia directa de la necesidad concreta del resto de los sujetos comunitarios que los lleve a unificarse mediante el trabajo para la cooperación en la producción y transformación de las condiciones materiales en beneficio de la vida en común, el discurso y la práctica política especializada traslada el beneficio de esta “*solidaridad económica*” hacia una “*entidad de consistencia artificial, la nación moderna*”<sup>142</sup>.

La experiencia que surge de la organización social en torno a la explotación de “*un conjunto determinado de oportunidades monopólicas para la acumulación del capital*”, traslada de forma idealizada la razón de ser para la unificación de los trabajos concretos hacia el “*mito de la nación*”; hacia la *idea* de que el “*enriquecimiento de la vida común*” es la meta del Estado-nación<sup>143</sup>, puesto que él no solo está comprendido por trabajadores y capitalistas en perpetuo antagonismo, sino que es fundamentalmente una entidad “*supraclasista*” en la que todos se confunden y entienden<sup>144</sup>, y en la que, por tanto, la riqueza es benéfica para todos, puesto que “*todos*” la producen y disfrutan.

Sobre esta re-socialización nacional que funcionaliza en términos comunitarios o sociales la re-socialización privada propia de la relación capitalista se alza la “alta institucionalidad” del aparato Estatal. Para Bolívar Echeverría esto es así justamente porque:

Visto así, como cooperación de todo un conglomerado de propietarios privados, de “*personificaciones*” de intereses mercantiles, el desarrollo de la “*vida*” del fetiche capitalista (...) *adquiere la presencia real de una empresa histórica*. En sentido riguroso, desde la perspectiva de la crítica a la economía política, *sólo a esta peculiar empresa*

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 250

<sup>140</sup> *Idem.*

<sup>141</sup> Cf. K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, intro., de E. Hobsbawm, Siglo XXI, México, 2015.

<sup>142</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, *op. cit.*, p. 45.

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

<sup>144</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*, pp. 250-251.

*histórica le corresponde el nombre de Estado moderno. (...) La empresa Estado es la actividad coordinada de una masa históricamente particularizada de propietarios privados que, sobre el territorio común de sus propiedades, organiza todo el conjunto de sus comportamientos productivos y consuntivos –reprimiendo unos, fomentando otros, mediante instituciones y aparatos heredados o creados ad hoc– de acuerdo con un proyecto y una finalidad peculiares (...). El proyecto y la finalidad de esta institucionalización-dominación traducen al terreno de la convivencia concreta el sentido abstracto de la re-politización y re-socialización enajenadas inherentes a la dinámica de la circulación mercantil moderna y su núcleo determinante, la expansión de la mercancía-capital.<sup>145</sup>*

Sobre las bases de una identidad *supraclasista*, el Estado-nación moderno oculta el hecho de que como conglomerado social en la realidad concreta organizada por las relaciones capitalistas, los distintos Estados se enfrentan entre sí como *totalidades económicas* establecidas, a su vez, sobre las bases de una clara y contundente definición clasista de sus miembros. Así, al instaurar una identidad “nacional”, el Estado oculta su carácter de clase a la vez que refuerza, en virtud de esa “*solidaridad supraclasista*”, la “*complicidad*” que mantienen los trabajadores con su “*esclavitud moderna*”<sup>146</sup>.

Al imponer la “*mediación nacionalista*” del Estado moderno como marco delimitante para las posibilidades de gestión y transformación de la socialidad, el Estado-nación *mistifica* su carácter de clase –burgués–, y con ello el verdadero sujeto de la supuesta “*democracia*”: el sujeto-capital.

Todo ello se alza sobre el dominio que el sujeto-capital mantiene sobre la “*politicidad constitutiva de las fuerzas productivas*”, es decir, en base a la reestructuración *capitalista* del proceso de trabajo y, por tanto, la subsunción de la politicidad inherente a la vida social. Asumida esta reestructuración como un hecho “*natural*”, o en su defecto, necesario e incuestionable, el Estado-nación, y con él su aparato institucional especializado como marco efectivo para la actividad real de *la política*, anulan al proceso de trabajo como “*totalidad subjetivo-objetiva*” en la que las modificaciones que lo transforman provienen de ese proceso de trabajo mismo –esto es, de la *autarquía* del sujeto social–, y hacen de él –más bien– un proceso en el que sus transformaciones “*pasan a ser simples efectos pasivos de la influencia ajena que ejercen sobre ellas las relaciones de producción capitalistas con su principio ordenador, el productivismo abstracto del capital o la tendencia desahogada a la explotación de más y más plusvalor*”<sup>147</sup>.

Así, para Echeverría, la empresa histórica estatal, el Estado-nación y su institucionalidad política, no solo no representa la totalidad de lo político, sino que lo único que ella hace es administrar los resultados de la enajenación de lo político<sup>148</sup>, es decir, sopesa los impactos de la explotación y los beneficios de la acumulación que ella trae. En términos concretos esto se traduce, por un lado en “*políticas sociales*” dirigidas al saneamiento de las condiciones pauperizadas de vida, producto

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, pp. 263-265. (Cursivas de S.B.)

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>147</sup> *Ibid.*, pp. 253-258.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 296.

directo de lo que por el otro lado es el fomento de las condiciones más adecuadas para el capital: la condonación de impuestos, la laxitud en las regulaciones ambientales y laborales y toda esa serie de “políticas públicas” bien intencionadas con las que estamos –desafortunadamente– tan bien familiarizados.

Aquí notamos ya un aspecto de esa “*doble reducción de lo político*” anotada al principio de este trabajo como uno de los elementos centrales de la crítica que creemos construye Bolívar Echeverría a lo político en la modernidad-capitalista. La percepción difundida práctica y discursivamente –esto es, tanto por la *forma de la reproducción social* concreta, como por el discurso de *la política*– de que la definición de la sociedad se da únicamente a través del mercado-capitalista en los marcos de una “economía nacional” y que, por tanto, la participación política en ella se reduce al juego “democrático” establecido por la institucionalidad Estatal encargada de la organización y gestión de esa economía nacional.

Creemos que es sobre las bases de esta *identificación idealista* de la producción/consumo de la riqueza social con el “beneficio nacional” sobre la que se lleva a cabo la *mixtificación* del capital con *la política*. Que en realidad es solo el corolario de la mixtificación del capital con *lo político en general*, es decir, el producto de la subsunción real del proceso de trabajo al capital, que –en el ámbito de lo político como actividad especializada– no puede ser otro que la subsunción real de la actividad profesional de gestión y organización de las relaciones de cooperación en reciprocidad.

Al menos dos elementos más –íntimamente vinculados entre sí– propios de la cultura política moderna dan cuenta del modo en que se vive y lleva a cabo esta *mixtificación* de lo político con el capital que es, a su vez, una *mistificación*. Se trata, en ambos casos, de elementos de discurso resultantes de la subsunción real del proceso de trabajo al capital.

El primero de ellos, aquel relacionado con el *mito de la revolución*, tendría que ver con la experiencia –sostenida prácticamente, esto es, en los hechos, por la determinación social del trabajo como *trabajo asalariado*– de la actividad humana como una actividad que se realiza –se *objetiva*– por excelencia en el valor de cambio de sus productos, es decir, en la experiencia del trabajo como *trabajo abstracto*; en el hecho de que el trabajo como “creador de valor” tiene preeminencia sobre el trabajo como transformación de la naturaleza y autotransformación del sujeto.

Sobre las bases de esta experiencia del trabajo abstracto como creador de la consistencia cualitativa concreta del mundo de la vida, se alza la hipóstasis idealizadora del *discurso político en calidad de sujeto*. En otras palabras, a partir de la experiencia cotidiana del capital como sujeto que crea las condiciones materiales *de la nada*, es decir, a partir de su sola actividad creadora abstracta (la capacidad de *empelar* trabajo abstracto, y de ahí la obsesión de nuestros políticos con la “creación” de empleos), el discurso político pretende adjudicarse la misma capacidad *con-formadora* y *trans-formadora* de la sociedad. Partiendo, entonces, de “*la experiencia básica de la vida social moderna*”, la experiencia “*del mercado como locus privilegiado de la socialización*” aparece el aparato estatal demiúrgico, la institucionalidad *mística* de la burocracia estatal<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, *op. cit.*, pp. 43-44.

