



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL ESTADO DE ANGUSTIA. UNA CRÍTICA A LA
MODERNIDAD CAPITALISTA Y SUS DISCURSOS**

TESIS:

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JOSÉ TRINIDAD MENDOZA HERNÁNDEZ



ASESOR
DR. STEFAN GANDLER

MÉXICO, D. F. -1-

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Consuelo, mi madre, razón y motivo de mi existencia,
arquitecta de este proyecto de vida... A ti con todo mi amor y cariño.*

*A mi abuela y mi padre, quienes desde su ausencia
me han educado en los caminos de la vida... In memoriam.*

*A Andrea, Pablo y Ricardo. Gracias por enseñarme a mirar la vida
con la medida de un niño, aún cuando todo estaba perdido.*

*A ti, cuya imagen siempre estuvo y estará presente
entre estas líneas.*

Agradezco...

Al Dr. Stefan Gandler por sus comentarios, su amabilidad y sus atenciones, pero sobre todo por confiar desde un inicio en este proyecto y brindarme todo su apoyo, a él debo en gran medida mi pasión por estos temas y mi acercamiento a la obra de Bolívar Echeverría.

A quienes me apoyaron con sus comentarios y anotaciones: al siempre amable y alegre Dr. Gerardo de la Fuente Lora; al optimista y atento Mtro. Victórico Muños Rosales; al divagador Dr. Carlos Oliva Mendoza; y a la siempre sonriente Lic. Diana Grisel Fuentes de Fuentes. A todos ellos, muchas gracias.

A quienes me apoyaron económica y moralmente en mis estudio. He aquí la cosecha... su cosecha.

A mis amigos y colegas, de quienes a la distancia o cercanía del momento, siempre sentí su compañía. A ustedes, pues, gracias porque me han acompañado en el divertido, tenebroso y a veces deprimente camino de la filosofía.

*El punto extremo de lo posible.
Ya estamos aquí finalmente. Pero, ¿tan tarde?...
¿Cómo se llega aquí sin saberlo?
En realidad, nada ha cambiado por un desvío:
el uno ríe a mandíbula batiente, otro se vuelve sobre sí mismo
y le pega a su mujer;
hay quien se emborracha como una cuba,
quien hace perecer a otros entre suplicios...*

—Georges Bataille

Introducción	-7-
PRIMERA PARTE	
Capítulo 1. Consideraciones generales	-11-
1.1. Quebrantamiento lingüístico: observaciones	-14-
1.2. Interpretación y unidad lingüística: un problema de la modernidad	-15-
1.2.1. La Malintzin. Una intérprete de nuestro tiempo	-18-
1.3. Los discursos y sus problemas	-21-
1.4. La modernidad y su carácter contradictorio	-24-
Capítulo 2. De la utopía a la evanescencia	-26-
2.1. De la ascensión del hombre y su contraargumento	-27-
2.2. Los argumentos: análisis y sus problemas	-28-
2.2.1. Argumento utópico	-29-
2.2.2. Argumento histórico	-33-
2.3. La contradicción en el argumento	-36-
Capítulo 3. El sistema de reproducción capitalista	-38-
3.1. Dinero. Carácter abstracto y su función de equivalente	-40-
3.2. De la metamorfosis en el proceso de trabajo	-44-
3.2.1. Metamorfosis en el sistema de circulación mercantil simple (M-D-M)	-46-
3.2.2. Metamorfosis en la circulación del dinero como capital (D-M-D)	-47-
3.3. Generación del plusvalor	-50-
3.3.1. Subsunción formal	-51-
3.3.2. Subsunción real	-53-
a) <i>La subsunción real en la cooperación mercantilista</i>	-55-
b) <i>La subsunción real en la división capitalista del trabajo</i>	-56-
c) <i>La subsunción real en el taller automático capitalista</i>	-57-

3.4. Apuntes y conclusiones	-59-
-----------------------------	------

SEGUNDA PARTE

Capítulo 4. Aproximaciones en torno a la angustia	-63-
--	------

4.1. El sistema capitalista, hoy. Pérdida de identidad	-67-
--	------

4.2. Valor de uso, significado y practicidad de las mercancías	-69-
--	------

4.3. Inserción y sumisión en el tejido sintagmático de lo mercantil	-72-
---	------

4.4. El discurso (los discursos) de la institución capitalista	-75-
--	------

4.5. El silencio discursivo: (<i>a</i>) <i>filiación</i> y muerte en el capitalismo	-78-
---	------

4.6. Reelaboración estética del discurso. Una lectura a partir de <i>Las meninas</i> de Velázquez	-82-
---	------

4.6.1. El discurso del espejo	-85-
-------------------------------	------

A manera de conclusión	-88-
-------------------------------	------

APENDICE	-96-
-----------------	------

ANEXO	-108-
--------------	-------

Bibliografía	-109-
---------------------	-------

Introducción

Hay palabras por las que el hombre revela involuntariamente lo que oculta en su interior, palabras acusadoras que delatan algo al receptor al grado de provocarle miedo si lo comprende del todo; hay otras palabras contritas y suplicantes que conducen al espectador a descifrar el código de lo humano, cubierto por un sentimiento de angustia. Hay también, sin duda, palabras por las que el hombre se siente liberado y, enigmáticamente, se pierde en una especie de ensimismamiento, al punto de ser lanzado a un abismo de posibilidades interpretativas que pueden conducirlo incluso a un mutismo. En todos los casos, es el lenguaje el que determina socialmente al hombre, otorgándole de esta manera una característica superior respecto del resto de los seres vivos. Este es, sin temor a equívocos, uno de los problemas a los que nos enfrentamos en el presente siglo. Se trata, en efecto, de un mundo que se contradice en la inconsistencia de sus lenguajes, que se devora al punto de nadificar el código de lo humano, inserto ahora, en una dinámica capitalista que se nos presenta contradictoria.

Siendo parte de este mutismo y ensimismamiento lingüístico en el que se nos muestra el mundo moderno, que más bien parece devorarse en la inconsistencia, aparece el habitante de la periferia. Nos referimos a un sujeto que ha quedado desprotegido de su lengua original —a finales del siglo XV y principios del XVI— y que ha sido subordinado a una lengua que en verdad no le corresponde. Ahí, inserto en la barbarie lingüística y carnal a la que fue sometido, ha reconstruido y teatralizado su identidad, no sólo fáctica, sino discursivamente hablando. En este sentido, habremos de respondernos la siguiente pregunta: ¿qué le queda al hombre del presente siglo, inserto en un mundo cuyos discursos parecen ya estar acabados dado el dogmatismo y sentido totalitario con el que se desarrolla

el sistema capitalista? Según sea respondida tal pregunta a lo largo de esta investigación, pretendemos validar la posibilidad de un estado de angustia en el sujeto. Se trata de un estado que asumimos se forma en medio de la vacuidad y contradicción del lenguaje. En primer lugar, es un efecto que se origina a partir del mestizaje cultural y lingüístico al que fue sometido el habitante de la periferia con la llegada del europeo; en segundo lugar y sin pretender restarle importancia al primer factor, tal mestizaje se ve complementado por la sumisión y subordinación del sujeto al sistema de producción capitalista, el cual posee un carácter efectivo en el modo de vida moderno en tanto que aprehende realmente las posibilidades de vida de lo humano.

Para desarrollar la aseveración precedente, este trabajo ha sido dividido de la siguiente forma. En el primer capítulo se enumeran, problematizan y critican de manera general los presupuestos con los que ha sido fundado el discurso de la modernidad en su versión capitalista. Partiendo del análisis del mestizaje lingüístico, cultural, religioso, etcétera, del que fue víctima el habitante del “nuevo” mundo y utilizando como modelo interpretativo a la figura mítica de la Malintzin, se analizan los efectos del *quebrantamiento* lingüístico que sufrió el habitante de la periferia al verse obligado a construir sus discursos sobre una tercera lengua, que no era la suya ni correspondía con la del europeo. Según esta postura, la modernidad se fundamenta en una lengua utópica que en cuanto tal, posibilita un sin número de adecuaciones discursivas de la realidad, colocando al sujeto al límite de sus posibilidades lingüísticas e interpretativas.

En lo que respecta al segundo capítulo, analizaremos de qué manera el habitante latinoamericano, a partir del mestizaje cultural y seguido por el carácter utópico que le ha asignado a la modernidad, deposita su modo de vida en una visión progresista de la historia, idea que se vuelve efectiva con la inserción del modelo de producción capitalista, el cual

vuelve al presente una imperfección condicionada a cobrar sentido sólo si se desvanece para dar paso a un futuro que se torna esperanzador. Utilizando como presupuesto el hecho de que en el sistema capitalista se valida realmente la idea de progreso, el tercer capítulo lo hemos dedicado a analizar, de la manera como lo hace Karl Marx en *El capital*, cómo las mercancías, de ser un valor de uso concreto o de poseer una forma natural, adquieren, gracias a la intervención de la fuerza de trabajo del hombre en el proceso de producción, un incremento con respecto a su valor inicial. Aunado a esto, analizaremos de qué manera la mercancía, de ser una un valor de uso concreto, determinada por sus propiedades cualitativas, se vuelve, en el intercambio, un valor abstracto, dejando al hombre, al menos momentáneamente, sin posibilidades de identificarse ni lingüística ni objetivamente con productos concretos, provocando en él el vértigo ante el abismo de posibilidades discursivas y prácticas al que se enfrenta.

Finalmente, una vez analizada la manera en que tiene lugar el mestizaje cultural y lingüístico, y los modos en que el lenguaje se fragmenta a partir de la inserción del sistema capitalista como modelo dominante, habremos de analizar los discursos que de ello se desprenden, tratando de mostrar, ante todo, que lo que predomina realmente es la contradicción y la vacuidad del momento. Según lo anterior, en el cuarto capítulo se explicará de qué manera persiste la modernidad capitalista y cómo participa el individuo de ella (negándola o afirmándola). Razón por la cual, esta última parte del trabajo, estará encaminada a trasladar el modo de reproducción capitalista a un discurso carente de correspondencia dialógica. Para tal efecto, habremos de partir del presupuesto de que en la modernidad capitalista toda práctica de producción y consumo de mercancías, es también una práctica de producción y consumo de significantes. Entendido de esta manera y según lo plantea Kierkegaard en *El concepto de angustia*, aunque en un contexto distinto, el

estado de angustia bien puede colocarse como el resultado del vértigo que se genera en el individuo ante la infinitud de posibilidades, sean éstas discursivas, que se presentan en las prácticas sociales del capitalismo. Esto es a lo que habremos de confrontarnos en la última parte del trabajo, intentando, por último, reelaborar el discurso capitalista en un orden estético a partir del análisis del cuadro *Las meninas* de Diego Velázquez. Ahí, mostraremos de qué manera la vacuidad discursiva a la que se enfrenta el sujeto en la modernidad, puede muy bien ser comparada con la mirada vacía del pintor representado en el cuadro o con la angustia que surge en el sujeto cuando éste se coloca frente al espejo y no alcanza a comprenderse en ese rebote indeterminado de reflexiones. Según se observa, enfrentarnos a los discursos de la modernidad, es enfrentarnos a un halo indeterminado de reflexiones discursivas e interpretativas. Es, pues, referirnos a un sujeto que se angustia ante esta escalada indeterminada de posibilidades interpretativas que lo condicionan en su lenguaje, pero que también, en algún momento, se angustia ante la posible determinación de sus discursos.

Hemos de decir, desde ahora, que conminamos al lector, no omitir, llegado el momento, el anexo y apéndice de este trabajo, ellos le ayudarán en gran medida a comprender el contexto en el que se enmarca la presente investigación.

