

## Valor de uso, capitalismo y política en Bolívar Echeverría

Sergio Lomelí Gamboa

### I

El propósito de este texto es llamar la atención en torno a la lectura que Bolívar Echeverría hace de Marx. Sería pertinente ver en ella una continuación, o bien, un prestar oído, al esfuerzo inaugurado por Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica*, por repensar y abrir los horizontes de reflexión del pensamiento que se asume como marxiano.

Es conocida la historia de la difícil relación entre el existencialismo y el marxismo, sobre todo el pasaje que de esta relación se encarna en la trayectoria filosófica de Jean-Paul Sartre. Esa relación atraviesa toda una gama de situaciones: desde los años de abierta oposición, en el periodo de *El ser y la nada*, hasta un momento de abierta complicidad con la publicación en 1960 de la *Crítica de la razón dialéctica*. Hay una transformación evidente en la forma en la que Sartre asume su visión del marxismo. El abismo inaugural entre estos pensamientos se puede comprender por el hecho de que una sección importante y hegemónica de las corrientes de pensamiento que se agrupaban bajo el término *marxismo*, no asignaba a la libertad un papel relevante para la comprensión de la condición y la realidad humanas, era una filosofía determinista.<sup>1</sup> Mientras que el existencialismo pretendía ser una de las defensas más radicales de la libertad como condición humana. Así, por ejemplo, en la sección final de la conferencia *El existencialismo es un humanismo* se puede leer una discusión aguerrida entre Sartre y Naville, donde este último le dice al primero: “Se deduce con todo que su concepción de la situación

<sup>1</sup> “Los marxistas contemporáneos sostienen, generalmente, que estamos cultural y económicamente condicionados; no dan cabida a la libertad”. La traducción es mía: “Contemporary Marxists generally hold that we are culturally and economically conditioned; they leave no place for freedom” (Hazel E. Barnes, “Introduction”, en Jean-Paul Sartre, *The Problem of Method*. Londres, Methuen, 1963, p. viii).

no es del todo identificable, ni remotamente, con una concepción marxista, porque niega el causalismo [...] [p]ara nosotros, una situación es un conjunto construido, que se revela por toda una serie de determinaciones del tipo causal, incluida la causalidad de los tipos estadísticos”.<sup>2</sup> A lo que Sartre responde:

Me habla usted de causalidad de orden estadístico. Esto no quiere decir nada. ¿Quiere usted precisarme claramente qué entiende por causalidad? El día en que un marxista me lo haya explicado, creeré en la causalidad marxista. Ustedes se pasan el tiempo, cuando se les habla de libertad, diciendo: “Perdón, lo que existe es la causalidad”. De esta causalidad secreta, que sólo tiene sentido en Hegel, ustedes no pueden dar cuenta. Sueñan con la causalidad marxista.<sup>3</sup>

Sin embargo, quince años después, en 1960, Sartre dice en el prólogo de su *Crítica* que “consider[a] al marxismo como la filosofía insuperable de nuestros tiempos y [...] que la ideología de la existencia y su método ‘comprensivo’ están enclavados en el marxismo, que los engendra y al mismo tiempo los rechaza”.<sup>4</sup> Evidentemente, Sartre no se refiere a *toda* la filosofía de la existencia. Se distingue explícitamente del existencialismo de Jaspers y de “cierta burguesía que quiere justificar los privilegios por medio de una aristocracia del alma, escapar de su objetividad por medio de una subjetividad exquisita y fascinarse con un presente inefable para no ver su porvenir”.<sup>5</sup> El existencialismo suyo, reconoce Sartre, se ha desarrollado al margen del marxismo pero no en su contra; tal vez, y en gran medida, debido a un desconocimiento del trabajo de Marx.

La transformación en Sartre, sin duda, tiene que ver con un acercamiento, tardío pero minucioso, a la obra del filósofo comunista. En el ensayo que da inicio a su *Crítica*, relata cómo su generación filosófica no había sido formada en Marx, al menos no de forma seria, dice:

[...] cuando yo tenía veinte años, en 1925, no había cátedra de marxismo en la Universidad, y los estudiantes comunistas se cuidaban mucho de recurrir al marxismo y hasta de nombrarlo en sus disertaciones; no habrían aprobado ningún examen. Era tal el horror a la dialéctica que hasta Hegel nos era desconocido. Desde luego que nos permitían leer a Marx y hasta nos aconsejaban su lectura: había que conocerlo “para refutarlo”. Pero nuestra generación, como las precedentes y

<sup>2</sup> Pierre Naville, “Discusión”, en J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Folio, 2007, p. 61.