Así, el discurso político –y con él sus actores profesionales– para definir sus capacidades y posibilidades de conformación y transformación de la sociedad parten del fetichismo propio del mercado-capitalista, ahí donde la objetividad de las cosas –y con ellas, la de la propia socialidad– dependen de su objetividad como valores económicos y que es, por tanto, producto de una actividad abstracta que no contempla las determinantes sociales, históricas y naturales para su actividad transformadora, sino que la eleva a la calidad de actividad humana por excelencia. Este es, para Bolívar Echeverría:

(...) un mito que se conecta sistemáticamente con la estructura del mundo moderno; sólo allí donde rige la economía mercantil de corte capitalista, es decir, centrada en torno a un sujeto absolutamente creador –el valor que crea *ex nihilo* más valor, el capital o dinero que se autoincrementa milagrosamente–, sólo allí aparece esta idea de que efectivamente el valor de uso, y con él las formas históricas concretas de la vida social que lo constituyen como tal, pueden ser algo subordinado a una sujetividad fundamental, la del Hombre abstracto que produce y reproduce el valor económico. (...) Sólo entonces, desde esta perspectiva totalmente obnubilada del valor valorizándose, las formas de la socialidad se presentan como meros recubrimientos o disfraces folklóricos de las funciones elementales del gregarismo humano, y las formas de la socialidad pueden ser vistas como atributos que el Hombre moderno, en su autoidolatría narcisista, puede quitar y poner a su arbitrio.<sup>150</sup>

Es esta “sujetividad fundamental” que puede poner y quitar las formas sociales a su antojo la que se reserva, ahora, en calidad de monopolio, al discurso político de la institucionalidad estatal. Sujetividad que proviene –como ya hemos visto– de la determinación social del trabajo como *trabajo asalariado*, es decir pues, del capital. Así, sobre las bases de una determinada concepción –abstracta– para la actividad productiva y transformadora de la sociedad, se alza una determinada *praxis* política concentrada en el discurso más que en la acción –casi *mesianica* o *adventicia*–, en la que la simple *declamación* de una transformación puede ser suficiente para darla por consolidada en los hechos.

El segundo de los elementos que quisiéramos remarcar aquí atiende al *sujeto* de esta transformación social, la idea de democracia. Consideramos que aquí se encuentra la clave de esa *mixtificación* de la política y el capital. Para Walter Benjamin, en sus *Tesis sobre la historia*, una determinada concepción del trabajo tiene, en el ámbito político, consecuencias concretas<sup>151</sup>. Así, partiendo de la confianza ciega –a estas alturas, abiertamente *cínica*– en las capacidades que tiene el “mundo de las mercancías” para guiar la transformación “benéfica” de las sociedades –una confianza, además, remozada por su corolario, la confianza en el progreso indetenible y siempre “hacia mejor” de las fuerzas productivas– el capital, disfrazado en sus personificadores del ámbito político profesional, logra “confundir” –mezclar– su interés con los de la sociedad en general, es decir, impone sobre la comunidad concreta la convicción de que el mejoramiento, o la simple

---

<sup>150</sup> B. Echeverría, “Modernidad y revolución”, en B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 61-76, aquí pp. 69-70.

<sup>151</sup> Cf. W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edición, traducción e introducción de B. Echeverría, Itaca, UACM, México, 2008.

transformación de sus condiciones corren paralelos al desarrollo y consolidación del mercado-capitalista; que las mejores condiciones de vida vienen con la “modernización” de estas. “Modernización” que no es otra cosa que la completa mercantificación de todos los aspectos de la vida social y, por tanto, su sumisión al proceso de autovalorización del valor.

La democracia moderna se presenta así, a la vez como *representación* –en su función “metafórica” – y como *personificación* –en su función “metonímica”– del “pueblo”; como entidad necesaria que “*da cuenta de la ajenidad y distancia que debe alcanzar el pueblo respecto de sí mismo, al constituirse como objeto de su actividad autotransformadora*”<sup>152</sup>. De este modo, para nuestro autor:

La cultura política moderna se caracteriza por el intento que hace de imponer el sacrificio del segundo de estos momentos constitutivos de la entidad política democrática, el de la co-pertenencia orgánica entre el gobierno y el pueblo, en provecho del primero. (...) Teniendo como premisa la identidad que existiría entre el sujeto político concreto y el capital en calidad de sujeto, entre la voluntad comunitaria y la voracidad de valorización del valor, es decir, dando por resuelta la dimensión metonímica de la democracia, concentra su atención en la dimensión metafórica o representativa, se dedica a la búsqueda de procedimientos que le permitan asumir en calidad de decisiones discutidas y tomadas en la dialéctica pueblo-gobierno lo que no son otra cosa que dictados provenientes del capricho del capital.<sup>153</sup>

Al interior de este *mito de la democracia* se observa, además, las ilusiones propias de la concepción idealizada y autonomizada de transformación social; esto es, la idea que afirma que a través de elecciones “populares” y “nuevos” gobiernos, como por virtud de magia, se puede desmontar la consistencia cualitativa del mundo de la vida y su densidad histórica, para fundar sobre ello, y en base a la nueva “voluntad ciudadana”, una nueva historia conseguida gracias a la actividad de los profesionales de la política. Entre estos mitos se entretajan los mesianismos de los que tanto dependen los políticos en sus campañas de “salvación nacional”. Obsérvese, además, que en esto hay también un cierto grado de *re-funcionalización de la tradición*, una actualización de ella como instrumento de dominación que conecta todo esto, de igual modo, al mito de la nación.<sup>154</sup>

Vemos aquí, entonces, que el capital no solo ha usurpado el lugar desde donde se decide *prácticamente* el acoplamiento entre los sistemas de necesidades y capacidades de cada comunidad concreta, es decir, la *figura elemental de lo político*; sino que alcanza a la vez, y de la mano de esta usurpación fundamental, la realización especializada de lo político a través de la cual invade indirectamente “*la ubicación fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad*”<sup>155</sup>. Y ello lo logra, justamente, montado sobre este “complejo

---

<sup>152</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, *op. cit.*, p. 52.

<sup>153</sup> *Idem.*

<sup>154</sup> Cf. W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, *op. cit.*

<sup>155</sup> B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, *op. cit.*, p. 51.

mítico” conformado por las ideas –centrales para la política moderna– de *revolución, nación y democracia*.

Entendemos así que el fundamento de este “complejo mítico” sobre el que descansa el ejercicio especializado de la política en la modernidad-capitalista se encuentra en la infraestructura misma del proceso de reproducción de la riqueza social, es decir, en el carácter enajenado del proceso de trabajo capitalista; aquel proceso en el que la conjunción productiva concreta entre los dos factores –sujetivo y objetivo– involucrados solo se lleva a cabo si el sujeto le reconoce al objeto los rasgos políticos propios de su misma subjetividad.

De la inversión realizada por el régimen de producción capitalista entre sujeto y objeto en el ámbito básico –“infraestructural”– del proceso de trabajo, inversión que enseña a los productos del ser humano como los verdaderos sujetos del proceso; que hace de la realización de la politicidad fundamental del ser humano una realización ajena, propia del objeto, se sigue la misma inversión en el ámbito especializado de *la política* y resulta la profunda enajenación –ahora institucionalizada– de nuestros tiempos. Esta cosificación y enajenación vienen a romper la unidad entre sujeto y objeto y a solventar esta ruptura a través del fetiche mercantil. Consideramos que es esta mistificación elemental la que se desdobra y complejiza en todo el resto de la vida humana en sociedad.

La actividad política especializada, como actividad real, implica ya de por sí una cierta distancia con respecto al proceso efectivo de autotransformación concreta del sujeto social global, por el simple hecho de ser ya una actividad dedicada al *cultivo y gestión* de la subcodificación concreta establecida, y por tanto, no estar inmediatamente involucrada en los actos cotidianos que actualizan directamente esa subcodificación en cuestión. En la modernidad-capitalista, sin embargo, ella es la puerta de entrada al *reino independiente de las nubes*; en ella, el objeto –el capital, producto de una *relación* socialmente determinada entre seres humanos– produce una hipóstasis idealizadora de esa actividad real, la presenta recubierta de rasgos *míticos*, propios de los cuentos pre-modernos, ahí donde la consistencia de la vida cotidiana dependían de los caprichos de entidades sobrehumanas y todopoderosas. En estas condiciones, en las que el verdadero soberano de la vida humana es el objeto, la autonomización de la actividad política especializada se acentúa al realizarse en un mundo *pseudococnreto*. Construye la institucionalidad real que constriñe ahora la actividad profesional de lo político a los límites impuestos por el propio capital.