PRIMERA PARTE

Capítulo 1. Consideraciones generales

*Un mundo que vacila, un orden carcomido
por su propia inconsistencia, que se
contradice a sí
mismo y se desgasta en ello hasta el
agotamiento;
junto con él, una confianza elemental,
profunda, que se desvanece sin remedio...*

—Bolívar Echeverría

Históricamente la modernidad tiene su origen en las ciudades medievales libres, centros de enorme creatividad y movilidad mercantil. Sin embargo, se consolidó como tal cuando Europa pudo confrontarse y colocarse por encima del otro, vencerlo, violentarlo, subsumirlo bajo el modelo de un *ego* controlador y dominante. Si bien desde el punto de vista filosófico la modernidad comienza en el siglo XVII con el *cogito ergo sum* de Descartes, al menos históricamente sostendremos que tal momento tiene su inicio en 1492 con la llegada de Cristóbal Colón al continente americano.¹

Cristóbal Colón fue inicialmente el primer moderno, en tanto que Amerigo Vespicci fraguó y culminó, al menos para la época, la empresa de una «modernización» —aunque aún en aquel tiempo no se usaba esta palabra— americana.² En adelante, se abrió un nuevo mundo desconocido hasta entonces por Europa que la colocaba como centro geográfico, histórico, cultural, religioso, político y económico de la tierra. A partir de aquel momento,

¹ El argumento ontológico es en Descartes una nueva forma de establecer el principio de comunidad de la razón. Se reconoce que sin la corroboración del *yo* ajeno, nada garantiza que mi conocimiento sea algo más que un sueño coherente. Después del *ego*, Dios se instala como principio de comunidad. El *ego* necesita del otro para afirmarse como un sí mismo

² Histórica o empíricamente, de 1502 a 1507 tiene lugar la constatación de la existencia de tierras continentales habitadas por humanos al este del Atlántico hasta entonces totalmente desconocidas por el europeo. En adelante, el habitante del “viejo” continente inicia el camino hacia una nueva comprensión de la historia que incluye la *aprehensión* del otro como parte de lo mismo. (Cfr. E. Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural, Bolivia, 1994, p. 35.)

se podría hablar del nacimiento (ontológico) de un *ego cogito cogitatum* propio del eurocentrismo, del egocentrismo y de su componente inseparable, la falacia desarrollista.³

Como producto de esta centralización, Europa visualiza y constituye a las otras culturas como un objeto arrojado frente a sus ojos listo para ser encubierto, europeizándolo y transformándolo como un sí mismo que se ofrece, que está ahí para ser manipulado. En contraste, el otro, el habitante del continente americano, el recién “descubierto” por Europa, “es ahora negado como lo otro y obligado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa”.⁴

Digamos, en consecuencia, que el *ego* moderno nace y se constituye ontológicamente como resultado de la autoconstrucción y autoafirmación dialógica de las regiones dominantes sobre las dominadas. Estas últimas tienen que negarse para erigirse como imagen *reflexiva* del *ego* europeo. De esta manera, a partir del nacimiento de dicho *ego*, cuya consolidación ubicamos de manera hipotética hacia el año 1492, se inicia el proceso arquitectónico de un nuevo ser. Se trata del hombre latinoamericano que nace frente a los ojos del mundo occidental como un ser europeizado. A diferencia del europeo, cuya identidad había sido construida conforme su historia lo permitía, el hombre del “nuevo mundo” es violentado y obligado a transformarse súbitamente, creándole incluso una identidad ilusoria y un tanto burlesca.

Por otra parte, un factor que se ha presentado desde los albores de la modernidad, es el capitalismo. Para algunos, este es un sistema tal que, reconociendo ante todo la naturaleza *cogito cogitatum* del ser humano y la libertad como exigencia primaria de éste, se fundamenta en la relación entre la «racionalidad», la «libertad», la «supervivencia» y

³ Cfr. *Ibid.*, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 41.

«autoconservación» del hombre. Así pues, algunos economistas e historiadores refieren que el sistema capitalista comenzó en la baja edad media, hacia los siglos XII o XIV; otros más, quienes identifican el sistema feudal con la edad media, ubican al capitalismo como posterior a tal sistema, en el siglo XVI.⁵ Finalmente, hay quienes optan como una característica definitoria del capitalismo a la producción industrial en grandes cantidades, por lo que sólo consideran capitalista al sistema que surgió en Inglaterra tras el invento de la máquina de vapor y la industrialización de los países europeos en el siglo XVIII.

Si bien no es todo lo que se puede decir acerca del capitalismo, se recoge aquí la idea de que este sistema consolida al hombre como su objeto de dominación. Asimismo, que por él se logra la consolidación del eurocentrismo (y americanismo) como modelo de vida globalizante, tal como lo es hasta nuestros días. Este sistema, partiendo de la aparente libertad que adquiere el ser humano sobre la naturaleza, busca aprehender al otro con el fin de reafirmarlo y volverlo parte de sí mismo. Por ello, el capitalismo incluye, a partir de una relación dialógica, a lo otro como parte de lo mismo. El otro, en su condición de ser libre, es negado en sus particularidades y afirmado como parte de una totalidad cuya característica consiste en volverlo un ente abstracto.

Finalmente, el habitante latinoamericano, en su pretensión por afirmarse como hombre moderno, ha quedado *fragmentado* lingüísticamente. Este hecho lo ubicamos, en su forma universal, en el proceso de conquista, colonización y mestizaje; alcanzando su carácter *realmente* efectivo con la consolidación del sistema de reproducción capitalista. Por ahora, sólo analicemos la *fragmentación* del discurso en su forma universal.

⁵ El fin de la edad media suele ser ubicado por los historiadores entre la caída de Constantinopla, en el año de 1453; y el llamado “descubrimiento de América”, en 1492.

1.1. Quebrantamiento lingüístico: observaciones

¿Cuál es la función del lenguaje y en qué consiste su *fragmentación*? En primer lugar, el *ego* moderno se afirma como ser libre en la medida en que expresa. Para que esto se logre, necesita ser afirmado por otro quien a su vez lo constituya y complementa como ser expresivo. De esta manera, el *sum* del *cogito cogitatum* del que participa el sujeto moderno, representa una existencia mermada que está en constante cambio porque su quehacer se reactualiza en cada acto lingüístico. Cuanto más, si de todas sus propiedades reales, el *ego* conserva sólo la de ser un puro sujeto, que no es real sino en la medida en que posee lo que no es él mismo. Por tanto, el *ego* necesita afirmarse y ser afirmado por otro. El yo, cuya característica ontológica es la expresión (*logos*), sin el no-yo, es un ser incompleto.

A su vez, dada la necesidad de ser afirmado en el otro, este sujeto moderno necesita reinventarse y reafirmarse desde el punto de vista discursivo y práctico. En cada gesto, en cada acto y en cada palabra, este sujeto conducirá hasta sus últimas consecuencias las posibilidades discursivas que se le presenten, siendo estos también los modos de afirmarse socialmente. Este intento por afirmarse en el otro, se expresa en un primer momento de nuestra historia en la figura mítica de la Malintzin, al ser ella quien en cada acto lingüístico y conservando su papel de interprete conduce al lenguaje hasta sus últimas posibilidades discursivas e interpretativas. En un segundo momento y alcanzando una forma *realmente* efectiva, la actitud del intérprete quedará depositada en el productor y consumidor de mercancías. También ellos (nosotros) en cada acto de producción, consumo e intercambio, pondrán a prueba sus posibilidades discursivas.

Por ahora, sólo baste mencionar que el lenguaje es la expresión viva del hombre, es quien valida al sujeto como un ser socialmente moderno que en todo momento busca

expresar su identidad, y la identidad diferencial que mantiene con los otros a partir de la creación y afirmación de nuevas formas simbólicas. Razón por la cual, el lenguaje se vuelve un vínculo de comunidad al constituir la expresión viva de lo humano. Cuanto más, si el ser humano no sólo “habla *con* la lengua, se sirve de ella como instrumento, sino, sobre todo, habla *en* la lengua, es el ejecutor de uno de los innumerables actos de expresión con los que el lenguaje completa su perspectiva de verdad sobre el ser”.⁶

A continuación, analicemos en qué medida este hecho constitutivo de lo humano, la expresión, queda mermado en el proceso de conquista-mestizaje. Para ello, habrá que problematizar cuál es el papel del intérprete en la construcción y validación de las formas simbólicas. Para tal fin, y para comprender posteriormente la relación (universal-real) productor-consumidor, habremos de remontarnos a la figura mítica de la Malintzin. Ella, una mujer emblemática para su tiempo, adquiere un papel cuya función primordial consiste en ser un puente interpretativo entre dos historias polarizadas, entre dos discursos de por sí *fragmentados* en el campo ideológico.

1.2. Interpretación y unidad lingüística: un problema de la modernidad

Con la llegada de los conquistadores a América tiene lugar el acontecimiento histórico bautizado como el “encuentro de dos mundos”. Este hecho particular de la historia de occidente, no sólo se limita al encuentro de dos entidades ya de por sí existentes, implica la posibilidad de recrear y reavivar la experiencia simbólica a nivel ontológico, epistémico y estético, tanto en los habitantes europeos como en los del “nuevo continente”.

⁶ Cfr. B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM-El equilibrista, México, 1997, p. 60.

Paralelo al proceso de conquista, a los habitantes del “viejo” y “nuevo continente” se les presentan dos posibilidades lingüísticas: la unidad y la diversidad. Al pretender afirmarse como centro del mundo, el conquistador buscará posicionar su lenguaje subrepticamente a partir de la estigmatización de lo diverso, al tiempo que consolidará un centro geopolítico en torno al cual se limiten las posibilidades discursivas de sus habitantes. Digamos que a partir de este proceso, donde se estigmatiza lo diverso, Europa comienza a construir su *ego cogito cogitatum*, y lo hace negando a todo aquello que está afuera de las fronteras topológicas del tipo de lenguaje egocéntrico. Así, pese a que la pluralidad lingüística impulsa la diversidad cultural a partir de la utilización de lenguajes complejos y dinámicos, tal opción parece no adaptarse a la empresa llevada a cabo por el europeo.

En efecto, en la conquista, el europeo realiza acciones concretas, siendo éstas el impulso de un imperialismo lingüístico a partir de la violencia desmedida sobre el otro. De manera universal, tales acciones impulsan, hasta el día de hoy, la implementación e imposición universal de un lenguaje capitalista. Por otra parte, esta idea utópica por alcanzar una unidad en el lenguaje, nos sugiere la estigmatización de lo diverso. Tal empresa, sin embargo, aún sigue representando hasta nuestros días, al menos potencialmente, la posibilidad de aprehender al otro obligándolo a utilizar tal o cual lengua a partir de la validación de un sistema simbólico-dogmático, ahora pensado sobre todo en términos mercantilistas.

Históricamente, la pretensión por otorgarle unidad al lenguaje no pertenece únicamente a la modernidad, y menos aún al momento de la colonización. Babel es ya un ejemplo del problema lingüístico que se expresa desde la redacción del antiguo testamento y que aún en nuestros días se mantiene vigente. Según el relato del *Génesis*, hubo un

tiempo en que “todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras”.⁷ De esta manera, entre los habitantes de Babilonia, la capital más importante de aquel tiempo, era posible alcanzar una unidad lingüística entre los hombres al grado de fomentar la soberbia.⁸ Sin embargo, el error del pueblo babilónico, al igual que el del conquistador de las tierras amerindias (y ahora de la americanización de la modernidad), consistió en estigmatizar la diversidad lingüística por ser ésta quien impedía desarrollar plenamente la construcción de una figura egocéntrica. Tarea que se vuelve difícil en la medida en que no es dable elaborar una uniformidad absoluta, algo que bien puede ser equiparado como una improbable literalidad total de la realidad.

Finalmente, para revertir la tesis en la que hemos venido trabajando y que aboga por la posibilidad utópica de alcanzar una homogeneidad en el lenguaje, es necesario reconocer que hasta el día de hoy el vigor comunicativo de los muchos lenguajes está en la grieta que separa a signo y significado, siendo ésta la posibilidad de crear un sin número de interpretaciones. Es en este abismo, donde se encuentra la sustancia óptica que constituye y consolida los diversos sistemas lingüísticos con los cuales se constituye y condiciona el hombre en tanto ser expresivo. Asimismo, es a partir de esta grieta comunicativa, donde el intérprete tratará de unir y construir una lengua que se torne equivalente. En esto último consiste la tarea del intérprete, y quizá, como en Babel, en esto consiste también su error. Analicemos, ahora, la figura mítica de la Malintzin.

⁷ Cfr. *Génesis* 11; 1-9.

⁸ Del mismo modo como sucede en el relato de *El banquete* de Platón, donde se utiliza la figura del andrógino como sinónimo de completud ontológica, en el relato de la torre de Babel, a partir del cual se fomenta la soberbia del hombre, se encuentra enclavado el intento por alcanzar una perfección lingüística. En ambos casos, sin embargo, la deidad es quien se inconforma con esta posibilidad. Tanto en el mito de Platón como en el del *Génesis* se encuentra la perfección como modelo dominante.

1.2.1. La Malintzin. Una intérprete de nuestro tiempo

Como lo hacen Octavio Paz y Bolívar Echeverría, identificamos en la figura mítica y emblemática de la Malintzin al primer símbolo del mestizaje cultural entre el “viejo” y el “nuevo mundo”. Este personaje, quien según Bernal Díaz del Castillo es una india de buen parecer, entrometida y desenvuelta, ocupa la función de ser puente e “intérprete entre dos interlocutores colosales, entre dos mundos o dos historias”⁹ divergentes. Por un lado, está la figura de Cortés, aquel hombre venido de Europa que representa a lo viejo, a lo ya establecido y lo dogmático; del otro lado, se encuentra Motecuhzoma, un emperador que aparece frente a los ojos del europeo bajo una figura de inferioridad que está siendo susceptible en todo momento, junto con su pueblo, a sufrir modificaciones. Así, el discurso implementado por los habitantes del “nuevo continente” es a los ojos de los conquistadores, un discurso que puede ser transgredido y reinterpretado cuantas veces sea necesario en el proceso de adaptación histórica al que son sometidos. Tanto más si se acepta que para el europeo la otredad era tal que implicaba una negación absoluta de su identidad, de su *ego*. Es por ello que el europeo emprende acciones violentas contra el otro representado en la imagen del habitante del “nuevo mundo”, porque “aunque percibían la otredad del Otro como tal, lo hacían sólo bajo uno de sus dos modos contrapuestos: el del peligro o la amenaza para la propia integridad”.¹⁰

En definitiva, a partir de la conquista e implantación de un nuevo lenguaje, tiene lugar el quebrantamiento lingüístico entre estos dos mundos de por sí divergentes. Este problema desemboca y se consolida en la imposición de un lenguaje hasta entonces desconocido para el habitante del “nuevo mundo”. Por esta razón, la tarea del intérprete —

⁹ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 1998, p. 21.

¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

posicionado en la figura de la Malintzin— será la de unir la distancia entre dos lenguas distintas, lo que equivale dar uniformidad y funcionamiento al lenguaje resultante, aún a sabiendas de que se trata de la construcción de un lenguaje utópico. Asimismo, el intérprete, en tanto que en cada acto lingüístico está creando una nueva lengua que no es ninguna de las dos en juego y por tanto es en realidad mentirosa,¹¹ está también conduciendo en cada acto interpretativo hasta sus últimas consecuencias las posibilidades discursivas que se le presentan dentro del tejido sintagmático de lo real, llevándola incluso a construir una realidad inexistente.

Es la Malintzin quien cumple con una innovadora tarea arquitectónica propia de su tiempo. Al ser ella un puente comunicativo, crea una lengua nueva, la cual, al tiempo que es hablada, es puesta a prueba reivindicándose y reivindicando a lo otro en cada acto lingüístico. De esta manera, en la medida en que el intérprete construye una lengua utópica, que no necesariamente coincide con la realidad histórica, se le presenta la posibilidad ilimitada (o casi ilimitada) de crear nuevos lenguajes. Es por ello que la figura del intérprete en realidad no consiste en violentar el lenguaje, sino en redituarlo a un nuevo campo conceptual el cual correrá siempre el peligro de poder ser aceptado en el lenguaje colectivo como algo fácticamente realizable. En esta medida, la Malintzin, conservando su papel de intérprete, “inventa una verdad hecha a base de mentiras, una verdad que sólo podría ser tal para un tercero que aún estaba por venir”:¹² el hombre moderno de los pueblos amerindios. Es este mismo hombre, quien se erige como resultado de un proceso interpretativo, el que hasta el día de hoy ha venido consolidando y validando su identidad a partir de la relación capitalista emprendida por las sociedades modernas, y a partir de la cual se consolida la

¹¹ *Cfr. Ibid.*, p. 22.

¹² *Ibid.*, p. 25.

imagen egocéntrica, resultado, ésta última, de la unidad entre el europeísmo y el americanismo.

Digamos que la empresa imperialista que lleva a cabo el europeo sobre el habitante del “nuevo mundo”, se refiere al campo lingüístico y se origina a partir del mito de la estigmatización de la diversidad idiomática. Sin embargo, no se pierda de vista que aún la interpretación es una de las más grandes audacias que colocan al hombre en el punto limitante del significado y el sinsentido; más aún, lo pueden conducir a rebasar el campo lingüístico, llevándolo incluso a practicar una violación carnal, tal como nos lo narra Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. Ahí, dicho autor pone de manifiesto que la pasividad que se puede encontrar en un lenguaje unívoco, cuando se abre hacia el exterior lleva al hombre a perder su identidad. Este, nos dice Paz, “pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada”.¹³ En esta medida, la Malintzin se vuelve un símbolo de la entrega, es la “chingada” en tanto representación de la madre violada que literalmente se abre para dar paso a lo otro, “ella encarna, pues, lo abierto, lo chingado”.¹⁴ Por esta razón, a partir de la función interpretativa que ella realiza, se violan y trascienden los límites del lenguaje con base en el cual el habitante del “nuevo mundo” construye su nueva identidad, una identidad que se muestra desquebrajada.

En gran medida, al ser despojado de su lenguaje, el latinoamericano queda desprotegido frente a la figura egocéntrica que propone el europeo. En adelante, todo lo que está afuera del campo discursivo del habitante del “nuevo mundo”, será también adoptado como parte de su sí mismo. Su identidad, será una identidad evanescente que se consolidará en la figura del cambio, de aquello que puede ser reinterpretado y, en esta medida,

¹³ O. Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1950, p. 77.

¹⁴ *Idem*.

transgredido. Este es el modelo sobre el cual construye su identidad el habitante de la “periferia”, y que alcanzará su efectividad con la implementación del sistema de reproducción capitalista.

Es así como el habitante latinoamericano, al día de hoy, sigue construyendo su identidad con base en el quebrantamiento lingüístico cuyo origen hemos ubicado en el periodo de mestizaje, lo hace siempre utilizando discursos un tanto falaces pero que logran pasar como verdaderos. Sólo por mencionar un ejemplo, los gobiernos utilizan argumentos utópicos manteniendo vigente la idea de que la modernidad es lo único que puede salvar al hombre de la decadencia. Este aspecto, es el intento por construir un lenguaje idealizado cuyo pecado ha sido, como en Babel, pretender alcanzar una plenitud ontológica (pensando ésta sobre todo en términos capitalistas), aún cuando se sabe que esto es imposible en una realidad fragmentada.¹⁵

1.3. Los discursos y sus problemas

Dados los discursos utópicos que promueven la falta de compatibilidad entre los muchos lenguajes a partir de los cuales se construye y sustenta la modernidad, cuyo origen hemos ubicado en el proceso de conquista, el mundo moderno del que participan las sociedades

¹⁵ Para mencionar un ejemplo acerca de lo descrito anteriormente, la reforma energética discutida sobre todo entre los meses de mayo y julio de 2008, es un ejemplo fundamental y actual para entender la modernidad capitalista que intenta implementarse en países de América Latina. De esta manera, dice Felipe Calderón en un discurso pronunciado el 21 de mayo del 2008: “todos los países que cuentan con empresas petroleras nacionales han promovido cambios en su organización industrial para fortalecerlos [...], asimismo se ha permitido esquemas *modernos* y *efectivos* de colaboración con terceros, con el objeto de acceder al conocimiento y al desarrollo tecnológico que les permita maximizar el valor de la renta (ingreso) del petrolero ‘y Pemex no debe ser la excepción’”; y más adelante dice, “no podemos seguir negando la realidad, las reservas del petróleo del país están disminuyendo y alcanzan para sólo nueve años más el ritmo de producción actual”¹⁵. En este artículo, se observa el tipo de discurso ilusorio que promueve el gobierno mexicano, utilizando el “mito de la modernidad” como modelo desarrollista. (Cfr. Nota periodística que aparece en el diario *La Jornada* en México D.F. el día 22 de mayo del 2008. Véase: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2008/05/21/reitera-calderon-urgencia-para-aprobar-reforma-energetica>)

capitalistas de la periferia es percibido de dos modos opuestos, pero no por ello incompatibles.

Por un lado, al menos para algunos sectores críticos, el sistema en el que se fundamenta la modernidad capitalista, es percibido bajo un tono grisáceo cuyo fin consiste en alejar e inhibir los intereses de los individuos, subsumiendo sus particularidades en una universalidad abstracta e indiferenciada. Por otro lado, y aún tomando en cuenta lo anterior, la gran mayoría defiende la firme convicción de que la modernidad capitalista nos refiere *ipso facto* a un proyecto renovador e innovador de las formas discursivas y sus costumbres sociales.¹⁶

Así pues, hoy en día y pese a la crisis que azota a los principales sistemas económicos del mundo, se sigue creyendo firmemente que “lo moderno es lo mismo que lo bueno; [y de que] lo malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto”.¹⁷ De este modo, es posible percibir a escala mundial cierto aire de conformismo frente al modelo civilizatorio que nos promete el capitalismo, a saber, el progreso sistemático de las técnicas de producción, circulación y consumo de mercancías, las cuales según este modelo discursivo permiten un mejor modo de vida entre los individuos.¹⁸ Sin embargo, baste decir por el momento, como ya lo

¹⁶ Según el *Diccionario de la Lengua Española*, el término «renovar» proviene del latín *renovāre* y refiere a la acción de “hacer como de nuevo algo o volverlo a su primer estado, remudar, poner de nuevo o remplazar algo, sustituir una cosa vieja o que ya ha servido por otra nueva de la misma clase y, dicho por un sacerdote, consumir las formas antiguas y consagrar otras de nuevo”; por su parte, el término «innovar» se deriva del latín *innovāre* y se traduce como “mudar o alterar algo introduciendo novedades, o bien, volver algo a su estado anterior”. según lo anterior, se deduce, tan sólo como una hipótesis, el hecho de que el capitalismo no sólo transforma o altera a la cosa, sino que transforma su contenido y su historia. Dicho de otro modo, el sistema capitalista consume, anula lo viejo, lo ya usado o lo descompuesto, para dar paso de manera inmediata a lo nuevo, a lo resplandeciente, a lo no-usado, a aquello que recién ha sido consagrado por el Capital.

¹⁷ B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, loc. cit., p. 134.

¹⁸ Un ejemplo es el discurso pronunciado por la actual coordinadora de la bancada panista en la cámara de diputados, Josefina Vázquez Mota, al presentar la iniciativa de reforma laboral a fin de “propiciar la inversión en México y la creación de nuevas plazas laborales”. En aquella ocasión, dijo al final de su discurso: “Es hora

menciona Bolívar Echeverría,¹⁹ que bien entendido y llevado hasta sus últimas consecuencias, este discurso *conformista* que practican los gobiernos de países en vías de desarrollo o recientemente llamados “países emergentes”, deviene en discursos y políticas propias de un cinismo desmedido, que bien puede tener, o de hecho presenta ya, un final devastador.

De acuerdo con el análisis anterior, se puede concluir, en primer lugar, que aquello que se ha considerado como un discurso moderno, lejos de ser aceptado como un modelo avasallador que remite a prácticas sociales anómalas, promueve un modo ilusorio de vida. Es considerado, en gran medida, como el discurso que, por antonomasia, debe validar la persistencia de los gobiernos y sus sociedades. Hecho, este último, que descansa en una idea utópica de la modernidad. Por otra parte, aquellos discursos que se construyen en torno a este modelo, están llenos de prominentes esperanzas que intentan ver la luz en un mar infinito de posibilidades incapaces de ser llevadas, todas ellas, a la práctica.

En efecto, pese a que los puntos anteriores fundamentan una visión utópica de la realidad, son dos posturas que al día de hoy se siguen utilizando de manera desmedida en las prácticas políticas y sociales que llevan a cabo los gobiernos, ofreciendo con ello una postura utópica que llevada al extremo puede conducir a actitudes fascistas, racistas o de otra índole. Además, estos discursos utópicos a partir de los cuales se valida la modernidad, se han venido fraguando como parte de un proceso histórico y han provocado, entre otras cosas, un quebrantamiento discursivo cuyo origen lo hemos ubicado en la conquista y aún en momentos anteriores a la historia de occidente. Por tanto, estos discursos, pese a ser

de que México entre a la modernidad en materia laboral, esta propuesta moderniza el marco legal que tiene un atraso de 40 años”. (Nota que aparece en el diario *El informador* publicado el 6 de marzo de 2010. Consultado en: <http://www.informador.com.mx/mexico/2010/186841/6/el-pan-le-apuesta-a-la-modernidad-laboral.htm>).

¹⁹ Cfr. B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, loc. cit., pp. 133-197.

utópicos aún mantienen su condición histórica. Finalmente, estos discursos han adquirido un carácter universal, en la medida en que han sido adaptados al sistema capitalista.

1.4. La modernidad y su carácter contradictorio

Según se ha dicho, enfrentarnos a los discursos de la modernidad capitalista, es lanzarnos sobre una línea utópico-esperanzadora, sobre una serie infinita de discursos que conducirán al individuo a un vacío generado a partir de la no correspondencia entre las posibilidades discursivas y los modos en que sucede la realidad²⁰. Si a ello se le agrega que tales discursos se generan siguiendo y actuando al margen de la dinámica mercantilista, se dirá también que en cada acto de producción, consumo e intercambio, el sujeto se juega su permanencia discursiva. Por tanto, es en este intercambio ilusorio de significados donde el individuo, quien en cada acto de producción y consumo se enfrenta al vértigo que surge ante la infinita escalada de posibilidades interpretativas, queda internado en el vacío ante la no posibilidad discursiva. Acto, este último, que en una sociedad capitalista puede conducirlo no sólo a una muerte discursiva, sino incluso a una muerte física. En consecuencia, dado que el mundo moderno se desarrolla bajo una carencia de significado, las prácticas y relaciones sociales que tengan lugar entre individuos se darán en el campo de la apariencia, intentando con ello superar, o al menos suprimir por un momento, la muerte (discursiva) del individuo en el orden sintagmático.

²⁰ Siguiendo la argumentación de Echeverría, en la modernidad el término utopía es despojado de su categórico “no”, para dar paso, atraído por la idea de oportunidad y progreso, a un “aún no” prometedor. De este modo, el carácter utópico adoptado por las sociedades capitalistas otorga fundamento y persistencia a la funcionalidad y circulación de las mercancías.

Digamos, entonces, que el problema al que nos enfrentamos en el modo de vida que promueve el capitalismo, es el de permanecer siempre en el límite del sintagma, es decir, en el límite de las posibilidades productivas y discursivas que se nos presentan, conduciéndonos con ello a reafirmar nuestra permanencia en el sistema de reproducción capitalista en cada acto de interpretación entre el signo y significante, entre la producción y el consumo de mercancías. En todo caso, pese al vértigo que nos pudiese causar el modelo dominante de la modernidad, lo que realmente se cuestiona, es la función práctica y particular que surgen de las relaciones mercantiles, pero nunca el sistema capitalista en su totalidad, en tanto modelo teórico.