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

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada, 2004, vol. 1, p. 10.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 25.

como la siguiente, sin tradición hegeliana y sin maestros marxistas, sin programa, sin instrumentos de pensamiento, ignoraba todo el materialismo histórico.<sup>6</sup>

El hecho es que esa realidad francesa, en la que la academia no consideraba a Hegel o a Marx, iba a ser transformada fuertemente en el curso de las siguientes décadas. En principio, el triunfo de la Revolución bolchevique y la construcción de un bloque de intelectuales comunistas a lo largo de las décadas de los años veinte y treinta, entre los cuales estaban Lukács y Bloch, por ejemplo, iban a volver a situar a Hegel y Marx en el centro de las discusiones académicas. La derrota del nazismo por parte de la Unión Soviética, también tuvo un impacto fuerte sobre los círculos académicos e intelectuales. Lo mismo iba a suceder con el ambiente radical posterior al final de la Segunda Guerra Mundial y los movimientos revolucionarios, por ejemplo en Cuba, Vietnam y Argelia, en los años cincuenta y sesenta —estos últimos con un fuerte impacto en la sociedad francesa. Todo ello participa en el acercamiento de Sartre a Marx. La transformación de la realidad parece exigir el concurso de una filosofía que tenga la capacidad de responder por los procesos sociales amplios y no sólo por la situación del individuo arrojado en el mundo.

Sin embargo, es notable que a pesar de este acercamiento, Sartre no renuncia a la concepción de libertad humana que había defendido desde su primer existencialismo, sino que, a la inversa, la reafirma desde la perspectiva y herramientas del materialismo histórico. Sartre encuentra en Marx la tematización de la libertad humana, y lo expresa así:

[Marx] afirma que el acto humano es irreductible al conocimiento, que tiene que *vivirse y producirse*; [...] hace de ello el tema inmediato de la totalización filosófica y lo que pone en el centro de su investigación es el hombre concreto, ese hombre que se define a la vez por sus necesidades, por las condiciones materiales de su existencia y por la naturaleza de su trabajo [...]<sup>7</sup>

La clave de la cita está en que Sartre describe al ser humano de Marx como uno que tiene que “vivirse y producirse”, un ser que tiene responsabilidad de darse forma a sí mismo. Sartre afirma inmediatamente que Marx es “el primero en afirmar la especificidad de la *existencia* humana”.<sup>8</sup> Especificidad que tiene que ver, precisamente, con la condición de ser su propio productor. Sartre, pues, encuentra en Marx lo que el existencialismo había defendido como

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 24.

bandera: el problema de que el hombre se produce a sí mismo y que es en el ámbito de la producción en el que el ser humano se da forma. En su versión clásicamente existencialista, esto lo había formulado así: “El existencialismo ateo que yo represento [...] [d]eclara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre [...]”<sup>9</sup> El ser humano, dice Sartre que dice Marx, es el productor de sí mismo y de su mundo, y en tanto eso, es libre.

Sartre encuentra que los marxistas hegemónicos se habían equivocado y se lanza a repensar el marxismo, desde su perspectiva, la filosofía que tematiza por primera vez la condición humana. En ese repensar encuentra, sobre todo en Marx, pero también en Engels,<sup>10</sup> aciertos que no estaban en los marxistas franceses que le eran contemporáneos. Desde la perspectiva de Sartre, ese nuevo marxismo estaba estancado. Sartre lo dice así: “El marxismo se ha detenido; precisamente porque esta filosofía quiere cambiar al mundo, porque trata de alcanzar ‘el devenir-mundo de la filosofía’, porque es y quiere ser *práctica*, se ha hecho en ella una auténtica escisión, que ha dejado a la teoría por un lado y a la *praxis* por el otro”.<sup>11</sup>

Cuando Bolívar Echeverría revisa la relación entre Sartre y el marxismo, retoma el pasaje de la *Crítica* en que el filósofo francés reflexiona por qué el existencialismo conserva su autonomía frente al marxismo, al que ahora consideraba “la filosofía insuperable de nuestra época”. Echeverría explica cómo Sartre percibe que el marxismo se había detenido desde el momento en que dejó la vocación crítica para convertirse en doctrina.<sup>12</sup> Echeverría plantea que el proyecto de Sartre, frente a esta situación, es desatorar al marxismo. Él lo pone así:

[...] ayudar al “marxismo” a salir de su marasmo teórico, y de hacerlo introduciendo en él lo que el existencialismo puede mejor que nadie: la exploración de la dimensión concreta, es decir, singular de aconteci-

<sup>9</sup> J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 14.

<sup>10</sup> “No es, pues, como se quiere imaginar, aquí y allá, por simple comodidad, un efecto automático de la situación económica; por el contrario, los que hacen la historia son los hombres, pero en un medio dado que les condiciona, con base en unas condiciones reales anteriores entre las cuales las condiciones económicas, tan influidas como puedan estarlo por las condiciones políticas e ideológicas, en última instancia no dejan de ser las condiciones determinantes, que condicionan de una a otra punta el hilo rojo que sólo él nos permite comprender” (Carta de Engels a Plekhanov, *apud* J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, p. 37).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>12</sup> *Vid.* Bolívar Echeverría, “Sartre a lo lejos”, en *Modernidad y blanquitud*. México, Era, 2010, p. 171.

mientos a través de las “instancias de mediación práctico-inertes” que conectan a los individuos con sus entidades colectivas y con la historia. Las condiciones objetivas determinan, sin duda, la realización de todo acto humano, pero ese acto no es el producto de esas condiciones, sino siempre el resultado de una decisión humana libre.<sup>13</sup>