Encadenados por esta institucionalidad capitalista de *la política*, los actores profesionales que la habitan se convierten en nada más que apologistas a sueldo del interés del sujeto-capital. Aprisionados dentro del mundo imaginario de la socialidad abstracta del mercado, pierden el contacto con las consecuencias reales que su concepción de trabajo –enajenado, abstracto– tiene en la realidad. Seducidos por el sucio brillo de la riqueza abstracta del sujeto sustitutivo, se contagian de esa enfermedad mortal que se apodera de quienes, desde las camarillas legislativas, los partidos “políticos” o la silla presidencial, pretenden conocer y transformar condiciones de vida de las que están separadas por barreras físicas e ideológicas. Su “trabajo” se reduce a la administración de los catastróficos resultados de esa enajenación básica del modo de producción capitalista y, a través de esa misma tarea de administración obtienen la razón de ser –la justificación ideológica– para su actividad misma. Con *la política* capitalista pasa como con el sistema capitalista en su conjunto, solo

sobre las bases de una *escasez artificial* siempre renovada de nuevo, obtienen, los políticos, el Estado y su institucionalidad, las condiciones necesarias para su propio mantenimiento y reproducción.

Marx llama "*cretinismo parlamentario*" a esta autonomización de la política y su alta institucionalidad, de las condiciones reales de la socialidad. Producto de la inversión entre sujeto y objeto, resulta evidente que quienes "trabajan" para la reproducción política del capital y sus condiciones, no conocen otra cosa más que el trabajo asalariado como supuesta "forma natural" del trabajo en general; ignorando deliberadamente la profunda enajenación que resulta de ello, pero felices de afirmar su posición privilegiada en base a sus consecuencias políticas directas: la dominación de clase.

Hace falta, en efecto, ser bastante cretino para no ver –o no querer ver– que aquello que vanagloria a los políticos, sus grandes planes de "desarrollo nacional", sus políticas públicas, etc., no es más que trabajo concreto de seres humanos sobre la propia gestión y administración de su socialidad, y que afirmarse para sí el monopolio sobre la decisión y dirección de esta gestión sobre las bases de que como actor profesional de la política que se es, se sabe mejor lo que la gente necesita que ella misma; ocultando cínicamente que en realidad si se sabe todo ello, pero se decide nadar con la corriente mientras se enriquece a costas de su sufrimiento y opresión.

*-Mistificación de su presencia "imaginaria": la politicidad inherente al valor de uso cuando este es un valor de uso específicamente capitalista*

La *mistificación inherente* a la relación capitalista no afecta únicamente a la actualización especializada de lo político. Muy por el contrario, ella se muestra o *aparece* ante todo en la dimensión "*imaginaria*", o más directamente *cotidiana* de lo político. Su presencia como actividad especializada de *la política* y su "superestructura" social en el Estado-nación, son en realidad una suerte de "reflejo" de su dominio en la dimensión "*imaginaria*" de la vida ordinaria; es aquí en donde en verdad ella "vive".

La presencia del sujeto-capital se extiende aquí a la totalidad de la vida social a través de la politicidad propia de la mercancía-capital justamente en virtud del lugar absolutamente central que esta tiene para la reproducción concreta de la vida cotidiana. Analicemos aquí únicamente su presencia en dos aspectos propios de la relación fundamental del modo de producción capitalista, la relación de compra/venta de fuerza de trabajo por salario: el hecho de que ella oculta una *relación de dominación y subordinación*; y el hecho de que ella se produce y reproduce a través de *valores de uso específicamente capitalistas*.

Ya establecimos la absoluta necesidad que la relación de compra/venta de fuerza de trabajo por salario tiene para la reproducción del capital. La premisa de esta relación es que "*el obrero trabaja como no-propietario y que las condiciones de su trabajo se le enfrentan como propiedad ajena*"<sup>156</sup>. Y, puesto que entonces se encuentra *desposeído* de los medios de producción necesarios para

---

<sup>156</sup> K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito), op. cit.*, p. 35.

producir los medios de subsistencia indispensables, *depende* de la venta de su capacidad productiva para obtener los objetos prácticos que ocupa para subsistir a través de la mediación del salario.

Sobre las bases de la propiedad capitalista de las condiciones de trabajo (objetos, medios y espacios de producción) se alza la subordinación de una clase por otra<sup>157</sup>, esto es, la determinación del *trabajo asalariado* como una *forma socialmente necesaria*. Con ella, sin embargo, se “naturaliza” el hecho de que la reproducción concreta de la vida social depende, por un lado, de la enajenación de las condiciones materiales necesarias para esa reproducción, y por otro, de la explotación del *plustrabajo*.

Esta relación, que como ya vimos esconde el hecho de ser una *explotación de trabajo impago* bajo la *apariencia* de ser un intercambio entre equivalentes que trae consigo el salario y la reproducción social en términos mercantiles, es además, una relación “autónoma”, independiente del sujeto concreto puesto que este se encuentra a merced de las condiciones materiales, esto es, ellas dominan sobre él: el trabajo muerto, objetivado en los medios de producción y transformados en capital por sus personificadores –los capitalistas– *emplean* al trabajo vivo del obrero.

Esta inversión entre sujeto y objeto, propia –como vemos– de la relación capitalista, es la que mantiene su omnipresencia en la vida cotidiana como dimensión “imaginaria” del proceso de reproducción social cuando este es un proceso de reproducción dependiente del salario y de la valorización del valor; cuando es, por tanto, un proceso en el cual la realización de las actividades más básicas de la vida –como comer, vestir o dormir, por poner solo algunos ejemplos básicos– dependen de la sumisión a una suerte de *mito fundacional* elemental; el mito que nos asegura que sin la forma mercantil-capitalista de los valores de uso que satisfacen esas necesidades, y sin el trabajo asalariado que nos permite acceder a ellos, estas actividades y estos objetos serían en verdad imposibles.

En otras palabras, en la cotidianidad capitalista, la reproducción de la vida cotidiana depende –de ambos lados de las clases sociales, pero con efectos ciertamente desiguales– de la subordinación del sujeto social frente a su propia creación; depende, pues, de reconocerle a los productos de su actividad una autonomía propia de los cuentos mágicos, de los objetos *fetichizados*.

Ahora bien, del proceso de producción –nos dice Marx– “*no puede salir nunca jamás algo que no haya entrado en él bajo la forma de condiciones de producción*”<sup>158</sup>. Tomando en cuenta que la condición para el proceso de producción capitalista es esta relación de dominación de la que hablamos anteriormente, es evidente entonces que ella no solo se objetiva en sus productos, sino que es además *su producto*. Esto es lo que creemos puede ser claramente observado en la constitución de los valores de uso específicamente capitalistas: las mercancías.

Como tal, las mercancías siguen siendo valores de uso, cosas “útiles”, solo que *útiles para el capital*, es decir, diseñadas y producidas con él en mente. Su dimensión de *valor*, de *objeto equivalente*, es tanto producto suyo como su dimensión *práctica*, de valor de uso. Aquí la cosa se

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 7.

pone realmente alarmante, decir que la dimensión útil del producto es también resultado del capital es decir que es él quien decide realmente *cómo* y *qué* son esos objetos concretos a los que se restringe el círculo de medios de subsistencia necesarios para la reproducción efectiva de la corporalidad de los sujetos que comprenden la sociedad.

Y para decir *qué* medios de subsistencia y *cómo* están producidos *en* el capitalismo, no hace falta especular demasiado: están ahí solo los que produzcan ganancia, solo aquellos valores de uso que sirvan de vehículos para la autovalorización de su valor. Este solo criterio debería ser suficiente para poner en evidencia el sentido de la politicidad que “reflejan”, transmiten y reproducen, los objetos prácticos de la vida cotidiana cuando son producidos bajo relaciones capitalistas y, con ello, el sentido de la dominación que se ejerce a través suyo.

El *valor de uso específicamente capitalista* demanda un cierto tipo de comportamiento social que emana de la organización económica de la sociedad que los produce. Transmiten en su *dimensión cultural* la exigencia de comportamientos capaces de adecuarse y fomentar el mejor funcionamiento de esa base económica. Su *politicidad inherente*, bajo la forma de su *practicidad y significado*, transmite esa exigencia imponiéndola en la vida cotidiana de forma velada por el salario y la *mistificación inherente a la relación capitalista*.