Asimismo, de lo anterior se puede deducir que la modernidad capitalista no sólo se concreta en las prácticas sociales de producción, circulación y consumo de mercancías-significantes. Antes bien, pese a que éstas son un aspecto importante para el sistema capitalista, no podrían funcionar por sí solas si previamente no se validara un discurso cuya característica consiste en volverlas fáctica y lingüísticamente posibles. Digamos, pues, que el modelo bajo el cual se mueve el sujeto en su relación con las mercancías, es tan sólo el espectro que está ahí dispuesto a aparecer de forma amenazante, a presentarse de manera dogmática cuando el sistema comienza a ser puesto en duda. En verdad, en esto consisten los discursos que se promueven en la modernidad capitalista: en validar un engranaje de prácticas lingüísticas y sociales a partir de las cuales el sujeto sea despojado de su autonomía.

Una vez presentada la manera como se desarrolla el discurso utópico de la modernidad; y cómo, dado que mantiene una condición histórica, puede pensarse también como un discurso innovador, habremos de hacernos la siguiente pregunta. ¿De qué manera se nos presenta la modernidad realmente existente o modernidad capitalista?

Capítulo 2. De la utopía a la evanescencia

Con la llegada de la modernidad, el mundo se le presenta al hombre como un espacio dominable. Esta máxima ha proveído al sujeto de una carga ontológica primordial frente a los demás entes de la naturaleza y se ha reforzado a través de ideas como «libertad», «nación», «democracia», «bienestar social», etc., que se pregonan en los discursos políticos de los países de “primer mundo” y de aquellos que están en “vías de desarrollo” o “países emergentes”.¹

El hombre moderno, liberado de toda atadura medieval, ha dejado de ser un ente sometido siempre bajo el temor de Dios, comenzando de esta manera a desplegarse a sí mismo, desde sí mismo y para sí mismo. En consecuencia, el *subjectum* es ahora fundamento de todo ente y realidad. A partir de la llegada de la modernidad, lo que es, sólo puede ser a partir de la intervención del sujeto. Él es quien, en última instancia, comienza a desplazarse sobre todo lo otro, lo domina, lo calcula, le impone leyes, lo somete a reglas y lo modifica. En fin, lo vuelve un objeto tanto para sus representaciones como para sus manipulaciones.

¹ Esta jerarquía ontológica a la que da cabida el *hipokéimenon*, siguiendo la postura de B. Echeverría, alimenta en la “modernidad realmente existente” tres mitos: «revolución», «nación» y «democracia». En el primero de ellos el sujeto, en tanto proveedor de las formas mercantiles, posee también la facultad de alterar permanentemente las formas a partir de las cuales se sustentan los modos sociales de convivencia. Por su parte, en el segundo caso, al ser el sujeto quien en la construcción (revolución) de formas simbólicas otorga una identidad a los productores y consumidores, es quien posee la facultad de crear una identidad concreta, una «nación» en donde descansen los rasgos fundamentales de la cultura. Finalmente, en el tercero de estos aspectos, se ubica el mito de la «democracia», éste se alimenta de la idea mítica de “libertad” e igualdad de creación interpretativa y discursiva. Sin embargo, es claro que lo que se propone con este aspecto fundamentado en términos capitalistas, es sobajar el destino del sujeto a los rasgos definitorios que promueve el capitalismo. En consecuencia, esta “soberanía” a la que nos refiere el mito de la «democracia» posee mayor carga en quien tiene menos limitaciones económicas y menor a los menos favorecidos por la economía mundial. (Cfr. B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, loc. cit., pp. 43-47.)

2.1. De la ascensión del hombre y su contraargumento

Por definición, la época moderna posee un carácter ambivalente. Por un lado, faculta una escatología ontológica de lo ente según la cual el sujeto es el fundamento de todo cuanto sucede en la naturaleza. Por otro lado, dado que según esta escatología, el hombre es víctima de su propia sublevación por cuanto no reconoce a lo otro como parte de sí mismo, este aspecto ascendente que en un primer momento se le otorga a la modernidad, deviene en un proceso descendente, contradictorio y concluyente. Proceso que a pesar de los intentos desmedidos de los gobiernos por querer negarlo u ocultarlo, se ha hecho más evidente en las últimas décadas.

A cinco siglos de haberse planteado los presupuestos anteriores, se presentan visiblemente las contradicciones y paradojas que ha traído consigo el proceso civilizatorio: el hombre ha sido presa de su propia libertad, la misma con la que se ha venido sustentando el argumento progresista. En definitiva, aquello que se vio como un beneficio dentro del proceso civilizatorio: la innovación; ahora es el fundamento a partir del cual los gobiernos validan los procesos de destrucción masiva y el allanamiento a los derechos humanos, tan sólo por mencionar algunos factores decisivos que se hacen cada vez más evidentes en nuestra época.

Finalmente, a partir de esta destrucción rapaz a la que nos hemos dejado conducir, se puede hablar de un proceso trágico y destructivo en la modernidad. La tragedia de la modernidad nos muestra cómo el sujeto, ni es el señor de lo existente ni dicta cómo ha de aparecer lo real.² En esta medida, dado que el hombre entra como un ente enajenado al

² No se utiliza la palabra «tragedia» como sinónimo de algún porvenir apocalíptico, aunque ciertamente no dudamos que el destino al que nos conducirá el capitalismo será el de la debacle total. Sin embargo, ubicamos

sistema capitalista, no logra dar cuenta de que él mismo es en un sólo acto, productor y víctima de su propia creación. Vemos, pues, dados los problemas y catástrofes a los que nos enfrentamos, cómo y de qué manera el *subjectum* del mundo moderno ha emprendido su propio descenso de manera trágica después de que, según algunas posturas que se han dado a lo largo de la historia moderna, el hombre alcanzó la “gloria” producida por los avances tecnológicos de la modernidad, en los siglos XVIII y XIX con el surgimiento y desarrollo de la revolución industrial.

En consecuencia, habremos de preguntar y replantearnos de qué manera, actualmente, es vista la modernidad capitalista: como una condición histórica, según la cual el hombre está condenado a seguir el proceso de la circulación mercantil sin poner resistencia, o bien, bajo una perspectiva utópica, asumiendo que la modernidad es un modelo de salvación para todo cuanto acontece en el mundo.

2.2. Los argumentos: análisis y problemas

Al referirnos al problema de la modernidad y su función hasta cierto punto avasalladora en la sociedad, así como al carácter un tanto conformista con el que responde el individuo, lo primero a lo que nos enfrentamos es al hecho de que esta postura y el carácter que se ha adoptado en torno a ella, se mantiene vigente porque se sustenta sobre dos argumentos contradictorios pero complementarios.

dicha palabra acudiendo a la teoría tradicional derivada de los griegos, según la cual el destino de los héroes trágicos consiste en incurrir en la *hybris*, la desmesura —que la tragedia asocia frecuentemente al poder político— y, como consecuencia, padecer la *metabolé*, es decir, el giro en el guión por el que el héroe cae. Así, el héroe, el *ego* moderno, ha incurrido en la *hybris*; y, como consecuencia de esta desmesura, ha sufrido en las últimas décadas de la *metabolé*.

En efecto, siguiendo la argumentación de Echeverría, la modernidad no es la excepción y “está constituida por el juego de dos niveles diferentes de presencia real: el posible o potencial y el actual o efectivo”.³ Si bien tal argumento parece ser contradictorio porque el segundo de estos campos, el “actual o efectivo”, dado que apela a una posición histórica parece aniquilar al primero, el “posible o potencial”, el cual opera en un campo ideal, aquí no nos deshacemos de una argumentación, según la cual todo lo que es en acto es también en potencia, o bien, que la esencia precede a la existencia.

Por esta razón, el segundo de estos niveles, “el actual o efectivo”, no aniquila al primero; antes bien, alcanza su fundamento en él, al ser éste quien hace posible su reactualización. En consecuencia, el problema al que nos enfrentamos es el siguiente: dado que ambos argumentos no se anulan, validan una contradicción, tanto en el campo conceptual como en el práctico. Analicemos, pues, en qué consisten estos argumentos.

2.2.1. Argumento utópico

Bolívar Echeverría nos dice en su artículo “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, de manera concreta en la introducción y en la segunda tesis, que el proceso de modernización, “atraído por la oportunidad que éste parecía traer consigo”⁴ y que marcaba de manera determinante el sistema de reproducción capitalista, adoptó como suyo la idea de progresismo.

A su vez, el progresismo, que hace referencia al carácter innovador que nos ofrece la modernidad, y en especial a la rapidez temporal con la que ésta se mueve o tiende a

³ B. Echeverría, *Definición de la cultura*, UNAM-Ítaca, México, 2001, pp. 243-244.

⁴ B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, loc. cit., p. 134.

moverse en el acontecer práctico de la historia,⁵ no alcanzaría a tener un efecto cabal si no hubiese acudido de manera paralela al concepto de «utopía». Es en este último aspecto donde descansa la carga progresista que posee la modernidad. La palabra «utopía» se vuelve fundamental para el proceso civilizatorio que se propone la modernidad, sobre todo por el carácter esperanzador que se le otorga a todo cuanto sucede en la historia y que bien puede ser atribuido a la función práctica que se le adjudica a tal palabra.

Aunque etimológicamente la palabra utopía está compuesta de dos partes: el sustantivo *topos* (lugar) y el prefijo *ou* (no), los cuales nos llevan a definirla literalmente como «no lugar», esta negación no es del todo absoluta, por lo menos así lo expresa Echeverría cuando nos dice al respecto que, dada la oportunidad que parece traer consigo el proceso civilizatorio de la modernidad, “hay que quitarle el categórico ‘no’ que está implícito en la palabra ‘utopía’ y entenderlo como un ‘aún no’ prometedor”. Por ende, si a la palabra utopía a la que se acude constantemente en la modernidad y que podemos colocar como parte constitutiva de ésta, se le asigna un carácter esperanzador, el cual ante todo nos remite a la presuposición del hecho de que no se puede vivir cabalmente en un tiempo actual —en el aquí y ahora—, ella puede ser expuesta también como sinónimo del deseo de exilio, o bien, como un extrañamiento con respecto al tiempo presente. Este último aspecto que se le otorga a tal palabra, es aún más claro en términos capitalistas si se acude a conceptos marxistas tales como «enajenación» o «subsunción»; conceptos que aunque se explicarán más adelante, ya nos presentan a un sujeto exiliado en la escala de dos niveles: de su cuerpo y de la sociedad. Por el momento, sólo baste decir dos cosas: que no

⁵ Según Bolívar Echeverría, “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”. (Vid. *Ibid.*, p. 141.) Este es quizá el aspecto inicial a partir del cual se valida el argumento utópico de la modernidad —y que a la postre devendrá en un argumento de tipo histórico—, a saber, la “aceleración” del tiempo a partir de la unidad constante que se suscita paralelamente con los avances tecnológicos.

hay utopía sin un sentimiento de exilio respecto al estado del mundo, y que este estado provoca en el sujeto un sentimiento de extrañamiento frente a sí mismo y frente a lo otro.

Ahora bien, un aspecto más por el cual se le otorga una carga utópica a la modernidad, se expresa en el quehacer y compromiso que adquiere el sujeto en su relación con el capitalismo. Al hacer un breve recorrido a través de la historia moderna, nos damos cuenta que ha encontrado a su principal aliado en el capitalismo, al ser el punto culminante del proceso civilizatorio de occidente, idea que parece no contradecir la escalonada de discursos progresistas que con ímpetu manejan los gobiernos hoy en día.⁶

Si con la llegada de la modernidad el sujeto (*ego-subjectum*) se asumió como “amo y señor” del universo, desentendiéndose de su atadura con la naturaleza, con la llegada del capitalismo, y haciendo uso de conceptos tales como «utopismo» y «progresismo», el sujeto es conducido más allá de su propio *ego*.⁷ En la medida en que el sujeto moderno sede su cuerpo al de las mercancías, su posición egocéntrica, aunque de manera no consciente, es sobajada y obligada a moverse de forma paralela al modo como se mueven las mercancías. Así, la estructura mercantilista de la que participa el individuo, alcanza e incluso supera su propia completud al volverse más allá de los objetos de consumo. Más aún, el sujeto fundamenta y transforma la posición visionaria que mantiene en torno a la modernidad capitalista: de hacedor se convierte en espectador del papel que juega en el

⁶ Esta relación «adherente» que sostenemos mantiene el capitalismo frente a la modernidad, o viceversa, pensamos, no es definitiva para el proceso civilizatorio. Lo interesante en este punto es el hecho de que, una vez unidos, modernidad y capitalismo, no han podido separarse, su relación es estable y ni siquiera parece haber indicios de confrontación. Aquí, sólo nos queda hacernos la misma pregunta que se formula Bolívar Echeverría y que ubicamos a partir de la crítica a la “supuesta universalidad abstracta de la forma actual de la reproducción social, es decir, la capitalista, como la única forma imaginable” en el acontecer histórico. En este sentido, ¿habrá, pues, indicios de pensar en una modernidad ‘realmente existente’ que no opere del mismo modo que como lo hace con respecto al sistema capitalista? (Cfr. S. Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, UNAM-UAQ-FCE, México, 2007, pp. 362-363.)