Echeverría cuenta cómo a pesar de que el esfuerzo teórico de Sartre en la *Crítica* es “descomunal” y profundamente creativo, con conceptos y argumentos nuevos (entre los cuales menciona “praxis e historia de la escasez”, la “serialidad” y lo “colectivo”, el “juramento” y el “grupo en fusión”, la “mediación” y lo “práctico-inerte”), la repercusión que tuvo fue apenas marginal, si no es que nula.<sup>14</sup> El problema, dice Echeverría, es que el “‘marxismo’ tenía razón al no querer enterarse de la obra de Sartre [...] y es que, en verdad, el aporte de Sartre resultaba para él un regalo envenenado”.<sup>15</sup> Sartre, según Echeverría, discutía con tres tipos de marxismos, el de la segunda internacional, el del marxismo soviético y, finalmente, el marxismo del socialismo realmente existente. En cualquiera de estas tres configuraciones, el proletariado era considerado cósicamente: como un objeto que se tenía que sumar al proyecto político establecido previamente. Es decir, que en cuanto a participación política, la esencia precedía a la existencia del proletariado revolucionario. Echeverría lo expresa así:

[...] la conciencia de clase del proletariado sólo podía consistir en la suma de aquiescencias individuales de los proletarios a un proyecto histórico global anti-capitalista existente de antemano, heredado de la social-democracia alemana por los bolcheviques [*sic*] leninistas, y radicalizado por ellos; un proyecto que cada uno de los proletarios recibía inmediatamente adjudicado, en la medida en la que era un ejemplar singular más, perteneciente a la clase obrera dentro del conjunto de la realidad masiva de la sociedad moderna.<sup>16</sup>

Ese marxismo no podía aceptar una teoría revolucionaria que implicara la coincidencia de proyectos de sujetos singulares, actuando y realizándose libremente.

Pensar, siguiendo el aporte de Sartre, que la “conciencia de clase proletaria” pudiera consistir en el “compromiso” generalizado, en la

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

<sup>14</sup> *Vid. ibid.*, p. 172.

<sup>15</sup> *Idem.*

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

coincidencia de las innumerables iniciativas singulares individuales de los proletarios, dirigidas a la construcción del proyecto histórico anti-capitalista, era algo estructuralmente imposible para ese “marxismo”, implicaba su autonegación.<sup>17</sup>

Echeverría señala que el aporte de Sartre resultaba problemático para la corriente hegemónica del *marxismo*, pero no ocurría lo mismo con otras configuraciones de la teoría marxiana. El problema para Sartre no era, pues, con Marx, sino con *ese marxismo*. Echeverría afirma que: “Hay, sin duda, un marxismo distinto, que sí habría podido enriquecerse con el aporte de Sartre; es el marxismo que había comenzado a formularse mucho antes, en los años veinte [...]”<sup>18</sup> Echeverría se refiere a los trabajos de Lukács, Bloch, Korsch, Marcuse, Horkheimer y Benjamin, y construye con esa enumeración la tradición que suscribe. Así, como Dante, desfila en el infierno detrás de la escuela a la que pretende sumarse en la posteridad.

Es notable que Bolívar Echeverría insista en recurrir al aporte teórico de Marx en un tiempo en el que, después de la caída del bloque soviético, todos (academias y académicos) habían abandonado el barco. Sin embargo, su recurrir a Marx dista mucho de ser cómodo para el autodenominado pensamiento marxista.

Justamente no se encuentra en él una autoafirmación en el “marxismo”, sino alguna vez una afirmación y suscripción de la veta crítica del pensamiento inaugurado por Marx;<sup>19</sup> otras veces por el pensamiento “revolucionario” o “comunista”,<sup>20</sup> y otras veces, más en general, por las lecturas y posturas “marxianas”.<sup>21</sup> En su lectura de Marx, Echeverría encuentra, al igual que Sartre, la

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

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>19</sup> “[...] los aspectos del discurso marxista que pueden tener interés hoy tienen que ver más bien con lo específico del discurso de Marx, es decir, con su carácter crítico [...] Por ello en *El capital* se presenta la estrategia discursiva de la crítica, es decir, la estrategia de arribar a la verdad a través de la desconstrucción del discurso establecido” (B. Echeverría, “Enajenación, materialismo y praxis”, en *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*. México, Ítaca, 2011, pp. 62-63).

<sup>20</sup> Echeverría, en su tesis de licenciatura en 1974, dice a propósito de las *Tesis sobre Feuerbach*, que constituyen “el momento teórico de la revolución comunista” y más adelante: “la cuestión central en torno a la cual se organiza[n] las *Tesis* —y que hace de su mensaje un aporte original, es decir, esencialmente complementario dentro del sistema teórico marxista— puede ser explicada en estos términos: ¿cómo es posible un discurso teórico propiamente comunista?” (*ibid.*, pp. 13-14).