Así, el valor de uso capitalista, con su centralidad en la vida cotidiana y su reproducción, en su presencia política “imaginaria”, pero efectiva y actuante, reproduce un conjunto de características propias al *tipo de ser humano* necesario para lograr la reproducción de las condiciones materiales; o bien, en otras palabras, la determinación capitalista de los valores de uso logra la interiorización plena de los comportamientos necesarios para la reproducción del capital: la “aceptación” de la situación de explotación de los obreros como inevitable o “natural” a través del reconocimiento del *fetichismo mercantil* como única instancia socializadora de los *productos producidos en bienes necesarios*.

El valor de uso en su configuración capitalista es justamente la instancia que se encargaría de darle “visibilidad” o “*perceptibilidad sensorial*” a esa exigencia ética del capitalismo<sup>159</sup>. A través de la presencia de los medios de subsistencia *como mercancías* se hace patente la “necesidad”, en que se encuentra el sujeto de subordinarse –aunque no necesariamente sea *consciente* de ello– al modo de reproducción capitalista: la *mercantificación* de todos los aspectos de su vida.

Para sobrevivir, entonces, el sujeto social concreto –los distintos individuos humanos–, se ve obligado a tomar bando: o bien explota, o es explotado. La cooperación efectiva ni siquiera entra en escena, ella no es opción alguna porque los propios valores de uso a través de los que se reproduce no brindan esta opción; ellos solo “están” *en* el mercado, el sujeto tiene que subordinarse entonces a este y jugar conforme a sus reglas, esto es, conforme a sus “usos y costumbres” capitalistas. Y son estos los que fomentan, pues, los valores de uso específicamente capitalistas. Son los que “enseñan” a desempeñarse como *pseudosujetos* dotados de una *falsa concreción* en un *mundo fetichizado*; son en pocas palabras, los que subordinan la reproducción cotidiana de los

---

<sup>159</sup> B. Echeverría, “Imágenes de la *blanquitud*”, en B. Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp.57-86, aquí p. 59.

sujetos al “orden identitario”<sup>160</sup>, o a las relaciones de cooperación en reciprocidad<sup>161</sup> propias del modo de producción capitalista.

Empero, cometeríamos un grave error al considerar a esta enajenación propia de la politicidad capitalista “como si fuera un hecho dado y consumado”. Muy por el contrario, la dominación del capital, y con ella el refuerzo de la enajenación, se lleva a cabo –fundamentalmente– a través de actos cotidianos, procesos constantemente renovados que afirman esta dominación aparentemente “absoluta” del capital<sup>162</sup>. Creemos que esta es, en verdad, la clave del “éxito” del sujeto-capital.

Este, en su presencia “engañosamente simple”, como mercancía que “aparece como la más común de las cosas y, sin embargo, es un opio que reduce toda conciencia a falsa conciencia”<sup>163</sup>, demuestra fehacientemente que lo político no es en modo alguno un fenómeno que solo exista en la esfera especializada para ello, sino que mantiene una presencia determinante en el componente cotidiano de la vida social. Es aquí, en la actualización cotidiana de lo político, en el trabajo y sus productos, donde el capital demuestra que su politicidad es una politicidad *parasitaria*, que “vive de la represión o desvitalización (no de la muerte) de la politicidad básica del sujeto social”<sup>164</sup>.

La politicidad parasitaria del capital no se reproduce pues, únicamente, en esa “alta institucionalidad” de *la política*; la reproducción de esa relación distorsionada entre sujeto y objeto es también un asunto cotidiano en el que el capital transforma lo que son premisas suyas en resultados del proceso productivo mismo<sup>165</sup>. En el ámbito cotidiano, a través de los objetos prácticos indispensables para la reproducción concreta de los individuos reales que componen la sociedad, esta producción y reproducción de las relaciones capitalistas se lleva a cabo, en parte ciertamente, pero con un peso sin dudas determinante, a través de la *praxis* social que fomentan los valores de uso producidos por la técnica capitalista.

Él, el “valor de uso” capitalista, se vuelve el vehículo de una *praxis fetichizada*, concentrada en la afirmación y reproducción de la relación capitalista de producción y consumo. La tendencia de esta *praxis* no es otra que la tendencia de la técnica capitalista, aquella que bajo la luz de la “ley general de la acumulación capitalista” no busca solo la reproducción de las condiciones estrictamente necesarias para la acumulación, sino de las “mejores” condiciones para ello. Es decir, aquellas que buscan apropiarse de la “ganancia extraordinaria” mediante la explotación de la plusvalía extraordinaria<sup>166</sup>.

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>161</sup> B. Echeverría, *Definición de la cultura*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>162</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*, p. 298.

<sup>163</sup> R. Dunayevskaya, *Filosofía y revolución, de Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, Siglo XXI, México, 2015, p. 98

<sup>164</sup> B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*, p. 298.

<sup>165</sup> K. Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>166</sup> Cf. B. Echeverría, “Renta tecnológica” y “devaluación” de la naturaleza”, en B. Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp. 35-41.

Una tendencia que va, por tanto, desde hacer cada vez más dependiente la reproducción cotidiana de los sujetos dominados al fetiche mercantil-capitalista, hasta empobrecer y destruir esa vida; y que en términos concretos nos entrega valores de uso “chatarra”, desechables, genéticamente modificados, con “obsolescencia programada” e “identidad incluida”; producidos en base a monopolitos tecnológicos, “secretos industriales” y patentes, garantías anulables y diseñados para su *no-reproductibilidad* ni reparación y, en los extremos, para la *no-reproductibilidad* de los sujetos de consumo que los “disfrutan”.

Esto significan los “valores de uso” capitalistas: objetos misteriosos cuya apariencia no es mera exterioridad, sino “*una esencia corrompida*” como *forma necesaria de su apariencia*<sup>167</sup>; objetos de los que apenas percibimos sus contornos, diseñados –en secreto a voces– para una única satisfacción: la acumulación de capital. Significan “bienes” cuya “eficiencia” es dominada por el criterio de la valorización del valor; escalofriante pensamiento, sin dudas, puesto que implica que es esta tendencia la que gobierna, a su vez, el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Valores de uso capitalistas significan pues, sub-satisfacción de las necesidades, hambre, enfermedades curables vueltas mortales, hacinamiento, pauperización, destrucción del ambiente, violencia desahogada, dominación y opresión, o bien, en pocas palabras: *escasez artificialmente producida*.

Observamos entonces la presencia de una politicidad propia de la mercancía-capital radicalmente distinta –en su modo de operar, ya que no en su finalidad– a la politicidad propia de la actividad especializada de *la política*. Mientras que esta última mantiene una presencia relativamente “visible” en la definición del orden y la legalidad que rige la vida social, la primera se presenta más bien como un hecho dado, una realidad incuestionable justamente en virtud de la profunda dependencia que mantiene respecto a ella la reproducción cotidiana de la vida individual y social. Sus efectos son, por tanto, vividos con relativa naturalidad: alejada de la ruidosa esfera de *la política*, la politicidad inherente al valor de uso en su modalidad capitalista mantiene las condiciones absolutamente necesarias para el dominio de su forma específica de reproducción social, mientras que deja para el ámbito especializado de la institucionalidad política establecida, la discusión –siempre superficial y en última instancia irrelevante por no atender el asunto de raíz– en torno a su supuesta transformación; desvía los conflictos de la vida cotidiana hacia el ámbito especializado de *la política* justamente porque la existencia de esta actividad profesional misma parte del no-reconocimiento de la *politicidad inherente de las fuerzas productivas*, es decir, de la separación radical entre lo político y lo económico; entre *la política* y la vida ordinaria; entre *la política* y la figura elemental de lo político.

Podríamos incluso afirmar que es este último modo de presencia de lo político a través de los valores de uso específicamente capitalistas en donde se encuentra el “secreto” de su dominación y la razón de su aparentemente “eterno” modo de reproducción para la vida en sociedad. Este tema, por sí solo, merecería un trabajo mucho más profundo y dedicado; aquí nos contentamos con pensar que sentamos las bases para una primer aproximación –personal, claro está– para ello.

---

<sup>167</sup> R. Dunayevskaya, *Filosofía y revolución, op. cit.*, p. 97.