⁷ Consideramos que este es también un punto constitutivo de la «utopía» moderna. Esta, a diferencia de la postura que hemos explicado en la nota al pie anterior, no se mantiene bajo una postura crítica, sino que muestra más bien un conformismo frente al capitalismo. Esta “superación” del *ego* hace pensar al sujeto en un futuro aún mejor. En esta medida, el presente sólo vale en tanto que es una forma precedente de algo mejor.

proceso de reproducción capitalista. Paradójicamente, a pesar de ser un sujeto dominado por este proceso, es también un sujeto ilusionado con el porvenir histórico que parece ofrecerle el capitalismo.

Este último aspecto es aún más claro, sobre todo si se reconoce que en la modernidad capitalista, el sujeto —ya sea como productor o consumidor— se convierte, “él mismo, en propiedad privada de sí mismo, en *fuerza de trabajo* que él puede alquilar libremente a otros”.⁸ Sin embargo, no se percata que en su “libertad”, está implícita su atadura al sistema de producción y consumo. En definitiva, el sujeto no es consciente de tal atadura porque él mismo, al menos hipotéticamente, ha superado la posición de su *yo* al encontrarse en un estado utópico, posicionando la objetivación de sus posibilidades en un tiempo que está aún por venir.

En contraste, la explotación desmedida a la que es expuesto el sujeto a partir de los usos excesivos del capitalismo, lo conduce a participar de la formación del plusvalor mediante la utilización de su propia fuerza de trabajo. Esta producción y conformación del plusvalor permite la solidificación de la estructura del progreso social, y al mismo tiempo pone en marcha la creación de un valor que no corresponde al presente. En esta medida, la formación del plusvalor, del cual también el capitalista es víctima, es sinónimo de un valor que aún no es, pero que está en proceso de llegar a ser. Se trata, en verdad, de un proyecto utópico que se presenta como un horizonte frente al valor de uso y valor de cambio que poseen o llegarán a poseer las mercancías.

Finalmente, a partir de la dialéctica mercancía-sujeto se llega a lo siguiente: el sujeto se coloca, al menos en un primer momento, como explotador de la naturaleza; pero, dada su adhesión definitiva en el sistema de producción capitalista, no sólo es explotador

⁸ B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, loc. cit., p. 102.

de ésta (léase también objeto de trabajo), sino además se ve dominado o al menos superado dialécticamente por ella. En consecuencia, su *status* es, aunque un tanto ilusorio, constitutivo respecto al modo de vida en el cual se desarrolla.

Según lo anterior, el estado utópico al que apela el sujeto, se manifiesta en dos niveles o modos distintos. El primero de éstos, se origina en la idealización de una forma de vida superior al estado “actual o efectivo”; este nivel, sin embargo, sólo alcanza su reactualización en la medida en que posibilita ver a la modernidad, en su versión futurista, como un campo superior al estado actual. Por otra parte, el segundo modo o nivel utópico, lo ubicamos bajo una actitud *crítica* frente al primero, es contradictorio a éste y surge ante el inconformismo del modo en que se desarrolla la modernidad capitalista. En verdad, es en este último punto donde puede colocarse la pregunta de si es posible la concreción de una modernidad realmente existente no capitalista. No obstante, aún manteniéndose una respuesta afirmativa, ésta debe ser colocada bajo un aspecto esperanzador. Asimismo, es en este último modo o nivel utópico donde puede colocarse acertadamente la posibilidad de que la modernidad capitalista no es la única que existe en realidad, sino la que domina.⁹ Pasemos ahora a exponer el argumento histórico.

2.2.2. Argumento histórico

El presente argumento es parte de la unidad dialéctica entre los dos niveles mencionados: “el posible o potencial” y “el actual o efectivo”; y lo ubicamos, al menos en un primer momento y sin hacer una exclusión raquítica con respecto al primero, con mayor carga argumentativa en la segunda parte de estos niveles.

⁹ Cfr. S. Gandler, *Op. cit.*, p. 365.

Según la postura de Bolívar Echeverría en torno al fundamento de la figura de la modernidad, en el primer nivel, el “posible o potencial”, ésta puede ser vista “como *forma ideal de totalización* de la vida humana”.¹⁰ Al ser totalizadora, la modernidad presenta una visión indefinida en el tiempo. Por un lado, encierra la posibilidad de validar un argumento utópico; y, por otro lado, vuelve teóricamente posible la elaboración de uno o varios discursos artificiales que, pese a poseer tal característica, pueden aparecer como verdaderos. Aunque no es todo lo que se puede decir acerca del carácter utópico de la modernidad, por ahora sólo nos dedicaremos a su contra parte y complemento, el argumento histórico.

Es en el segundo nivel, el “actual o efectivo”, donde Bolívar Echeverría dice al respecto que la modernidad es en realidad “una *configuración histórica efectiva*” que pierde un carácter de orden ideal, para colocarse como una concreción de orden histórico. Esta característica se hace posible a partir de ejercicios de reproducción concretos, quienes involucran de manera directa al sujeto a través de su participación, ya sea como productor o consumidor, en el sistema capitalista.¹¹

A diferencia de la vertiente utópica, la histórica nos muestra un sujeto definido por su *quehacer* real productivo/consuntivo de formas concretas, y cuyo alcance es totalitario con respecto al funcionamiento de las fuerzas de reproducción capitalista.¹² Al ubicarse en un plano real de la producción capitalista, y dado que ésta avanza indeteniblemente en dirección hacia donde fluye la acumulación del capital, el sujeto corre peligro de perecer ante una arbitrariedad violenta, producto de los efectos avasalladores de la tecnología.

¹⁰ B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, loc. cit., p. 140.

¹¹ Este modo de involucrarse en el sistema de reproducción capitalista, lo ubicamos de manera general en la «subsunción formal» y en su forma particular en la «subsunción real».

¹² Cfr. *Idem*, p. 140.

Siguiendo la argumentación de Echeverría, se infiere que el fundamento sobre el cual descansa la modernidad capitalista, “se encuentra en la consolidación indetenible [...] de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples ‘civilizaciones materiales’ del ser humano”.¹³ Paradójicamente, al ubicarse en esta marcha indetenible del tiempo, en donde el presente histórico aparece como la caracterización de un porvenir mejor, el argumento histórico en el que se valida la modernidad, sólo parece tener vigencia en el porvenir de un futuro esperanzador, otorgándole al presente un carácter evanescente.

Por esta razón, del argumento anterior se desprende que la modernidad o el proceso civilizatorio, “no es un programa de vida adoptado por nosotros, sino que parece más bien una fatalidad o un destino incuestionable al que debemos someternos”.¹⁴ En definitiva, el problema histórico de la modernidad no encuentra su fundamento en un proceso pasado, sino en la idea de un futuro esperanzador. Esta es la causa por la que los discursos con base en los cuales cobra sentido la modernidad, y que aún en nuestros días son utilizados por los gobiernos de “países desarrollados” o en “vías de desarrollo”, estén propicios a ser contradictorios. Su base argumentativa descansa en la incertidumbre que surge ante la necesidad de crear un fundamento que tenga subsistencia aún en el futuro.

Por último, dado que el hecho histórico por el cual cobra un sentido fáctico la modernidad en occidente, es en el proceso inventivo de América; y, porque tal proceso coloca a la base una concepción desarrollista de la historia. Entonces, el proceso civilizatorio, al menos en occidente, adquiere un cauce histórico diferente. Si en la edad media era importante el sentido tradicionalista de la historia, en la época moderna, sobre todo después del siglo XVI, tiene

¹³ *Ibid.*, p. 141.

¹⁴ *Ibid.*, p. 134.

un cauce histórico de orientación radicalmente diferente de las tradicionales [...], tiene ante sí la posibilidad real de un campo instrumental cuya efectividad técnica permitiría que la abundancia substituya a la escases en calidad de situación originaria y experiencia de la existencia humana sobre la tierra.¹⁵

Por esta razón, el argumento histórico por el cual se valida la modernidad, se desprende de la tradición y hace referencia a acontecimientos que están aún por venir. Acto que adquiere especial importancia por el uso de técnicas capitalistas, las cuales subsumen al sujeto y lo determinan en su modo de vida.

2.3. La contradicción en el argumento

Por una parte, el carácter histórico de la modernidad está en constante relación con su carácter utópico; y, por otra parte, la característica fundamental (u ontológica) que se desprende de esta relación, es que ambos caracteres participan de un proceso dialéctico cuya función consiste en que, a pesar de ser contradictorios, se complementan. En efecto, el carácter utópico supone la presencia del carácter histórico, y éste a su vez supone la presencia del primero. Además, porque ambos se fundamentan en un devenir progresista, la modernidad no presenta un carácter abstracto, sino una multiplicidad en sus formas. En consecuencia, es aquí donde ubicamos el fundamento ontológico de la modernidad, a saber, en el hecho mismo de la contradicción entre el carácter histórico y utópico. De la misma manera, es aquí donde consideramos, tienen origen las contradicciones argumentativas en las que incurren los varios discursos puestos en marcha en la modernidad.

Definitivamente, el problema al que nos enfrentamos en la modernidad capitalista, no es el hecho mismo de la contradicción en sus argumentos, sino que, aún bajo el presupuesto de esta contradicción, se siguen utilizando e intentando llevar a la práctica

¹⁵ *Ibid.*, pp. 142- 143.

estos discursos, sin tener en consideración cuáles son sus repercusiones. Por lo demás, sobra decir que el problema contradictorio entre el aspecto histórico y utópico de la modernidad, no se origina (aunque sí se reactualiza) en los discursos, ni en las prácticas sociales, sino en la base misma que le otorga su funcionamiento universal y que logra transgredir todos los campos sociales posibles: el sistema de producción capitalista. Es, en gran medida, este aspecto el que otorga a la modernidad un carácter vivo, el que define y revive sus discursos. Así pues, asumiendo que el problema contradictorio de la modernidad es constitutivo de ésta, y que quien reactualiza y revive dicho argumento es el sistema capitalista, en el siguiente capítulo analizaremos en qué consiste y cómo funciona dicho sistema, cuáles son sus argumentos y en qué momento de este proceso el individuo cede su identidad a las propiedades de las mercancías.

Capítulo 3. El sistema de reproducción capitalista

*Al tacto cuento el oro y cuento el tiempo,
y pierdo siempre el tiempo y pierdo el oro,
pues pierdo el oro por ganar el tiempo
y el tiempo pierdo por ganar el oro...*

—Eduardo Lizalde (poeta)

Ante todo, una mercancía satisface necesidades humanas y representa uno de los modos en que el sujeto afirma su “libertad” en la modernidad capitalista. Desde el punto de vista social, una mercancía no sólo representa un valor de uso para su poseedor, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales.¹

¿En qué consisten cada uno de estos valores? El primero de ellos, el valor de uso, está condicionado por las propiedades del “cuerpo de la mercancía y no existe al margen de ella, se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo”,² y se refiere sobre todo a un objeto concreto; este valor, en tanto que hace referencia a las propiedades cualitativas de la mercancía, se expresa en dos momentos: en la producción y consumo. En síntesis, se trata de un valor concreto donde el sujeto objetiva su modo de vida y construye o adquiere su identidad adjudicándose como propietario de la mercancía. Esta identidad, sin embargo, es susceptible a desaparecer en el momento del intercambio (compra-venta), donde la mercancía deviene en valor abstracto.³

Aunado al valor de uso, la mercancía también posee un valor de cambio. A diferencia del primero, éste tiene una forma abstracta y entra en consideración con otros valores de uso en la medida en que la mercancía se desprende de sus propiedades

¹ Cfr. K. Marx, *El Capital* [Traducción de Pedro Scaron], Siglo XXI, México, 1975, pp. 43-50.

² *Ibid.*, p. 44.

³ Más adelante, cuando se analicen cuáles son las propiedades y en qué consiste la función del dinero, quedará mejor explicado este punto. Por ahora, sólo baste mencionar que en el proceso de reproducción capitalista hay dos momentos donde se objetivan —aunque no cabalmente— los deseos e ilusiones del hombre: en la producción y en el consumo. Sin embargo, aún está el momento del intercambio —compra-venta—, donde las mercancías son despojadas de sus propiedades cualitativas.

cualitativas, quedándole sólo su carácter cuantitativo. Si en el valor de uso afirmábamos que el sujeto se identifica con una forma o un proceso concreto, en el valor de cambio esta forma se abstrae. Digamos, en consecuencia, que una mercancía es tal, “debido a su *dualidad*, a que son valores de uso y, simultáneamente, portadores de valor, [...] sólo en la medida en que poseen una *forma doble*: la forma natural y la forma de valor”.⁴ Aún no es claro cómo estos valores se presentan simultáneamente en las mercancías, o si, por el contrario, su efectividad consiste en la no-simultaneidad. Respondamos, ahora, ¿qué sucede en la relación entre estos dos valores?