<sup>21</sup> Echeverría es profundamente escéptico del término marxista. Por ejemplo, donde dice: “Resulta sumamente difícil hablar de un marxismo en general puesto que ello implica una suposición que puede ser cómoda, pero que carece de una base real, la de que existe algo así como un conjunto estructurado de ideas [...] que sería compartido por

tematización de la libertad, como fue expuesta, en su momento, por la filosofía de la existencia. Ya dije más arriba por qué esta lectura no fue popular en su momento. El problema no es que no haya una tradición marxista-existencialista, más bien es que desde el “marxismo duro”, “oficial”, el del “pensamiento obrero” y esos muchos etcéteras, cualquier lectura de Marx existencialista peca de pequeño burguesa. Al “marxista duro” le parece que Marx no habla de la libertad, sino de su opuesto, de la opresión; que no habla de autonomía, sino de su opuesto, la enajenación. Flaco favor le hacen al pensador dialéctico al no reconocer en su producción teórica la tematización del otro lado de la contradicción. De Echeverría suele asustar, desde una perspectiva más bien ortodoxa, la influencia de lenguaje y pensamiento ontológico retomado de los existencialistas. Desde los púlpitos de la ortodoxia se opina que si es “marxismo”, entonces no puede usar lenguaje ontológico. Por eso mismo, también suelen asustar las constantes referencias que Echeverría hace a Heidegger, aunque sobre ese tema, sería necesario escribir un libro.<sup>22</sup>

En el mismo ánimo de la *Crítica* de Sartre, Bolívar Echeverría hizo una lectura que invitaba al marxismo a salir del estado de estancamiento en el que se encontraba durante el periodo de hegemonía soviética e incluso después de su caída. Echeverría señala que Marx deja, si bien proyectado, inacabado, su desarrollo teórico:

toda esa serie de posturas y aproximaciones que se dicen (o se decían) marxistas —o de las que se dice que lo son o lo fueron— y que justificaría incluir todas ellas en un ‘ismo’ teórico, el ‘marxismo’. Es una suposición que no se sostiene porque la invocación del nombre de Marx que hacen esas posturas y aproximaciones teóricas sirve para identificar elementos y estrategias teóricas que en muchos casos no sólo son ajenos sino incluso incompatibles y hostiles entre sí” (B. Echeverría, “Marxismo e historia, hoy”, en *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 2012, pp. 37-38).

<sup>22</sup> En la relación entre Echeverría y Heidegger, hay una historia compleja, de encuentros y desencuentros. De ella habría que decir, al menos, que si había reconocimiento de genio al autor de *Ser y tiempo*, también había una crítica acérrima a su *hiper-nazismo* (término que Echeverría usaba en sus cursos y seminarios). En el texto trabajado más arriba, “Sartre a lo lejos”, Echeverría señala que es injusta la comparación entre la conferencia de Sartre sobre el humanismo, una reflexión en tiempo vivo, y la carta que sobre el mismo tema escribe Heidegger, “todo un autoexamen filosófico”. Aun así, la conferencia del francés queda mejor parada a los ojos de Echeverría que la carta del alemán. Del segundo dice: “Interesante de anotar es que Heidegger, al ubicar su pensamiento en ‘el plano del ser’ y diferenciarlo del existencialismo, que ‘se quedaría’ en ‘el plano del hombre’, parece haber dado un paso atrás de sus planteamientos en *Ser y tiempo*. Debilita subrepticamente la idea [...] de la falta de sustento y contingencia propias de la condición humana, y reconstruye una necesidad metafísica para esa condición humana, un sustento que provendría de una relación meta-eksistencial del ser humano con el ser, con un ser al que este Heidegger tardío tiende a sustancializar e incluso antropomorfizar y ‘personalizar’, con fuertes aunque imprecisas insinuaciones teológicas” (B. Echeverría, “Sartre a lo lejos”, en *op. cit.*, p. 166).

[...] más que tratar del “marxismo” en nuestros días, de una entidad inexistente, quisiera explorar lo que puede ser el destino de algunas posibilidades reflexivas, que desde mi punto de vista, se abren en y desde los textos concluidos o dejados truncos, publicados o dejados en estado de manuscrito, por Marx en el siglo pasado.<sup>23</sup>

En ese sentido, Bolívar dedica parte importante de su obra a desarrollar y profundizar la “forma natural” del objeto mercantil, también llamada “valor de uso”. “Pensamos, sin embargo, [dice Echeverría] que el aporte central de Marx a una comprensión crítica de la modernidad adolece de una asimetría o unilateralidad [...]”<sup>24</sup> Mientras la forma valor está analizada y desarrollada hasta sus últimas consecuencias en *El capital*, “no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerles contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del ‘valor de uso’ y su reproducción”.<sup>25</sup> Si bien en el primer capítulo de *El capital*, Marx expone la ontología del objeto mercantil como un objeto constituido por una contradicción entre la lógica del valor y la lógica del valor de uso, no desarrolla la problemática de esta segunda forma hasta sus últimas consecuencias. Esto puede tener múltiples razones, entre las que se podría sugerir que para los economistas con los que Marx quería discutir, lo que importaba era la forma valor, aun cuando, para Marx, ésta no encerrara ninguna dificultad.<sup>26</sup> En todo caso, el preguntarse por qué Marx desarrolla eso y no lo otro es un ejercicio especulativo, el punto es que favoreció la exposición de la forma valor y dejó un espacio de oportunidad para completar el horizonte teórico abierto. Me interesa sostener que es principalmente la aportación de Bolívar Echeverría, el reflexionar privilegiadamente sobre la forma valor de uso.

## II

En el prólogo a la primera edición de *El capital*, Marx advierte de lo difícil que es el comienzo de toda ciencia y afirma que lo mismo sucede con su obra. “La comprensión del *primer capítulo*, y en especial la parte dedicada al *análisis de la mercancía*, presentará por tanto la dificultad mayor”.<sup>27</sup> En esa sección

<sup>23</sup> B. Echeverría, “Marxismo e historia, hoy”, en *op. cit.*

<sup>24</sup> B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 155.