Vale la pena, sin embargo, resaltar de nuevo el sentido de esta *politicidad propia de la mercancía-capital*: la *tendencia general del capital*, la tendencia a empobrecer la vida cotidiana, a destruirla y marginar a una cantidad cada vez mayor de seres humanos en beneficio exclusivo de una cada vez menos minoría<sup>168</sup>. La tendencia, como dice Walter Benjamin<sup>169</sup>, a hacer del “estado de excepción” en el que sin dudas vivimos ahora, la verdadera *regla*. Haciendo eco de esto, el concepto de política al que lleguemos debe resultar coherente con ello si es que aspira a mejorar nuestra posición en la lucha contra la dominación y opresión del ser humano por sí mismo y a través de sus productos.

---

<sup>168</sup> Cf. K. Marx, *El capital: El proceso de producción del capital*, op. cit., vol. 3, pp. 759-890.

<sup>169</sup> W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, op. cit.

## TERCERA PARTE

### Conclusiones, perspectivas y posibilidades

Es justamente a las posibilidades que esta perspectiva en torno a *lo político* y el valor de uso a lo que ahora, a modo de conclusión, quisiéramos referirnos en este último apartado. “Conclusiones” más bien apresuradas debido a la falta de tiempo y a la sobreexplotación a la que ya sometimos el espacio disponible; en verdad, los “resultados” de este trabajo –y de la obra de Echeverría en general– requerirían de un análisis crítico mucho más profundo y pormenorizado del que somos capaces de ofrecer en este momento.

Podemos, sin embargo, presentar algunas observaciones teóricas finales que en realidad no comprenderían más que nuestro punto de partida un poco más organizado, y otras más cuestiones prácticas que se desprenden de lo dicho anteriormente y que de igual forma no son más que las inquietudes personales que dieron motivo a este trabajo presentadas ahora con un poco más de claridad y solidez.

Demos pues una última vuelta –por ahora– en este peculiar viaje nuestro que nos ha visto partir de una *totalidad caótica* compuesta por fragmentos más o menos sueltos de la obra de Bolívar Echeverría y Karl Marx, hacia el intento de “ordenarla” y comprenderla que nos brindó el movimiento de ascenso de lo abstracto a lo concreto y que ahora reclama un último pase de lista en torno a lo que se ha ganado o perdido en el camino.

#### *-Sobre los problemas, la hipótesis y el método*

Habría que empezar por voltear la mirada hacia los problemas y las hipótesis que presentamos al inicio de este trabajo y que lo guiaron de forma más o menos explícita a lo largo de su desarrollo. Decíamos entonces que considerábamos que en el planteamiento en torno a *lo político* propuesto por Bolívar Echeverría existía un “hueco” entre la concepción de una “*forma social/natural*” para el proceso de reproducción social y la *critica a lo político en la modernidad-capitalista*.

Consideramos ahora, sin embargo, que tal “hueco” en realidad no existe, y que la percepción que de él teníamos se debe únicamente a la forma “fragmentaria” de su obra, esto es, al hecho de que para percibir la continuidad entre un planteamiento y otro, es necesario “tender puentes” entre distintas partes de su obra (textos, artículos, entrevistas, libros, etc.) que contienen, en algunos casos de forma explícita y en otros más bien implícita, los elementos para demostrar el modo en que Echeverría comprende los fundamentos de la enajenación política de nuestro tiempo.

En este tenor, la hipótesis de trabajo propuesta para esta investigación parecería afirmar esta nueva sospecha en un sentido positivo. La propuesta echeverriana de una “*forma social/natural*” para la reproducción humana comprende al valor de uso como célula elemental de la reproducción material del ser humano, y en este sentido afirma una tendencia, ciertamente abstracta –es decir, captada a través de un proceso *teórico*, del pensamiento–, pero *general*, del proceso de reproducción social; presenta una realidad ineludible de toda vida humana en sociedad, esto es, el hecho de que esta vida, donde y cuando sea que ella se realice, depende inevitablemente de la transformación de la naturaleza en motivo de satisfacción para el ser humano y de su consumo efectivo para el sustento de la vida individual y colectiva.

Consideramos que de ello se sigue que esta tendencia de la vida humana en sociedad a reproducirse a través de la producción y consumo de valores de uso, representa un nivel básico, fundamental e ineludible, de determinación de la *praxis* social.

Aderezado con los planteamientos del “paradigma de la comunicación” propuesto por nuestro autor, esta tendencia demuestra que ella, en la realidad concreta, solo existe, sin embargo, “subcodificada”, es decir, trabajada o actualizada por las condiciones históricas, geográficas y étnicas efectivas en las que se lleva a cabo la reproducción real de distintos grupos de seres humanos, pero en las que de todas formas mantiene su presencia y función determinante justamente en virtud de ser una realidad ineludible, un requerimiento indispensable de la vida humana, producto tanto de su condición animal, como de su especificidad humana.

La tematización de este comportamiento *material* ineludible de la vida humana en términos *políticos* nos permitió ver en él aquello que aquí denominamos la *figura elemental de lo político* y, a partir de esto fuimos capaces de plantear la idea –en línea con nuestra hipótesis– de una *politicidad inherente al valor de uso*. Para ello fue necesario explicitar algunas de las fuentes de las que consideramos que Bolívar Echeverría abreva para sus propios planteamientos; la más notable de ellas en nuestro caso fue, sin dudas, la de Jean-Paul Sartre.

A partir de ello buscamos plantear el modo en que en los valores de uso –objetos prácticos del mundo de la vida– está objetivada una determinada propuesta de realidad objetiva que de suyo incluye una forma para las relaciones sociales en reciprocidad, los modos de cooperación, distribución e intercambio de la riqueza objetiva, una forma de relación con la naturaleza y toda una “cosmovisión” para la socialidad y el mundo de la vida en general, y que por tanto logran, de formas más o menos efectivas, pero siempre determinantes, establecer los cauces de la vida y la *praxis* en sociedad.

De aquí buscamos avanzar de este estadio altamente abstracto de nuestro planteamiento hacia su concreción histórica determinada mediante el análisis del modo de producción capitalista y sus “efectos” o “sobredeterminaciones” en esta *figura elemental de lo político* y la *politicidad inherente* de sus productos. Aquí era donde considerábamos se encontraba aquel “hueco” del que hablábamos en un inicio. Una lectura cuidadosa y más o menos lograda de Karl Marx, aleccionada por el propio Echeverría a través de su libro sobre *El discurso crítico de Marx* nos hizo dar cuenta, sin embargo, del error en el que caíamos al afirmar semejante posición.

Los elaborados planteamientos sostenidos en esta notable obra de nuestro autor, en torno a las ideas de la *cosificación*, el *fetichismo* y la *enajenación* nos llevaron a dar cuenta del modo en que consideramos Echeverría entiende los fundamentos de la *mistificación moderno-capitalista de lo político*.

Fuimos así capaces de dar cuenta de la continuidad y coherencia entre estos dos planteamientos echeverrianos gracias a la comprensión que ahora tenemos en torno a la *figura elemental de lo político* y la *politicidad inherente a los valores de uso*. Este último planteamiento fue el que nos permitió ver, en la *cosificación* de la sujetividad que la *enajenación* capitalista de la actividad económica y política elemental de la vida humana provoca, la respuesta a nuestra interrogante.

Lo político en general –y con ello entendemos tanto su presencia *extraordinaria*, como su *actividad especializada*, su presencia “imaginaria”, e incluso la *politicidad de los valores de uso*– se *mistifica* en el modo de producción capitalista como producto de una *socialidad fetichizada*, es decir, como resultado de una relación distorsionada en la producción y el consumo entre sujeto y objeto.

Comprendemos así que la determinación material y política (que van de la mano) del sujeto social en el sentido y la gestión de su mundo y su socialidad, no solo quedan suspendidas, sino intervenidas sistemáticamente por la inercia que sus propios productos y relaciones autonomizadas frente a él mantienen. Y que de todo ello surge un contexto práctico y discursivo independiente y autónomo con respecto al sujeto social efectivo que lo crea y que termina por “naturalizar” el dominio de su producto sobre él.