En primera instancia, tales valores no se expresan de manera efectiva en un mismo momento. El valor de uso es sólo un modo concreto del valor de cambio, y éste a su vez, se hace presente cuando el primero le cede su lugar. Digamos, a manera shakesperiana, que estos valores, encargados de otorgar una función práctica a las mercancías, a pesar de estar funcionando todo el tiempo en el proceso de reproducción social, sólo uno de ellos se presenta efectivamente mientras el otro lo hace espectralmente. En efecto, el valor de uso sede sus propiedades cualitativas al valor de cambio, y viceversa, éste sede sus propiedades cuantitativas al primero. Así pues, pese a que la relación entre ambos valores no es simultánea, a la base de ellos se encuentra “una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana”.⁵ Es esta gelatina de trabajo humano indiferenciado la que otorga una función práctica a las mercancías. Empero, esta fuerza de trabajo construye valores sólo en tanto que se “solidifica, al pasar a la forma objetiva”,⁶ sólo en tanto que crea valores de uso y, en consecuencia, valores de cambio. Por último, estos valores, aún no apareciendo

⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁶ *Ibid.*, p. 63.

simultáneamente, tienden a ser destruidos o a incrementar su valor en el proceso de reproducción capitalista. El primer caso sucede cuando el valor de uso es consumido por su nuevo propietario satisfaciendo necesidades humanas concretas; el segundo, por el contrario, tiene lugar cuando se vuelve *conditio sine qua non*, cuando es un *medium* para crear otra mercancía.

Según lo anterior, es a partir del proceso de trabajo como las mercancías adquieren un carácter dual; a su vez, esta dualidad les otorga un carácter efectivo en el sistema de producción capitalista en la medida en que las vuelve sociales. No obstante, para que estas mercancías cumplan con ser *realmente* sociales, tienen que despojarse por un momento de su forma concreta, abstrayéndose en un producto más general. Por esta razón, nos dice Marx, “la *peculiaridad* que salta a la vista cuando se analiza *la forma de equivalente* de las mercancías es que *el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor*”.⁷ Este valor, al hacer las veces de equivalente, tiene que solidificarse en una forma igualmente abstracta: el dinero.

3.1. Dinero: carácter abstracto y su función de equivalente

Para que una mercancía sea intercambiable, tiene que dejar de ser valor de uso para su poseedor y convertirse en valor de uso para su no poseedor. De esta forma, “el primer modo en que un objeto para el uso, potencialmente, llega a ser valor de cambio es su existencia como *no-valor-de-uso*, como cantidad de valor de uso que rebasa las necesidades inmediatas de su propiedad”.⁸ Gracias a este momento del proceso capitalista, cobra sentido

⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁸ *Ibid.*, p. 107.

la peculiar característica de las mercancías, aquella cuya función consiste en ser sociales. De manera paradójica, sin embargo, en esta su acción social, se expresa también su negación como formas concretas; la forma natural de la mercancía, su valor de uso, se transforma en un equivalente general vigente, el dinero. A este es a quien las mercancías entregan sus características particulares, le entregan su poder y autoridad a la bestia para que ninguno compre ni venda, sino sólo aquel que posea la marca o el nombre de la bestia.⁹

Es, sin duda, a partir del proceso de transformación antes descrito, donde la mercancía, en tanto que posee un valor de cambio, adquiere su forma dineraria, obtiene un carácter general y se transforma en un ente socialmente equiparable con el resto de las mercancías en la medida en que se lo permita su carácter de equivalente y el poder adquisitivo de su no poseedor. Aún queda hacernos una pregunta: ¿en qué consiste y cómo funciona la forma dineraria en el sistema capitalista?

El dinero es ante todo mercancía y surge como un signo comparativo entre dos valores de uso concretos, adoptando la forma de equivalente general o social. Tal característica, la de ser equivalente, cobra sentido siempre y cuando su valor se adecue al poder adquisitivo de su poseedor.¹⁰ Es en el desarrollo del intercambio mercantil donde la forma potencial de equivalente general que posee el dinero, “se adhiere de manera firme y exclusiva a clases particulares de mercancías, o sea, se cristaliza”.¹¹ Por tanto, en todo el tiempo de vida de la mercancía en el sistema de reproducción capitalista, siempre aparecerá junto a ella su figura ideal de valor, aquella otra mercancía a la que aspira el sujeto y que será suya en la medida en que reemplace su mercancía en el acto del intercambio.

⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 106.

¹⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 108.

¹¹ *Idem.*

Más aún, en cuanto forma de valor, el dinero se mantiene como una medida de valor inmanente a las mercancías, lo que significa que también representa el tiempo de trabajo socialmente requerido para la elaboración de valores de uso, es decir, es un modo de medir la fuerza de trabajo socialmente requerida para la elaboración de mercancías. Razón por la cual, hemos de decir que el dinero es una mercancía que funciona como equivalente general y que, en tanto tal, contiene una forma espectral. En otras palabras, en tanto equivalente general, la mercancía dinero se encuentra adherida en todo momento a las mercancías, pero sólo se manifiesta de manera efectiva en la medida en que las despoja de sus propiedades particulares. En efecto, para que una mercancía pueda operar de manera práctica como valor de cambio, ha de desprenderse momentáneamente de su corporeidad natural, aquella que la hace ver estéticamente aceptable en la sociedad. Paralelamente al proceso anterior, la mercancía dinero también tendrá que transformarse de “oro puramente figurado a oro real”, a plata, a cobre, etc.¹²

Por otra parte, el dinero, al ser una mercancía, ha de poseer también un atributo estético. Si para que una mercancía sea aceptada y cuente como valor de cambio tiene que ser ante todo un valor de uso para los otros, ser socialmente útil y representar algún bien, y además poseer un valor estético que la vuelva del agrado de sus compradores; de la misma manera, la mercancía dinero debe poseer algún carácter de tipo estético, ser ante todo un objeto de deseo. Así, este carácter estético que comparte el dinero con las mercancías, le es otorgado porque es una mediación social; con él y en él se efectivizan los valores de cambio, acto que no es propio de mercancías concretas, pues ellas “no pueden ir solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas”.¹³ De tal manera, nos dice Bolívar Echeverría, el

¹² *Ibid.*, p. 126.

¹³ *Ibid.*, p. 103.

dinero se vuelve cómplice de un fetiche de tipo erótico, posee algo atractivo que lo coloca como un objeto hermoso, “le contagia la capacidad de otorgar identidad al amante que lo persigue”.¹⁴

En gran medida, es esta característica fetichista y estética que posee el dinero, la que le otorga una mirada amorosa al cuerpo de las mercancías, quien penetra los cuerpos y los apropia como suyos en beneficio de la visión; y, como según el poeta, “la mirada amorosa salva a cuanto toca”, se comparte la idea un tanto ilusoria y al mismo tiempo apocalíptica, de que el dinero posee el don de la salvación. Esta es la característica que acompaña al dinero en todo el tiempo de la producción capitalista, por ella se da a desear y es deseado. Expuesto lo anterior y reproduciendo lo que dice Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía*, el dinero

en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse de todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia. La universalidad de su *calidad* es la omnipotencia de su esencia; vale, pues, como ser omnipotente..., el dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre, es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas; hermana las imposibilidades. Es la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos.¹⁵

Esto es, en verdad, lo que se puede decir en términos generales del dinero. Que es una mercancía cuya función consiste en ser equivalente general, y al ser tal, es también donde reposan los diferentes cuerpos de las mercancías; que su carácter, en tanto equivalente, es también abstracto; y, por último, que posee las mismas características estéticas que las demás mercancías, por tal motivo, es también objeto erótico del deseo. A continuación, analicemos en qué consiste la fuerza de trabajo humano indiferenciado y de qué manera funciona la fórmula general del capital.

¹⁴ B. Echeverría, *Definición de la cultura*, loc. cit., p. 81.

¹⁵ K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 174-176.

3.2. De la metamorfosis en el proceso de trabajo

Una mercancía es el reflejo o cristalización de las relaciones sociales. De poseer una forma simple de valor natural, es sometida a una serie de metamorfosis que la convierten en valor. Es a partir de estas transformaciones generadas por el individuo al margen de los medios de producción, como se ciñen los primeros acontecimientos encaminados a validar una relación social entre los objetos y sus productores. De esta manera, nos dice Marx,

lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende en que también reflejan la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.¹⁶

Así, pese a que es en la mercancía donde se refleja el carácter social del trabajo, la diversificación aislada de éstos y el producto que de ellos se desprende no alcanza a objetivarse, si no es por medio de la relación que guarda con otras mercancías. Dicho de otro modo, los productores, que en un primer momento aparecen como entes aislados en sus distintos talleres o centros de trabajo, socializan a partir de la relación que *prima facie* logran obtener las mercancías entre sí, al hacer efectivo su valor de cambio.

Si en un primer momento del proceso de la circulación mercantil el hombre se afirma como un ser “libre” dada su participación como productor, en este momento de la producción, cuando la mercancía ha sido terminada y puesta a disposición del mercado, cuando se ha objetivado un tiempo determinado de trabajo, es relegado a un segundo plano. En consecuencia, la relación que media entre sujetos aislados, se convierte en una relación entre mercancías. Paradójicamente, nos dice Marx, “la igualdad de trabajos *toto cælo* [totalmente] diversos sólo puede consistir en una abstracción de su desigualdad real, en la

¹⁶ K. Marx, *El capital*, loc. cit., p. 88.

reducción del carácter común que poseen en tanto gasto de fuerza humana de trabajo, trabajo abstractamente humano”.¹⁷

Es claro, pues, que el valor de cambio que poseen las mercancías, cuya objetivación recae en la forma dineraria, es el equivalente general que brota y se desvanece en el contacto social. En efecto, es a partir de la intervención del dinero, como las mercancías poseen un carácter social, equitativo y abstracto. Esto es en lo que consiste, de acuerdo con Marx, el carácter fetichista de las mercancías: ellas adquieren vida propia a partir de su objetivación como valores de cambio, relegando a su propietario a un plano meramente observacional. Asimismo, es también en este momento de la reproducción, donde la “libertad” que afirmaba el sujeto en los actos de producción o consumo, le es negada. En consecuencia, su permanencia en el sistema capitalista está sometida a la afectividad que obtengan las mercancías en el mercado.

Pese a que ya hemos dicho en otro momento que las mercancías abstraen sus características cualitativas a la forma dinero, aún no hemos respondido una pregunta: ¿de qué manera se relacionan estas mercancías y cuál es el modo en el que ellas se intercambian? Por un lado, se encuentra el momento de la venta (M-D), “la transacción o intercambio de las mercancías por dinero; [y, por otro lado, el momento de la compra (D-M)] intercambio de dinero por mercancía”.¹⁸ Expliquemos en qué consisten estos momentos divergentes pero complementarios.

¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹⁸ *Ibid.*, p. 129.

3.2.1. Metamorfosis en el sistema de circulación mercantil simple (M-D-M)

La mercancía es parte de un proceso de transformación que va de lo concreto a lo abstracto, y viceversa. Análogamente al modo como se desarrolla la primera metamorfosis (M-D), el sujeto, en tanto productor, pierde gradualmente su identidad. De ver objetivadas sus propiedades reales en características concretas de las mercancías, el sujeto se despoja de éstas para otorgar su objetividad a la forma dinero. Así, dice Marx, el salto cualitativo que realiza la mercancía, de ser valor de uso a poseer una forma o carácter dinerario, “es el *salto mortale* de la mercancía”;¹⁹ no sólo de la mercancía en tanto producto acabado, también de su productor, pues éste ha invertido tiempo socialmente útil para su realización. En efecto, en caso de que esta metamorfosis falle, el tiempo de trabajo gastado para tal fin, será tiempo muerto. Caso contrario, si falla dicho salto al que se refiere Marx, la manera en que se puede expresar, utilizando las palabras del autor de *El capital*, es la siguiente: siendo no-valor-de-uso para su poseedor, la mercancía es también no-valor-de-uso para su no poseedor.

De manera inversa al proceso anterior (D-M), de ser un ente carente de una objetividad particular, el sujeto, en tanto poseedor de dinero, busca depositar su manera de realizarse en una forma concreta, en un valor de uso cuya característica, dice Marx, consista en ser valor de uso para su no poseedor y no valor de uso para su poseedor. De manera contradictoria pero complementaria al primer punto, el dinero es ahora quien inicia este proceso de reproducción social. Si en la primera parte de esta metamorfosis, el dinero era quien otorgaba su universalidad a la mercancía para que ésta entrara al mercado en calidad de producto intercambiable, en la segunda parte de esta metamorfosis, es la mercancía quien “se sacrifica para que el dinero llegue a ser mercancía, le lanza tiernas miradas de

¹⁹ *Idem.*

amor, le indica... los límites de su capacidad de transformación, o sea su propia cantidad”.²⁰ Es en esta segunda parte de la metamorfosis, donde el individuo recupera, aunque de manera efímera, su identidad. Este último acto, el que otorga identidad al individuo, se realiza porque la mercancía es ahora quien posee una determinación propia, una forma concreta (color, sabor, textura, etc.), y por ende, donde el sujeto ve objetivadas socialmente sus aspiraciones productivas/consuntivas.

En definitiva, es a través de este proceso antitético pero complementario, como circulan las mercancías en el sistema capitalista. Así, una mercancía, al ser valor de uso y valor, tiene que presentarse como trabajo socialmente útil, desprenderse de su carácter concreto, y dar paso a su carácter abstracto y universal; desprenderse, pues, de sus propiedades cualitativas. Además, es claro que el centro de este movimiento es el dinero, en tanto que en él se abstraen las diversas particularidades de las mercancías. Así, las mercancías, que en un primer momento carecen de movimiento, adquieren vida propia en la circulación social, avanzando en dirección hacia donde fluye el capital. Analicemos ahora en qué consiste el proceso de reproducción de las mercancías, cuando éstas son el centro de tal suceso.