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

<sup>26</sup> “La *forma de valor*, cuya figura acabada es la *forma de dinero*, es sumamente simple y desprovista de contenido” (Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 2001, p. 6).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 5.

del capítulo, Marx expone la doble naturaleza del objeto mercantil, el factor cualitativo-concreto del valor de uso y el factor cuantitativo-abstracto del valor. La diferencia es simple de establecer: por un lado la mercancía *sirve*, por otro lado la mercancía es *intercambiable*.

Marx explica cómo estas propiedades responden a características absolutamente diferentes, nada de la utilidad de la mercancía afecta su intercambiabilidad; mientras que nada de la intercambiabilidad de la mercancía la hace útil. La *utilidad* de la mercancía es *concreta* en la medida en que responde a un metabolismo entre las características materiales del objeto y las posibilidades de consumo que el ser humano hace de ellas. Por ejemplo, el mesoamericano interpretó la utilidad de la dureza y el filo de la obsidiana para usarla como punta de flechas y lanzas, y así la consumió. La *intercambiabilidad* de la mercancía es *abstracta* en tanto que está anclada al *valor* que contiene, es decir, a la cantidad de *trabajo abstractamente humano* gastado en su producción. Así, cualquier par de trabajos, no importa qué tan disímiles sean, son comparables-intercambiables en ese nivel de abstracción, como trabajo carente de determinaciones concretas.

La dualidad de la mercancía encierra una contradicción que en su despliegue será la contradicción específica del modo de producción capitalista. Por ello, Marx inicia su crítica del capital con el análisis del objeto mercantil.<sup>28</sup> “Para la sociedad burguesa la *forma de mercancía* [...] es la *forma celular económica*. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras *minucias* y *sutilezas*. Se trata en efecto, de *minucias* y *sutilezas*, pero en la misma medida en que es a ellas a que se consagra la *anatomía micrológica*”.<sup>29</sup> El objeto mercantil, nos dice Marx, contiene el *micro-logos* del modo de producción capitalista, ahí dentro, está contenida la lógica de la totalidad, lo mismo que la lógica de la totalidad se puede encontrar en el ADN de una célula. Así como para Heráclito el *logos* era la racionalidad o legalidad que regía al universo, así también, en Marx la racionalidad o legalidad que rige el modo de producción capitalista es comprensible a través del análisis del objeto mercantil: éste muestra la totalidad del capitalismo. En el despliegue de la contradicción entre valor y valor de uso se muestra la contradicción entre la reproducción del capital y la reproducción de la vida humana. Mientras la lógica del valor persigue la reproducción de la abstracción por la abstracción

<sup>28</sup> Esto no es accidental, en el “Epílogo a la segunda edición”, Marx nos dice cómo el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. Mientras la investigación se apropia como puede del objeto que estudia, la exposición debe seguir un orden lógico de necesidad que dé cuenta idealmente de la vida real del objeto para que al observador se le presente como una construcción *a priori*. (Vid. K. Marx, *op. cit.*, p. 19.)

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 6.

misma, la lógica del valor de cambio encierra en sí la posibilidad de la producción y reproducción de la vida humana concreta.<sup>30</sup>

Si asumimos este punto de vista, es decir, el de que la contradicción contenida en las dos lógicas del objeto mercantil expresa el micro-logos del capitalismo, resulta patente por qué la reflexión que hace Echeverría sobre la forma valor de uso es medular para la ampliación de los horizontes teóricos de reflexión en torno a la obra de Marx. Es una reflexión que se inserta en el corazón contradictorio del modo de producción capitalista y se pregunta por la otra cara de la moneda, la cara humana. El desarrollo que Bolívar Echeverría hace de ello está diseminado en su obra, principalmente ensayística; sin embargo, en “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica” Echeverría aborda de forma privilegiada y profunda el tema en cuestión.

El argumento de ese ensayo que me interesa recuperar inicia con el esfuerzo de Bolívar Echeverría por establecer la especificidad de lo humano-social frente a lo animal-natural. Éste es, tal vez, el tema más transitado por la antropología filosófica. En la versión marxista-existencial de Echeverría, en diálogo con Aristóteles, se parte del hecho de que la diferencia no es meramente específica,<sup>31</sup> sino que implica una diferencia cualitativa. Para establecer el punto, Echeverría analiza tres niveles de concreción de la existencia: empieza con el nivel más general y abstracto, la *forma vida*; en segundo lugar distingue la especificidad de la forma *vida animal*, ante la forma vida en general; y finalmente distingue la cualidad diacrítica de la *reproducción social-humana* frente a la forma vida animal en general.