Es entonces, en este estado de cosas –en el que la influencia decisiva sobre Echeverría es, sin dudas, Karl Marx y su crítica a la economía política– en donde encontramos esos fundamentos de la *mistificación de lo político en la modernidad capitalista*. En ella, la determinación social del trabajo productivo como *trabajo abstracto* (asalariado) no solo hace efectiva la separación entre trabajo y *efecto útil*, entre producto y productor, y por tanto, entre *objetivación* y determinación de la socialidad, sino que presenta la relación entre estos momentos de la actividad humana como producto de un ente ajeno a ella, como resultado de una voluntad “mítica” que gobierna a quienes a través de su trabajo no se afirman a sí mismos, sino que reafirman el poder que sobre ellos tienen las relaciones sociales que producen a través de su actividad.

#### *-Bolívar Echeverría y el materialismo-histórico*

En este sentido quisiéramos decir algunas breves palabras en torno a la lectura que hace Bolívar Echeverría de Marx y el materialismo-histórico. Si esta posición del discurso y la acción –y no olvidemos que esta última precisión es indispensable– parte de la idea de que todos los misterios que envuelven a la vida en sociedad encuentran su explicación racional en la actividad práctica de los seres humanos, no cabe duda, entonces, que la lectura de Echeverría contribuye con una fuerza importante al desarrollo de esta posición.

La importancia que tiene para nuestro autor la crítica a la economía política en la construcción de una *figura elemental de lo político* y su crítica en la modernidad-capitalista, muestran el lugar de la contribución de Echeverría al materialismo-histórico. Si, como dice Karel Kosik, el punto de partida de toda filosofía es la existencia del ser humano en el mundo y la relación de este con el cosmos, la reflexión echeverriana en torno a la “forma natural” de la reproducción social y lo que consideramos es un corolario suyo, el planteamiento de una *figura elemental de lo político*, se insertan de lleno en esa pregunta fundamental de la filosofía que precede incluso a la cuestión de *cómo* puede ser conocido lo real, aquella que más bien se interroga en torno a *qué es la realidad*.

Y a esta pregunta Echeverría responde, junto con Marx y muchos más, que la realidad humana no es más que la creación práctica de un mundo objetivo producido y compuesto por el conjunto de relaciones sociales que mantienen entre sí los distintos seres humanos que a través de su transformación efectiva de la naturaleza eligen y proyectan un sentido para ese mundo y esas relaciones.

Así, la radicalidad del materialismo-histórico de Bolívar Echeverría esta en ir a la raíz del proceso a través del cual se constituye ese sentido para el mundo social y la forma de sus relaciones. Encontramos esta raíz en la *libertad* constitutiva del *ser del hombre* y en su expresión y contenido material: la *objetivación* del ser humano a través del *trabajo útil*.

Al poner en el centro de su concepción de ser humano la relación ineludible y siempre conflictiva de este con la naturaleza (aquellos planteamientos sobre el conflicto entre lo animal y lo humano, y su *transnaturalización*) Echeverría parecería rozar una realidad universal de la vida humana: el hecho de que la producción *material* de la vida inmediata del ser humano es siempre un proceso que simultáneamente produce una vida *cultural* y *política* que da sentido y organiza esos procesos materiales y que, por tanto, hace de ellos siempre *algo más* que mera reproducción física.

Al demostrar que en la reproducción del ser humano hay elementos que van más allá de lo material y que en ese proceso, por tanto, no está en juego únicamente lo meramente “funcional” de tal o cual actividad, sino que también, y de manera muy especial, se pone en juego el sentido y el significado de estos procesos, Echeverría da cuenta del *excedente ontológico* constitutivo del ser del hombre, es decir, la *apertura histórica* que su propia actividad vital pone ante él para la definición de distintos y virtualmente infinitos modos de reproducción social, de *formas* para la socialidad y sus relaciones de cooperación en reciprocidad; contribuyendo, pues, a una lectura abierta, no-dogmática y crítica del materialismo-histórico y las posibilidades para la civilización humana.

#### *-Perspectivas para el socialismo en el siglo XXI y la idea de revolución*

Y es justamente con las posibilidades efectivas que consideramos esta perspectiva de la realidad y el ser humano le brinda a la actividad teórica y práctica revolucionaria con las que quisiéramos terminar este trabajo.

Siempre que entendamos al socialismo del siglo XXI como un estado de cosas que busque consolidar las condiciones materiales en las que las contradicciones sociales existentes sean detectadas siempre de nuevo para trabajar hacia su superación, es decir, como *transición* a un estado de cosas que busque y trabaje activamente sobre y hacia la emancipación del ser humano de la necesidad y las relaciones de dominación, opresión y hostilidad que vienen con ella. Estado de cosas al que le podemos poner el nombre que queramos, pero que en su base material será necesariamente *comunista*.

Librado del estigma que esta palabra carga consigo gracias a la propaganda de los vencedores, no debemos olvidar que ella no significa más que “*el movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual*”. Es decir, justamente la transformación de las condiciones materiales existentes sobre la premisa de que ellas son producto de los individuos anteriores a nosotros, *desmitificando* su supuesto carácter “natural” y sometiénolas al control de los sujetos asociados en la cooperación efectiva y libremente establecida, a fin de que en las nuevas condiciones producidas resulte imposible la existencia de todo cuanto se presenta y afirma independiente de sus productores. O bien, en nuestras propias palabras, el movimiento real que busca la construcción de las condiciones materiales y sociales necesarias para el ejercicio efectivo de la autarquía del sujeto social soberano.

La perspectiva que podemos obtener desde la obra de Bolívar Echeverría para esta tarea por realizar, no es otra que aquella que ve en la realidad el producto de la objetivación de la libertad humana a través del trabajo útil, que pone en el centro de su concepción al ser humano y su relación con y dentro de la naturaleza; que concibe a *lo político* como el rasgo determinante del ser humano y su mundo, que lo entiende, por tanto, como parte integral de la totalidad de su vida e historia. Es, pues, una perspectiva que se rebela abiertamente contra toda forma de enajenación del sujeto frente a su propia sujetividad, contra toda forma de dominio y opresión; en suma, contra la *subsunción real del proceso de trabajo al capital*.

Una perspectiva, entonces, que de entrada nos dice que este estado de cosas no va a “llegar” ni siquiera con la plena participación ciudadana en las casillas electorales. Es, por el contrario, una perspectiva que nos encomia a *construir y producir*; a *crear* objetivamente ese estado de cosas tan necesario. Si a los escenarios especializados de *la política* llegan estos impulsos transformadores de la sociedad, lo hacen ciertamente ya bastante desgastados por las concesiones necesarias para ello, y representan, por tanto, ya no mucho más que una oportunidad reformista, pero de ningún modo radical.

El reto más grande y urgente de esta esfera especializada de *la política* es la necesidad de dar cuenta del estado de agotamiento de todo un *modelo civilizatorio*, de todo un modo de producción históricamente obsoleto justamente en virtud de su incapacidad para actualizar de forma efectiva las posibilidades objetivas contenidas en la técnica. Una tarea urgente, que paradójicamente pone de frente a la actividad especializada de *la política* ante su propia crisis mortal, puesto que implica, a su vez, el agotamiento del aparato institucional-estatal en el que ella se desenvuelve cada vez más como órgano encargado de subsanar los crecientes conflictos objetivos que el modo de producción y consumo dominante provocan entre la población, mientras que asegura el mantenimiento de una tasa de ganancia media que cada vez requiere de medidas más drásticas, destructivas y rapaces. Una crisis, en pocas palabras, que *la política* se provoca a sí misma cada vez que damos cuenta de su incapacidad e ineficiencia para transferir una “voluntad popular objetiva” en “política pública” y que vuelve cada vez más evidente que la única “voluntad” a la que ella y su aparato institucional responden, es a la voluntad de acumulación de los grandes conglomerados legales, pseudolegales, e ilegales del capital.

El socialismo del siglo XXI, pues, nos debe poner de frente ante las posibilidades efectivas que duermen en el seno de la técnica existente, nos debe de llamar hacia ella como el sol llama a las flores, en virtud de un *heliotropismo de estirpe secreta* nos debe hacer voltear hacia atrás, hacia aquello que escondido debajo de la historia que cuentan los objetos prácticos del mundo de la vida reclama ser reivindicado y abre el camino para su emancipación de aquello que lo hace ser un documento de la barbarie que gobierna hoy nuestro mundo. De aquello, pues, que reclama la transformación radical de la socialidad conforme a las posibilidades existentes para la objetivación de la libertad humana. Aquello que reclama la *actualidad de la revolución*.