3.2.2. Metamorfosis en la circulación del dinero como capital (D-M-D)

Si el movimiento de la circulación mercantil simple (M-D-M) comenzaba con la venta y terminaba con la compra, en la circulación del dinero como capital (D-M-D), este proceso se inicia en la compra y se complementa con la venta. En el primero, quien constituye tanto el punto de partida como el término del movimiento es la mercancía; en el segundo, en cambio, es el dinero quien ocupa este lugar. En la primera forma, es el dinero quien media

²⁰ *Ibid.*, p. 136.

en todo el proceso, en la segunda, por el contrario, es la mercancía quien cumple con esta función.²¹ Finalmente, en el primer acto tanto el comprador como el vendedor buscan un término medio que funcione como equivalente entre sus mercancías, por el contrario, en este último proceso lo que se busca es incrementar el valor de la mercancía a través de una transformación inherente al trabajo humano indiferenciado.

Es en la fórmula D-M-D, donde el comprador, a través de la interacción que mantiene con el dinero, intenta validar un salto cuantitativo. En definitiva, el comprador provee de dinero a la circulación mercantil, pero sólo para retirarlo de ella más tarde, tras la venta de otra mercancía; en esta medida, es un visionario que se arriesga al desprenderse de su mercancía (dinero), sólo para echarle mano nuevamente en un segundo momento,²² cuando ésta se ha reflejado como objeto de consumo. Así, el papel del comprador en el sistema capitalista y la necesidad de lanzar dinero al mercado para quitarlo de la circulación cuando aparece en una mercancía diferente, es el intento impávido del capitalista por pretender encontrarse con la mirada amorosa y cautivadora que le ofrece el dinero, el cual, en la segunda fase del proceso (M-D), le sonríe a su comprador para llenar de nuevo el vacío que le ha dejado.

Ahora bien, en el acto simple del proceso de reproducción capitalista (D-M-D), ambos extremos poseen la misma forma económica: son dinero. Pero, como se ha dicho que el dinero se define por el carácter cuantitativo que representa, siendo, pues, su valor cualitativo abstracto. Entonces, en este momento del proceso de reproducción, se desgastan las propiedades individuales por las que se reactualiza el dinero. Así, dice Marx, “una suma

²¹ *Cfr. Ibid.*, p. 181. El hecho de que sea la mercancía quien medie el proceso de la circulación mercantil, hace complicado y misterioso la manera en que se incrementa el capital. Ello porque el acto mismo de que haya una mercancía acabada presupone un trabajo previo, es decir, un proceso de valorización del valor en el que ha participado el hombre como productor.

²² *Cfr. Ibid.*, p. 183.

de dinero sólo puede distinguirse de otra por su magnitud”, por lo que la diferencia entre los dos extremos de la fórmula D-M-D, no radica en las propiedades cualitativas de las mercancías, sino en la diferencia cuantitativa que éstas representen.

Lo evidente hasta este momento de la circulación del dinero como capital, es que se parte de una propiedad cualitativamente abstracta, y una vez iniciado tal proceso se intenta llegar a este mismo punto. A diferencia del primer momento, donde afirmábamos que el sujeto partía de una propiedad cualitativa (M-D) que lo diferenciaba del resto de los individuos y, en esta medida, le otorgaba una identidad que se reflejaba en un producto concreto, en este momento de la circulación del dinero como capital (D-M), el sujeto parte de un modo indefinido cualitativamente (propiedad que comparte con el dinero), y lo hace porque desea adquirir una nueva forma determinada por el cuerpo de la mercancía.

En verdad, esta serie de metamorfosis de las que participa el sujeto, vuelve aún más complejo su *status* en el sistema capitalista. Si en el primer proceso era la mercancía quien sacrificaba sus formas concretas para entregarse al dinero, seducirlo y, en esta medida, volverse un equivalente general. Aquí, en cambio, el sujeto, en calidad de ser quien objetiva sus modos de vida en la mercancía (y además intenta agregar un valor extra al monto inicial), se sacrifica para otorgarle al dinero la posibilidad de redefinirlo cualitativamente. Tal proceso, sin embargo, será efímero, pues como veremos, el poseedor de dinero buscará incrementar su valor, sacrificándolo para ponerlo nuevamente a prueba, intentando generar plusvalor.

3.3. Generación del plusvalor

El valor que el capitalista ha adelantado en calidad de visionario, no sólo se conserva en la circulación, sino que es en ella donde modifica su magnitud. Así como el poeta es quien lleva de fiesta a la palabra, el capitalista es quien lleva de fiesta a las mercancías. Este movimiento crucial que coloca en el límite al intermediario de las mercancías, transforma el dinero en capital. A partir de este momento, y si este ciclo se realiza efectivamente, la fórmula será la siguiente: $D-M-D'$. Donde D , es dinero; M , mercancía; y, D' , es $D+\Delta D$ (la suma de dinero adelantada inicialmente más un incremento).

¿Cómo logra el capitalista la generación de plusvalor? En primer lugar, dice Marx, “el poseedor de mercancías *crea valores* por medio de su trabajo, pero no *valores que se autovaloricen*. Puede aumentar el valor de una mercancía al agregar al valor existente nuevo valor por medio de un trabajo nuevo”.²³ Así, quien posee la facultad para trabajar, la fuerza de trabajo necesaria para crear valores, aumenta a través de su trabajo los valores iniciales de las mercancías. En esta medida, es necesario aclarar que aquello que Marx entiende por fuerza de trabajo, es el “conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva del ser humano y que él pone en movimiento cuando introduce valores de uso de cualquier índole”.²⁴

Efectivamente, el capitalista, al poseer poder adquisitivo para comprar fuerza de trabajo que le genere plusvalor, la comprará a aquel que cumpla de manera efectiva tal función. Esta fuerza de trabajo, a su vez, se hará efectiva en la corporeidad de los trabajadores, en la capacidad inherente del ser humano para crear nuevos valores de uso. De

²³ *Ibid.*, p. 201.

²⁴ *Ibid.*, p. 103.

esta manera, el precio final que se le otorga a la mercancía a partir del proceso de trabajo, será la cantidad de dinero necesario para dicha producción. Por su parte, aquel que vende su fuerza de trabajo al capitalista, cobra a este último lo que se gasta en adquirir productos para sobrevivir, para regenerar la fuerza de trabajo perdida en una jornada laboral.

Pese a la descripción anterior, en la que se muestra el modo en que el capitalista hace suya la fuerza de trabajo humana para generar plusvalor, no es todo lo que se puede decir al respecto; se debe analizar de qué manera se intenta reducir el tiempo de trabajo y, por ende, el tiempo de disfrute de las mercancías. Para ello, habremos de desglosar de qué manera la reducción del tiempo y la simultaneidad de la producción, tienen sentido en la reproducción del plusvalor. Analicemos, pues, en qué consiste el proceso de «subsunción formal» y «subsunción real».

3.3.1. Subsunción formal

El término «subsunción» (proveniente del latín *sub-sumēre*) es utilizado por Marx para hacer referencia al fenómeno del sometimiento o subordinación del proceso de trabajo en el modelo capitalista.²⁵ Por su parte, el término «subsunción formal» se refiere al hecho mismo del sometimiento, pero haciendo referencia a elementos externos o más generales.

En efecto, Marx dice al definir dicho concepto que

el proceso de trabajo se subsume en el capital (es su *propio* proceso) y el capitalista se ubica en él como dirigente (...) Es esto a lo que denomino *subsunción formal del trabajo en el capital*. Es la forma *general* de todo proceso capitalista de producción, pero es a la vez una forma *particular* respecto del modo de producción específicamente capitalista.²⁶

Según lo anterior, en tanto que la manera como se crean valores de uso a través del trabajo, es común a todos los modos de producción y, en tanto tal, presupone una serie de elementos

²⁵ Cfr. J. Veraza, *Subsunción real del consumo al capital*, Ítaca, México, 2008, p. 15.

²⁶ K. Marx, *El capital, Libro I Capítulo VI (inédito)*, México, Siglo XXI, 2001, p. 54.

(materia prima, fuerza de trabajo, etc.) indispensables para cualquier acto productivo, la subsunción formal parte del presupuesto de que todo proceso de trabajo obedece al modelo de reproducción capitalista cuya fórmula se expresa de la siguiente manera: D-M-D'.

Aunado a lo anterior, la subsunción formal posee una carga histórica y por esta razón *El capital* de Marx alude a procesos de trabajo preexistentes a él, modificando su forma pero no su contenido. El campesino antes independiente, se transforma en jornalero que trabaja para un capitalista; el otrora esclavista contrata como empleados a quienes eran sus esclavos, etc.²⁷ Por esta razón, en el proceso de subsunción formal del capital

el otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de la fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*.²⁸

Como se observa en los casos anteriores, el común denominador que está operando es el siguiente: la transformación de las mercancías en el proceso de producción capitalista obedece a estructuras generales, haciendo cumplir la fórmula general del capital.²⁹ De esta manera, cuando la producción de plusvalía hace suyo el proceso de trabajo, el capital, y con él la figura del capitalista en tanto controlador de dicho proceso, pone al conjunto de asalariados a su servicio. Hasta este momento, sin embargo, no se ha cambiado la técnica o la herramienta de trabajo, éste sigue ejecutándose con los mismos medios de producción. En verdad, si sólo se ejerciese la subsunción formal en el proceso de reproducción del capital (hecho prácticamente imposible), la generación de plusvalía se efectuaría prolongando la jornada de trabajo y aceptando la subordinación al capitalista. Pero el

²⁷ *Ibid.*, pp. 54-55.

²⁸ K. Marx, *El capital. El proceso de producción del capital*, siglo XXI, México, 2007, p. 214.

²⁹ Si en otro tiempo hablábamos de formas concretas de subordinación, específicamente aquellas que hacen referencia a los modos en que el conquistador se imponía a los modos de vida ya establecidos del habitante de la "nueva España", en esta parte es claro de qué manera esta subordinación que otrora fuera particular (exclusiva) de tierras americanas, ha alcanzado su carácter universal en la imposición y adhesión al sistema de producción capitalista.

capitalista, hombre aferrado a la producción de plusvalía, aprehende al trabajador no sólo *formal*, sino *realmente*, y lo hace acudiendo a la transformación de formas concretas de trabajo. Por tanto, “el capital no sólo pone bajo su control (subsume) al proceso de trabajo en general, sino a formas particulares de procesos reales de trabajo en el estado tecnológico en que las encuentra y tal como se han desarrollado sobre la base de condiciones de producción no capitalistas”.³⁰ Analicemos, ahora, en qué medida el hecho de la subsunción real aprehende *realmente* al sujeto y los modos en que éste se realiza socialmente.

3.3.2. Subsunción real

La subsunción real, a diferencia de la formal, enuncia la relación entre el obrero y los medios de producción. Si en la subsunción formal lo que interesaba era la relación entre el obrero y el capitalista; en esta última, lo es el mejoramiento de la relación sujeto-herramientas para favorecer la disminución del tiempo de producción y, en consecuencia, el aumento de plusvalía.

En la subsunción real, se parte del presupuesto de que el orden de producción de las mercancías atiende en términos generales al modelo capitalista. Al igual que la subsunción formal, la real posee una carga histórica. Se asume que las herramientas o medios de producción marcan la diferencia entre las distintas épocas. Por ello, nos dice Marx, “lo que diferencia unas épocas de otras no es lo que se hace, sino cómo, con qué medios de trabajo se realizan”.³¹

Por otra parte, es en el trabajo donde el hombre reactualiza sus posibilidades de sobrevivencia a través de la producción de mercancías. Al ser él, quien en calidad de

³⁰ K. Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de valorización* [Selección y traducción de Bolívar Echeverría], Ítaca, México, 2005, p. 18.

³¹ K. Marx, *El capital. El proceso de producción del capital*, loc. cit., p. 218.

trabajador “despierta a las cosas del mundo de los muertos”, les otorga un valor de uso y un valor de cambio, “transforma los valores de uso potenciales, en valores de uso efectivos y operantes”.³² Sin embargo, si se tiene en cuenta que el trabajador depende de manera directa del capitalista, tal como lo propone la subsunción formal, asumiendo a la vez su papel como realizador de plusvalía. Entonces, el modo de producción de los trabajadores y la relación que entre ellos tiene lugar, responde al modo en que opera el capital. En realidad, a pesar de estar actuando “libremente” en la construcción de mercancías, el obrero lo hace atado al capital por cuanto obedece órdenes del sistema capitalista, por cuanto afirma la fórmula D-M-D’.

Por lo demás, las fuerzas productivas, en tanto que pertenecen al capitalista y se objetivan en la división del trabajo a través del uso de nueva tecnología, dominan al trabajo vivo. Tal vez, y sólo por mencionar algunos ejemplos, donde mejor se observa este cambio es en el reemplazo continuo de maquinaria realizado por la gran industria. Ella es quien, en tanto organizadora del cúmulo de fuerzas productivas, domina y marca los tiempos del trabajador.

Así pues, en el proceso de producción capitalista, las máquinas se presentan ante el obrero como algo preexistente e independiente a su voluntad. Por esta razón, en la fuerza productiva de trabajo, hace su aparición el plusvalor relativo, fundado ya no en la prolongación de la jornada laboral, sino en la disminución del tiempo de trabajo necesario para la producción. Con el desarrollo de una base material adecuada al propio capital, aparece, de manera histórica, un modo de producción específicamente capitalista. Analicemos, pues, en qué consisten los diferentes modos de la subsunción real según los describe Marx.