Echeverría afirma que la finalidad u objetivo del comportamiento de vida es la reproducción, en una especie, de un principio particular de organicidad que se repite incansablemente de un ciclo reproductivo a otro, de un milenio a otro, como manifestación de la estrategia óptima de supervivencia que se halla congelada en dicho principio.<sup>32</sup> Si bien esta descripción es válida para cualquier organismo vivo, en el caso de los animales, el principio de organicidad implica por necesidad “un criterio especial de repartición, ubicación o individuación diferencial de todos los miembros o ejemplares del sujeto gregario dentro del sistema de funciones necesarias para la reproducción global”.<sup>33</sup> El punto puede ser explicado así: para toda especie animal gregaria hay un sistema

<sup>30</sup> Marx desarrolla este punto en el capítulo dedicado a la *ley general de acumulación capitalista*, ley que muestra la directa proporcionalidad entre acumulación de capital y acumulación de miseria. (Vid. K. Marx, *op. cit.*, cap. xxiii, sobre todo pp. 803-805).

<sup>31</sup> “No se trata solamente de una *diffentia specifica*: el ser humano no es sólo un animal especialmente dotado —de razón, de lenguaje, de sentido civil, práctico, religioso etcétera” (B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 164).

<sup>32</sup> Vid. *ibid.*, p. 165.

<sup>33</sup> *Idem.*

de funciones necesarias para su reproducción global. Esas funciones están cubiertas por individuos del sujeto global. Es el caso que distinguimos a los individuos de la especie justo por la ubicación y repartición de las funciones necesarias para la reproducción de la última. Finalmente, también es el caso que distinguimos y definimos a la especie por el conjunto de relaciones entre individuos de la especie y sujeto global. Esto último quiere decir que, en lo que toca a los animales gregarios, el principio de organicidad bien puede ser reducido a, o descrito como, la organización de los individuos *intra* especie para la ejecución de las funciones necesarias para su reproducción.

La distinción cualitativa del comportamiento de vida social-humano, dice Echeverría, se pone de manifiesto cuando se analiza el “principio de identificación global y de individuación diferencial”.<sup>34</sup> La diferencia cualitativa de lo humano-social radica en que si bien el principio de organicidad es necesario para la especie (por tener un comportamiento de vida), *su forma concreta está entregada a la libertad*: “En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural”.<sup>35</sup> Es decir, el ser humano tiene también un sistema de funciones necesarias para su reproducción que tienen que ser ejecutadas por individuos de la especie, y el conjunto de las relaciones entre esos individuos y el sujeto global los define como especie; sin embargo, ese principio no se repite incansablemente de un ciclo de reproducción y de un milenio al otro, sino que se modifica no por causas o influjo externo, sino debido a modificaciones internas a la propia socialidad.

En este argumento, confluyen tanto el existencialismo como el marxismo de Echeverría. Por un lado muy evidente, si hay una modificación en el principio de organicidad que no obedece a un condicionante biológico evolutivo, entonces quiere decir que el ser humano es libre en el sentido de autónomo. Por otro lado, si la definición de la especie depende del principio de organicidad y éste se describe como la repartición de funciones necesarias para la reproducción de la especie, nos encontramos con la conocida aproximación marxiana a la sociedad a partir de las relaciones sociales de producción. Además, si éstas se modifican, quiere decir que la especie no se puede definir *supra* históricamente, y en ello se juega el materialismo histórico.

Echeverría afirma que hay dos modos, formas o fases para abordar la peculiaridad del sentido del comportamiento reproductivo social-humano, y éstas son la fase de la *subjetivación* y la de la *objetivación*.<sup>36</sup> La sujetividad del sujeto social-humano radica en su capacidad de construir la concreción de la socia-

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 168.

lidad. Una concreción, que como se mencionó arriba no está preestablecida, es modificable y modificada en la especie humana.

La sujetidad del sujeto social reside en su capacidad de dar forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce, fundamentalmente, al reproducir su integridad física como organismo animal gregario. Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de *co-laboración* y *co-disfrute*.<sup>37</sup>

El ser humano como especie es un sujeto social en la medida en la que produce las relaciones sociales internas, es decir, en la medida en la que produce y asigna papeles para la ejecución de las funciones necesarias para la reproducción de la especie. El conjunto de funciones necesarias para su reproducción se puede clasificar en dos categorías, las de labor y las de disfrute, o lo que es lo mismo, las de producción y consumo. Es a través de ese proceso dual, o procesos paralelos, que el ser humano construye su identidad como especie. “El conjunto de identidades diferenciales o diacríticas de los múltiples individuos sociales dentro de este sistema de relaciones de producción y consumo constituye la identidad global del sujeto”.<sup>38</sup> Esto quiere decir que el sujeto se hace a sí mismo; se da su ser; su identidad.

Bolívar Echeverría desprende de este desarrollo la politicidad de la especie humana. La libertad diacrítica que tiene y le condiciona, le orilla a tener que producirse a sí mismo, a tener que reproducir o inventar formas de organización interna para la ejecución de las funciones vitales. Eso es, en sentido estricto, lo político: la capacidad y hecho de dar forma a lo social. “Dar forma a la socialidad implica, por tanto, instaurar –más allá del acoplamiento puramente natural– un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de necesidades de disfrute y un sistema definido de capacidades de trabajo”.<sup>39</sup> Habría que mencionar que la aproximación de Bolívar Echeverría, si bien no es convencional u ortodoxa, es consistente con la producción teórica de Marx, para quien la acción política radicaba justamente en la posibilidad de fundar un nuevo criterio o principio de legalidad en cuanto al sistema de necesidades de disfrute y capacidades de consumo. Ejemplo de ello es lo que afirma en su *Crítica al programa de Gotha*, donde propone lo que para él sería un criterio liberado de organicidad reproductiva:

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>38</sup> *Idem.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 171-172. Habría que notar el uso del término compromiso en Echeverría, que no es casual, y que está tomado de Sartre.