Una revolución, sin embargo, que poco ha de compartir con la idea que de ella se hace la visión burguesa, e incluso la del *socialismo realmente existente*. A esta tarea urgente de re-definición de la perspectiva y la idea de revolución, creemos, es a lo que más podría contribuir una comprensión

de *lo político* y la *politicidad inherente al valor de uso* como la que creemos es posible obtener a través de la obra –marxista– de Bolívar Echeverría.

Cuando se mira la realidad del ser humano y su mundo a través del horizonte del valor de uso se contempla de frente el horror de la *escasez artificial* y se impone la necesidad de evaluar las posibilidades que existen para pensar y realizar las potencias que vienen de la organización social y la cooperación, intensificadas y potencializadas por la técnica existente. Mirada sin tapujos, sin otorgarle concesión alguna a la realidad actual, el reto que se alza frente a nosotros es de construir las condiciones materiales –que no significa otra cosa que *utilizar* los medios y las posibilidades que las condiciones existentes proveen– para volver efectivamente innecesaria e injustificada cualquier relación de opresión y dominación.

Una relación que verá caer su necesidad con la caída de la reproducción artificial de la escasez. La forma de esta sociedad nueva hoy puede ya ser imaginada y proyectada gracias a las posibilidades que los objetos prácticos, los instrumentos y las herramientas, el conocimiento científico, técnico y filosófico, nos brinda para una relación del ser humano y la naturaleza emancipada.

Una relación que, sin embargo, no será fácilmente olvidada y abandonada por quienes dependen hoy, y desde hace ya demasiado tiempo, de ella para afirmar su dominio privilegiado sobre el resto de los seres humanos. En este contexto, nos provocaríamos un daño gigantesco –del que probablemente no saldríamos vivos– si nos permitimos la ingenuidad de no contemplar la magnitud del reto que se impone. Ante el tamaño de las formas sociales que se busca remplazar, no es lícita ninguna forma de credulidad, y menos aún de *mistificación* alguna. Para ellas, *un ataque contra una es un ataque contra todas*, como reza el artículo quinto del Tratado del Atlántico Norte.

Bajo ningún motivo, ni la teoría y menos aún la práctica revolucionaria, puede pretender que cualquier transformación efectivamente radical pueda estar falta de la resistencia que la materialidad social histórica inevitablemente, y por misma “ley natural”, ha de imponer ante ella. Pretender semejante posición equivaldría a subestimar al capital y a su *burguesía imperialista* (como cabe llamar a la OTAN, las grandes empresas transnacionales, los FMI, OMC y Bancos mundiales, en fin, al interés económico-militar), como a un contrincante ingenuo, cuando la realidad nos muestra la extensión de su peligroso cinismo.

Podemos, sin embargo, a partir de lo visto aquí, pensar en distintos modos para emprender esta urgente lucha. Es aquí en donde, consideramos, debe empezar una discusión seria en torno a la idea de revolución que guíe la lucha por la emancipación en este siglo, si es que queremos que este sea un siglo de definición positiva para la vida en el planeta.

La burguesía mundial, y con ella todo el modo de producción capitalista, dependen, como ya hemos visto, de la venta de la fuerza de trabajo por salario; sustentan su dominio en la *subsunción real del proceso de trabajo al capital*, y logran la reproducción de su control a través de la mercantificación de los medios de producción y subsistencia.

Cuando entonces, en este contexto, nos antepone el reto de construir un estado de cosas que permita el ejercicio efectivo y soberano de *lo político*, las posibilidades deben ser miradas de

frente, se trata fundamentalmente –pero entre muchas otras cuestiones– de reducir, y eventualmente eliminar, la dependencia en que se encuentra la reproducción concreta de la vida cotidiana con respecto a la venta de la fuerza de trabajo por el salario, y a su vez aumentarla con respecto al ejercicio en cooperación efectiva del trabajo útil.

Y es en la construcción de la base material que haga posible y efectiva esta situación en la que consideramos se inserta el *potencial emancipador* del valor de uso y su lógica. En aquella perspectiva que ve en los productos del trabajo las vías para la satisfacción efectiva de las necesidades humanas; una perspectiva que por sencilla y evidente que suene, no es, ciertamente, la perspectiva que domina en nuestro tiempo.

Las posibilidades para este uso “emancipante” del valor de uso van de la mano de su potencial “desquiciante” de la lógica capitalista. Sus posibilidades están ahí, las barreras que las mantienen encerradas son más *formales* que técnicas, están en su uso y diseño, en las relaciones sociales que las producen y las que son necesarias para su consumo, en los objetivos que persiguen y en las metas de su desarrollo.

La lógica de capital vive de la destrucción del valor de uso, de su ineficiencia real, es decir, de la insatisfacción de las necesidades existentes. Recuperar la utilidad de las cosas es ya suficiente para desquiciarla, reparar los objetos prácticos y hacerlos eficientes en su función, duraderos, efectivos y reproducibles abierta y libremente es ya atender directamente contra la reproducción de la autovalorización del valor.

Para Bolívar Echeverría el significado revolucionario viene de la actualización o vigencia *adelantada* de unas relaciones sociales de reproducción que pertenecen a un tiempo nuevo, esencialmente diferente del propio a la era mercantil-capitalista. Así, la perspectiva de la revolución desde los planteamientos en torno al valor de uso parte de la “crítica-práctica”, de la *negación determinada* de la presencia de los valores de uso específicamente capitalistas. El esbozo de un nuevo mundo parte de la imposibilidad de este y encuentra en la tendencia “postcapitalista” del funcionamiento de las fuerzas productivas y consuntivas las posibilidades para desquiciar su técnica y acrecentar sus propias contradicciones.

La perspectiva del valor de uso en la producción de objetos prácticos para el mundo de la vida debe buscar ante todo la satisfacción real de la necesidad y la eficacia en esta satisfacción. Busca que el objeto “diga” de él todo lo posible, que en su diseño, producción y consumo se “transparenten” todos los procesos y partes que lo componen a fin de que el producto visibilice sus fuentes –el proyecto de realidad objetiva que transmite– y permita la elección y la libertad de los sujetos productores y consumidores que hacen uso efectivo de él; que no restringa la libertad del usuario al subordinarlo frente a su propio producto, sino que por el contrario, la fomente y aumente al afirmar la soberanía del sujeto frente a su creación. Esta es la posibilidad de una técnica libre y des-enajenante –*lúdica*–, que brinde la capacidad de determinar las cualidades del objeto que hacen de él un objeto práctico, que lo componen como valor de uso mediante una determinación práctica en referencia a la necesidad del sujeto concreto.

En el carácter clasista del diseño, la producción y el consumo de los valores de uso contemporáneos encontramos uno de los bastiones de batalla más importantes para la práctica revolucionaria. El *paradigma de la comunicación* de Bolívar Echeverría muestra la centralidad que tiene la dimensión comunicativa en la vida humana. Los valores de uso y su lógica, en las condiciones técnicas presentes muestran una potencia extraordinaria para hacer de esta dimensión una vía revolucionaria, utilizada para la consolidación y desarrollo de un estado de cosas menos enajenado, más “transparente” y “consciente” de sus estructuras, en especial en el ámbito profesional de *la política*.

De nuevo, las posibilidades están ahí, como lo demuestran las llamadas “redes sociales”, por poner solo un ejemplo. No se trata, sin embargo, de caer en el lugar común que reclama su “correcta” utilización. Semejante posición simplifica el problema al menospreciar el hecho – fundamental– de que estas mismas plataformas –y en general todo valor de uso producido conforme a la lógica del capital– son diseñadas y producidas justamente de forma hostil a las tendencias emancipantes contenidas en ellas; construidas más bien para ocupar esa dimensión comunicativa con elementos favorables al mercado-capitalista y, por tanto, al aparato estatal, para-estatal y trans-estatal encargado de la reproducción de las condiciones necesarias para este mercado. Se trata, más bien, de utilizar estas posibilidades de forma tal que ellas mismas fomenten un ejercicio libre de la subjetividad, que su utilidad no responda a un ente mítico y ajeno, sino a los fines propios del ser humano que no son otros que los de la emancipación frente a la necesidad. Esta, la nuestra, es sin duda la era de las “tecnologías de la comunicación”, y esta es, igualmente y sin dudas, la era en la que más urge ponerlas a trabajar en favor del ser humano; de producirlas y consumirlas para la liberación de toda forma de dominación y explotación ya caducas.