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!<sup>40</sup>

En la lectura de Echeverría, el pensamiento de Marx es intrínsecamente político. En ello se distancia definitivamente de las lecturas economicistas tan comunes entre los marxistas de la segunda y tercera internacional, y de la lectura “estructuralista” de Althusser. El pensamiento de Marx, en este sentido, no sería “meramente económico”, ni carecería de una teoría política; sino que por el contrario, todo desarrollo, incluso en los textos de madurez, sería inmediatamente político. Echeverría lo pone así:

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.<sup>41</sup>

Lo político, pues, propiamente hablando, no está limitado a las instituciones que se construyen para monopolizar la capacidad de respaldar con la fuerza la forma de lo social, sino está en la forma en que los seres humanos se organizan para transformar la naturaleza en algo útil y en cómo se organizan para repartir ese algo útil entre los miembros del sujeto social, para transformarla en vida humana. Lo nodal, en cuanto a lo político se refiere, está en la capacidad organizativa, reproductiva o fundacional del principio de organicidad de la especie. “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>42</sup> Echeverría deduce de su argumento que si la especie es política, entonces los individuos que la conforman también lo son.

<sup>40</sup> K. Marx, “Crítica del programa de Gotha”, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, t. II. Moscú, Progreso, 1955, p. 16.

<sup>41</sup> B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 172.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 173.

Si el sujeto social tiene que hacerse a sí mismo, en el sentido de que debe darse una identidad “política” que no ha recibido por naturaleza, los individuos sociales que lo componen son también, necesariamente, partícipes de ese destino [...] En el sujeto social (*polis*), todos sus miembros son sujetos (*polites*) por cuanto viven su reproducción individual como un transformar recíproco y necesario de sus respectivas identidades y como un transformar colectivo de la identidad social global.<sup>43</sup>

La fase de subjetivación, como facultad de dar forma a lo social, y por ello autofundante, es un proceso activo-consuntivo.<sup>44</sup> Es en el consumo de las formas sociales que se forma el sujeto. Esto es, en la medida en que el sujeto social incorpora en sí mismo las formas producidas es que se da forma a sí, y no sólo al mundo. Es por ello que el proceso de construcción de subjetividad tiene que ser activo y consuntivo. Este proceso tiene su contracara, paralela y simultánea, en la fase de objetivación.<sup>45</sup> Por objetivación se entiende la producción de objetos, el hacer objetos o el hacerse objetos. Si en el análisis del aspecto subjetivo no se había manifestado la relevancia del desarrollo en torno al valor de uso, en el análisis de la fase de objetivación, se vuelve evidente.

Para cualquier organismo vivo, la naturaleza está integrada como medio para su reproducción, ésta es incorporada de una manera específica, desde la perspectiva de este o aquel organismo: “La objetividad del objeto reside en su practicidad; en su carácter de elemento natural integrado en un peculiar proceso de reproducción vital que, al mismo tiempo que es físico, es también ‘político’”.<sup>46</sup> Sin embargo, cuando el organismo o pseudo-sujeto animal-natural se apropia de la naturaleza para (trans-)formarla, lo hace como ejecución de una forma o un principio que le antecede y le determina, de la misma manera como se hizo y se hará siempre, en los ciclos reproductivos previos y posteriores. En esa transformación, el organismo o pseudo-sujeto, produce “objetos” favorables u hostiles para su propia reproducción.<sup>47</sup> En cuanto al ser humano se refiere, la producción de objetos es la realización de un acto de autonomía. “La forma en que aparece esta (trans-)formación, y que en el proceso puramente animal es simple plasmación de un programa de actividad inherente a la estructura instintiva del ‘sujeto’, es en cambio, en el proceso de reproducción social, el vehículo del proyecto de auto-realización del sujeto”.<sup>48</sup> En la cita de

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

<sup>44</sup> *Vid. ibid.*, p. 168.

<sup>45</sup> Habría que señalar que diferenciar entre los procesos de subjetivación y objetivación es un esfuerzo meramente analítico-explicativo de lo que en realidad es uno solo.

<sup>46</sup> B. Echeverría, *El valor de uso y utopía*, p. 174.

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> *Idem.*

Echeverría, las comillas alrededor de la palabra *sujeto*, implican que no son tales realmente: “sujetos” pero sólo en sentido equívoco o imperfecto, eso que acá se ha llamado pseudo-sujetos. O bien, individuos, sociales o singulares, que no son políticos, es decir, que no tienen la capacidad de ratificar o fundar nuevas relaciones sociales. Para el proceso de reproducción social se requiere de sujetos cabales. La diferencia radica en que el “sujeto” o pseudo-sujeto al (trans-)formar la naturaleza, lo hace obedeciendo un principio que le rebasa, que no es proyecto de sí, del cual no se puede distanciar. El “sujeto” animal es la realización de *ese* principio y no otro, tiene el principio que realiza en su acción como un mandato de necesidad impuesto en su ser, es siervo de dicho principio; mientras que el sujeto humano, realiza la (trans-)formación de la naturaleza de manera contingente a su existencia; no es necesario que lo haga de esta u otra forma, no hay un referente externo a la propia subjetividad que le obligue a actuar de forma determinada, es en este sentido que el sujeto al (trans-)formar se auto-realiza. Justamente ésta es la posibilidad abierta para el ser humano social en la producción de valores de uso. Objetos en los que el sujeto pone parte de sí, inyecta subjetividad, y los entrega al mundo hechos objeto para que otros al consumirlos e incorporarlos a su propia existencia se construyan subjetivamente.

El problema está en que si bien el ser humano atraviesa por un proceso de reproducción social y no meramente animal, y por ello no tiene una identidad que anteceda a su existencia, el hecho es que la producción de objetos y sujetos humanos está condicionada por el principio de organicidad imperante en cada momento histórico dado. Echeverría dice: “Lo que ella fue en un ciclo reproductivo es un antecedente que condiciona pero no obliga a lo que habrá de ser ella en un ciclo posterior”.<sup>49</sup> De forma tal, que hoy por hoy, mientras no se revolucionen las relaciones de producción y consumo que forman a la especie en su fase capitalista, la identidad que se reproduce y ratifica es la capitalista. Éste es el núcleo del análisis.

Si bien el ser humano es libre frente a los animales, no es necesariamente así frente a su propia organización social. Dado que la forma social no es natural, no es necesaria; sin embargo, no por eso es inmediatamente autónoma. Para Echeverría, la capacidad productiva que tiene el ser humano, la capacidad de producir valores de uso en los que el sujeto se auto-realice, está, en el modo de producción capitalista, hecha ajena, entregada a otro. Lo que sucede es que la posibilidad, o potencia, de auto-realización a través de la producción y consumo de valores de uso se ve afectada por la forma concreta de la socialidad en cada momento histórico. En el modo de producción capitalista, la forma concreta del proceso de reproducción social implica la subsunción de

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 166.

la forma valor de uso a la forma valor. La contradicción fundante del modo de producción se resuelve generalmente a favor de la forma abstracta de valor. Es decir, que la posibilidad de autorrealización de toda concreción humana es desplazada de fin a medio, para dar paso a la realización y autorrealización de la forma valor. Este proceso se llama *enajenación*: algo que es propio de la socialidad humana, se entrega en esta configuración social concreta, a un pseudo-sujeto que asume las potencialidades humanas como propias y se empieza a autorrealizar en el mundo. De manera que lo que se realiza y autorrealiza no es la concreción de valores de uso y subjetividad humana sino la abstracción de valor. Ese pseudo-sujeto es el capital, el valor que se valoriza.

En la base de la vida actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la “lógica del valor de uso”, el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de “los bienes terrenales”, a la “lógica” abstracta del “valor” como sustancia ciega e indiferente a toda concreción, y sólo necesitada de validarse con un margen de ganancia en calidad de “valor de cambio”.<sup>50</sup>

Echeverría considera que ése es el tema filosófico de Marx, en torno al cual gira toda su producción teórica: “Podría decirse, en términos concentrados, que [la] aproximación [teórica al fundamento material de la modernidad capitalista] consiste en una crítica del proceso de enajenación en calidad de hecho determinante del conjunto de la vida moderna. El concepto de enajenación es el concepto central de la crítica de Marx a ‘este modo de vida’”.<sup>51</sup>

### III

Así como hay, sin duda, un marxismo distinto, que habría podido enriquecerse con el aporte de Sartre y su *Crítica*, ese marxismo que inicia en los años veinte con *Historia y conciencia de clase* y *Marxismo y filosofía*,<sup>52</sup> recorre los penosos años que dan fin a la primera mitad del siglo XX con *Tesis sobre la historia*<sup>53</sup> y del cual participa Sartre en los años sesenta; hay también un marxismo actual que debería prestar oído al aporte de Echeverría. Ése que

<sup>50</sup> B. Echeverría, “Modernidad y revolución”, en *Valor de uso y utopía*, p. 63.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>52</sup> Vid. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. México, Grijalbo, 1969 y Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*. México, Era, 1977.

<sup>53</sup> Vid. Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. Ed. y comp. de Bolívar Echeverría. México, Contrahistorias, 2005.

supo ver una tradición crítica, en el uso pleno de la palabra, con la intención con que fue usada por Marx.

La aportación de Echeverría al pensamiento marxiano, o al menos, una de las más notables, tiene que ver con la cara concreta del objeto mercantil, el valor de uso. Es central, porque centra su atención en el desarrollo de una de las dos partes de la contradicción micrológica del capitalismo. No había habido un pensar sobre las posibilidades reales del valor de uso, sobre su despliegue hasta la construcción de la posibilidad de autonomía. Lo que hace Echeverría es mostrar, o señalar un camino. Hasta antes se había hablado de una fotografía revelada, las consecuencias enajenadas del desenfreno de la forma valor, pero también es posible pensar en las posibilidades de su contraparte, esa fotografía que antes de ser revelada también contiene las potencialidades de la autonomía. Tal vez por ello, Echeverría da a la colección de ensayos en la que reflexiona privilegiadamente sobre estos temas el atinado título de *Valor de uso y utopía*.