El valor de uso como vehículo de una *praxis* política revolucionaria puede ayudar a solventar el dilema de la izquierda contemporánea en torno al uso de la violencia como instrumento de la política. La violencia que se pudiese llegar a ejercer a través de un uso revolucionario de los valores de uso, de su *politicidad inherente*, es una violencia que apunta hacia la forma capitalista de su producción, una que busca desquiciar su *subcodificación* particular al ser útil y eficaz en la satisfacción de las necesidades. Es pues, una violencia que viene con la recuperación de la autarquía del ser humano, aquella que desobedece abiertamente el dogma capitalista y que produce por y para las necesidades humanas, y no por y para la autovalorización abstracta de un ente ajeno. Una “contra-violencia” que busca trascender la técnica capitalista y abrir el camino a una nueva sociedad.

Habría que concluir que una verdadera transformación de la vida pública y privada en México (y el mundo entero) solo vendrá de la mano de un aumento efectivo de la libertad de los sujetos trabajadores para producir lo que les resulta necesario para sobrevivir. Objetivo que en la actual encrucijada es posible ir cercando cuando reducimos la dependencia de esta reproducción y supervivencia a la esclavitud moderna del salario. Claro que la reducción de esta dependencia tendrá que enfrentarse directamente a la reproducción de la riqueza capitalista, pero este es el precio y el obstáculo ineludible para una autentica transformación en nuestro tiempo.

## Bibliografía

- Aristóteles, *Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edición, traducción e introducción de B. Echeverría, Itaca, UACM, México, 2008.
- Dunayevskaya, Raya, *Filosofía y revolución, de Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, Siglo XXI, México, 2015.
- Echeverría, Bolívar, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, Itaca, México, 2013.
- , *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, Itaca, México, 2013.
- , *Definición de la cultura*, FCE, Itaca, México, 2010.
- , *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010.
- , *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006.
- , *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998.
- , *Las ilusiones de la modernidad*, Era, México, 2018.
- , *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 1998.
- , *El discurso crítico de Marx*, FCE, Itaca, México, 2017
- , (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamín*, Era, FFyL, UNAM, 2005.
- , (comp.), *La americanización de la modernidad*, Era, CISAN, UNAM, 2008.
- , *Sobre la muerte del Che Guevara*, en Calibán. Revista de antropofagia cultural, año 0, # 1, México, 2013. Liga:  
[https://revistacaliban.files.wordpress.com/2013/08/revista\\_-\\_calibandisminuid.pdf](https://revistacaliban.files.wordpress.com/2013/08/revista_-_calibandisminuid.pdf)
- , *Discurso de recepción del premio Libertador Simón Bolívar al pensamiento crítico*, Caracas, Venezuela, 24 de julio 2007. Liga:  
<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Bolivar%20Echeverria-Sobre%20la%20muerte%20del%20Che.pdf>
- , *Discurso de emeritazgo UNAM*, México, 2008. Liga:  
<http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Discurso%20Caracas%20Julio%202007.pdf>
- Fuentes, Diana; García Venegas, Isaac; Oliva Mendoza, Carlos (comps.), *Bolívar Echeverría, crítica e interpretación*, Itaca, FFyL, UNAM, México, 2012
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, FCE, UNAM, UAQ, México, 2007.

- , (coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, Miguel Ángel Porrúa, UAQ, México, 2016.
- , “Aportaciones para una Teoría crítica ‘más allá de Frankfurt’. Sobre Bolívar Echeverría y el paradigma de la comunicación”, en S. Gandler (coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, Miguel Ángel Porrúa, UAQ, México, 2016, pp. 43-77.
- , “Una praxis crítica desde las Américas. Pensando acerca de los zapatistas en Chiapas con Herbert Marcuse, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez”, en, *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, Quito, Octubre – Diciembre 2018.
- García Barrios, Marco Aurelio, “Filosofía política y teoría de la cultura en la obra de Bolívar Echeverría”, en S. Gandler (coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, Miguel Ángel Porrúa, UAQ, México, 2016, pp. 115-132.
- Goldman, Lucien, *Marxismo y ciencias humanas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977.
- Guevara, Ernesto, *El socialismo y el hombre nuevo*, edición preparada por José Arico, Siglo XXI, México, 1977.
- Horkheimer, Max, *Estado autoritario*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2006.
- Iliénkov, Evald, *La dialéctica de lo ideal*, Escuela de cuadros, 2014. Liga: <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2014/01/ilienkov-la-dialectica-de-lo-ideal.pdf>
- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, Grijalbo, México, 1967.
- , *El individuo y la historia*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1991. Liga: [http://www.peu.buap.mx/web/sala\\_de\\_lectura/El\\_Individuo\\_y\\_la\\_Historia.pdf](http://www.peu.buap.mx/web/sala_de_lectura/El_Individuo_y_la_Historia.pdf)
- Kohan, Néstor, *Seminario El Capital*, Nuestra América, Lanús Oeste, 2016.
- Lefebvre, Henri, *Lógica formal, lógica dialéctica*, Siglo XXI, España, 1970.
- Luckács, Georg, *Lenin, la coherencia de su pensamiento*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.
- , *Historia y conciencia de clase*, 2 vols., Orbis, Barcelona, 1985.
- , *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007.
- Marx, Karl, *El capital: el proceso de producción del capital*, t. 1, 3 vols., Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.
- , *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo XXI, México, 2014.
- , *Formaciones económicas precapitalistas*, introducción de E. Hobsbawm, Siglo XXI, México, 2015.

- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*, vol. 1, Siglo XXI, México, 1971.
- , *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito), Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo XXI, México, 1971.
- , *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, traducción, edición y notas de Bolívar Echeverría, estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez, Itaca, México, 2011
- , “Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871”, en Marx, Engels, Lenin, *La comuna de París*, Akal, Madrid, 2010.
- , “Tesis sobre Feuerbach”, 1845, en B. Echeverría, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, Itaca, México, 2013, pp. 109-121.
- , *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1978.
- , y Engels, Federico, *Manifiesto del partido comunista*, Editorial Progreso, Moscú, 1985.
- , y Engels, Federico, *La ideología alemana. Crítica a la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes, Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Editorial Pueblos Unidos, Montevideo, 1958.
- , *Subsunición formal y subsunición real del proceso de trabajo al proceso de valorización*, selección y traducción de Bolívar Echeverría, en Cuadernos Políticos, Número 38, México, D.F., Era, octubre-diciembre de 1983, pp. 4-14. Liga:  
<http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.37/CP37.3KarlMarx.pdf>
- Marx, Carlos, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en *Escritos de juventud*, colección dirigida por Wenceslao Roses, FCE, México, 1982, pp. 555-668.
- , “Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1968, pp. 7-22.
- Napoleoni, Claudio, *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*, Era, México, 1976.
- Pérez Gay, José María, “Bolívar Echeverría (1941-2010)”, en D. Fuentes, I. García Venegas, C. Oliva Mendoza (comps.), *Bolívar Echeverría, crítica e interpretación*, Itaca, FFyL, UNAM, México, 2012, pp. 429-431.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, prólogo de J. E. Stiglitz, introducción de F. Block, FCE, México, 2017.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003.
- , “Prólogo”, en K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, Grijalbo, México, 1967.

- , *Las ideas estéticas de Marx*, Siglo XXI, México, 2005.
- , “Economía y humanismo”, en K. Marx, *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, Itaca, México, 2011, pp. 13-97.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966.
- , *Crítica de la razón dialéctica: teoría de los conjuntos prácticos*, t. 1, Losada, Buenos Aires, 2011.
- , *Materialismo y revolución*, La pléyade, Buenos Aires, 1971. Liga:  
[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwiLp6-ugfLjAhUQbawKHcsVC\\_wQFjAAegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fwww.omegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fmaterialismo-y-revolucion.pdf&usg=AOvVaw1j24Nei1\\_eDctgxg3gjaZ](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwiLp6-ugfLjAhUQbawKHcsVC_wQFjAAegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fwww.omegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fmaterialismo-y-revolucion.pdf&usg=AOvVaw1j24Nei1_eDctgxg3gjaZ)
- , *El existencialismo es un humanismo*. Edición e introducción de Arlette Elkaïm Sartre, 1999. Liga:  
<https://allmyreadingsquotes.files.wordpress.com/2017/01/sartre-existencialismoeshumanismo.pdf>
- Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, España, 1976.
- Serur Smeke, Raquel (comp.), *Bolívar Echeverría, Modernidad y resistencias*, Era, UAM Xochimilco, 2015.