³² *Ibid.*, p. 222.

a) *Subsunción real en la cooperación mercantilista*

Así como en el proceso de la circulación mercantil simple las mercancías se abstraen en dinero para reclamar su carácter de equivalentes, en el trabajo los distintos modos de producción se abstraen para presentarse como una mercancía acabada: valor de uso que deviene valor de cambio. De esta manera, al poner a disposición su fuerza, el trabajador ya “no se pertenece a sí mismo sino al capital”;³³ parafraseando a Marx, el vendedor de fuerza de trabajo vende su cuerpo y su espíritu al capital, sólo en él y con él se vuelve sociable. De igual forma, en este momento del proceso de la subsunción real, el trabajador ha sido despojado de su individualidad, por lo que su futuro y las relaciones que logre entablar con los otros, estarán mediados en todo momento por el capital. En verdad, a partir de este momento de la reproducción social, las mercancías adquieren vida propia, sus relaciones se fundamentan en su modo de reproducción y se objetivan en el intercambio. La máxima que en otro momento del proceso rezaba: “el capitalista es quien lleva de fiesta a las mercancías”, ahora se vuelve un *dictum* para el trabajador. Este es, pues, quien en tanto portador de fuerza de trabajo, objetiva sus aspiraciones a través de la construcción de nuevos valores. Por último, igual que como sucedía en la subsunción formal, en la subsunción real el trabajador no labora como propietario independiente de mercancías, lo hace utilizando una capacidad de trabajo que le pertenece al capitalista. Razón por la cual, todo trabajo que realice, será efectivo en la medida en que sea puesto a disposición del capitalista. En consecuencia, el cuerpo ya no le pertenece al obrero, sino al capital.

³³ K. Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de valorización*, loc. cit., p. 23.

b) *La subsunción real en la división capitalista del trabajo*

En el segundo modo de la subsunción real, el que se refiere a la división capitalista del trabajo, los trabajadores, en calidad de propietarios de fuerzas productivas independientes, tienen que reunirse con otras fuerzas de trabajo para aparecer como parte de un todo y, en esta medida, abstraer su individualidad al modelo capitalista. De esta manera, “no es el trabajo el que se reparte entre ellos; son ellos quienes son repartidos entre los distintos procesos”.³⁴ Asimismo, la división del trabajo permite que las distintas fases de la producción puedan ejecutarse de manera simultánea en el taller del capitalista, lo que implica de suyo que en la realización de tales actividades, tenga lugar una disminución íntegra del tiempo de trabajo socialmente requerido. Es en este modo de la subsunción real, donde cobra sentido el prototipo utópico sobre el cual se fundamenta el capitalismo, aquel que nos sugiere trasladar el presente a un tiempo futuro y, en esta medida, volverlo efímero en las relaciones sociales. Además, por la realización efectiva de este proceso en el taller del capitalista y por el intento desmedido del hombre por seguir esta máxima, el sujeto queda condenado a vivir en la evanescencia del presente, a integrarse, aparecer y desaparecer con la misma velocidad en que lo hacen las mercancías; velocidad que se alcanza tras la subordinación total al modelo capitalista. En definitiva, el virtuosismo del taller automático consiste en agilizar el movimiento autónomo del que participan las mercancías en el momento de su producción. Si en la cooperación mercantilista el sujeto abstraía sus propiedades a las de la mercancía, en la división del trabajo estas propiedades son puestas en práctica disminuyendo considerablemente el tiempo de producción.

³⁴ *Ibid.*, p. 28.

c) *La subsunción real en el taller automático capitalista*

Toca el turno ahora a la autonomía que obtiene el trabajo frente al sistema de producción capitalista y al modo como se mueve el obrero en dicho proceso. Si, por una parte, el trabajador es empleado por las condiciones mercantilistas y, en esta medida, obligado a actuar como lo supone la fórmula general del capital; y, por otra parte, es sometido a adaptarse a las diversas necesidades del taller capitalista, asumiendo la introducción de máquinas en éste. Entonces, su capacidad de trabajo es reducida, y además, él es obligado a especializarse y subordinarse pasivamente al movimiento de las máquinas.³⁵

Es, pues, en este último modo de subsunción, donde el taller adquiere autonomía frente al modo de producción del trabajador. En efecto, éste es reprimido al papel de espectador, su función se limita a poner en marcha y vigilar el movimiento de las máquinas, verificando que el tiempo de trabajo disminuya realmente. Si en un primer momento se afirmaba que el sujeto adaptaba sus modos de vida al movimiento de las mercancías, ahora también tiene que adaptarse al tiempo y movimiento de la máquina. Así, dice Marx, “la conexión viva del taller en su conjunto no reside ya en la cooperación; puesto que el taller vivo, en tanto que está compuesto por trabajadores, se encuentra subordinado, es el sistema de la maquinaria el que, movido por un primer motor, constituye la unidad que abarca todo el taller”.³⁶ Además, una vez que el trabajador ha sido adaptado al control de la máquina, es también cosificado; en esta medida, se hace patente un doble modo de «cosificación» en el sistema capitalista. El primero de ellos, tiene lugar cuando el sujeto objetiva su modo de vida al movimiento de las mercancías; el segundo, en cambio, cuando su voluntad es adoptada por el modo de producción, cuando adapta sus capacidades productivas a las de la

³⁵ *Cfr. Ibid.*, pp. 40-41.

³⁶ *Ibid.*, p. 58.

maquinaria. Empero, esta última forma de cosificación es aún más peculiar porque pone en marcha un movimiento desigual entre el hombre y la máquina, lo obliga a enfrentársele de manera directa, aunque de forma desigual. Ahora se enfrentan “el hombre de hierro contra el hombre de carne y hueso”.³⁷

Es en este último modo de la subsunción real, donde el sistema de reproducción capitalista se vuelve más apremiante en la medida en que convierte al individuo en un servidor adaptado a las necesidades de la máquina. Si en la división del trabajo y en la cooperación productiva era el hombre quien luchaba contra otros hombres, por ejemplo, para obtener un puesto de trabajo; en este último modo es el hombre luchando contra sí mismo, contra sus propias facultades operarias intentado afirmar su superioridad productiva con respecto a la máquina. Finalmente, con la introducción de la máquina en el proceso de producción del capital, el capitalista logra de la mejor manera obtener mayor plusvalía. Al disminuir el número de trabajadores, todos ellos reemplazados por máquinas, el carácter visionario del capitalista se afirma al obtener mayores ganancias. En efecto, la “filosofía” de las grandes empresas tiende a basarse en el aumento y la efectividad de las máquinas que sustituyan el trabajo humano: a menor número de empleados, menor es el costo destinado a los seguros, el número de pensiones alimenticias, el gasto en prestaciones, aguinaldos, etc. Se observa, pues, en qué medida el sujeto queda literalmente subordinado al proceso de reproducción capitalista. De manera paradójica, en la medida en que él es subordinado a dicho sistema, es también relegado de éste en su papel de trabajador.

³⁷ *Ibid.*, p. 57.

3.4. Apuntes y conclusiones

Como se observa, el *salto mortale* del que participa el sujeto en el sistema de producción capitalista, está presupuesto en la enajenación de su cuerpo en mercancía. Gracias a este acto, que implica el desconocimiento del sujeto sobre sí mismo, la subsunción formal alcanza cabalmente su efectividad. Así, nos dice Marx, “cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto”.³⁸

Si bien en un primer momento del proceso de la circulación mercantil, el sujeto logra objetivar su modo de vida en las propiedades cualitativas que poseen las mercancías, aprehendiendo las formas con la que ellas aparecen; es en el momento del intercambio, acto donde la mercancía se abstrae a su forma dineraria, y en la producción de mercancías en el taller capitalista, lugar en que se hace efectiva una lucha contra la máquina, donde su identidad tiende a abstraerse. Por este acto y por la imperiosa necesidad de hacer cumplir la fórmula general del capital, la posición del sujeto frente al capitalismo adquiere características estéticas y un tanto eróticas. En efecto, como dice el poeta Sábines, el capitalismo y quienes nos afirmamos en él, al igual que los amorosos, “andamos como locos / porque estamos locos / [...] entregándonos, dándonos a cada rato”; no obstante, de la misma manera como sucede en todo acto de amor, también se cumple aquello que dice Marx: “*the course of true love never does run smooth*”.³⁹ En definitiva, esta lucha entre el capital, léase capitalista, y el sujeto, es una lucha de identidades, pero es, sobre todo, una

³⁸ K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, loc. cit., p. 107.

³⁹ K. Marx, *El capital*, loc. cit., p. 131.

lucha amorosa que se origina en la necesidad del sujeto por afirmarse como coautor del capitalismo.

Es, pues, en el sistema capitalista donde el sujeto es víctima de un doble, y al mismo tiempo, trágico movimiento. Por una parte, afirma su voluntad de vida en el consumo de mercancías; pero, por otra parte, a través del proceso de reproducción, cede su cuerpo a las necesidades del capitalista. Siendo a partir de la conjunción de estos actos donde el sujeto se niega y es negado como un ser libre. Tal negatividad se afirma cuanto más, si se asume que el hombre trabaja para recibir un pago, y en esta medida, adquirir objetos de consumo que le satisfagan. Si, por una parte, la realización del trabajo implica de suyo la afirmación del hombre en la modernidad realmente existente; y, por otra parte, el sistema capitalista conduce a “la *desrealización* del trabajador, [...] como enajenación”.⁴⁰ Entonces, se valida una forma contradictoria pero complementaria del sistema capitalista, forma la cual es precedida por el mismo movimiento contradictorio del que son parte las mercancías al momento del intercambio.⁴¹

Ahora bien, el extrañamiento del que es víctima el sujeto, que se ha venido describiendo y al cual alude Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía*, llega aún más lejos. Por una parte, implica la vacuidad de una identidad de por sí sobajada y, por otra, la muerte del individuo por inanición.⁴² El primero de los casos tiene lugar en la circulación mercantil y surge como resultado de la contradicción implícita en el sistema capitalista, al asumir que la subsunción formal supone la aprehensión del sujeto a dicho sistema. En esta medida, la identidad del individuo es sobajada a la cantidad de dinero que

⁴⁰ K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, loc. cit., p. 106.

⁴¹ La primera contradicción, a nivel teórico, la ubicábamos entre el plano histórico y utópico de la modernidad; en cambio, a nivel práctico y repercutiendo de manera directa en la vida del individuo, lo ubicamos en el intercambio de mercancías, en la producción y en los modos de consumo.

⁴² No nos referimos únicamente a una muerte carnal, aunque no por ello le restamos importancia, sino a una muerte discursiva. Esto último será explicado con mayor detenimiento en el siguiente capítulo.

posea. Pero, si como se ha dicho, el dinero posee una propiedad cualitativamente abstracta, el sujeto es conducido a una pérdida gradual de su identidad. Por otra parte, sin embargo, cuando este sujeto, obligado por el mismo sistema a trabajar para obtener valores de uso, es conducido al taller, su muerte es inminente. Cuantas menos facultades posea el trabajador para crear valores de uso en beneficio del capitalista, tanto menor será la posibilidad de su sobrevivencia. Sin embargo, como se verá más adelante, esta muerte a la que aludimos, no nos remite exclusivamente a una muerte carnal, sino a la forma en la que el individuo es privado de sus posibilidades discursivas en el orden capitalista.

Finalmente, para explicar este proceso de manera alegórica, habrá que aludir al poema “Del oro y del tiempo” del regiomontano Eduardo Lizalde, quien a nuestro parecer explica la función del dinero en la modernidad y el modo en que el sujeto es conducido a su propia muerte, es decir, cómo es obligado a contradecirse en la efectividad del tiempo. Así, pues, dice el poema:

Compro, para vivir, oro con tiempo,
y después pago el tiempo con ese oro.
Aquel perdido tiempo era de oro
y aquel oro tan pobre, puro tiempo.

Son lo mismo, sabemos, tiempo y oro
y en desigual medida es muerte el tiempo
y muerte como el aire ausente, el oro...⁴³

* * *

Resumiendo, hemos ubicado al menos tres modos, aunque no sugerimos que sean los únicos, por los cuales el sujeto, o bien pierde su identidad, o bien, es sometido a una muerte no sólo carnal, sino discursiva. Tales modos tienen lugar, el primero, en la circulación del dinero como capital, de modo concreto en el intercambio; el segundo, en el intento por

⁴³ E. Lizalde, *Todo poema está empezando*, UANL, México, 2009, p. 144.

objetivar su identidad en una mercancía; y, el último, en el proceso productivo, de manera concreta, en el intento por disminuir el tiempo de producción como lo proponen la subsunción formal y real. Sometido siempre a estos tres momentos, el hombre moderno no será otra cosa más que muerte que anda luciendo; en verdad, es un ente que cediendo su autonomía al capitalismo y aún sabiendo que no se pertenece a sí mismo, intentará afirmarse lingüística y fácticamente en cada acto de producción y consumo del que participe. Es un hombre que, pese a la soledad y vacuidad al que lo ha conducido el sistema capitalista, intentará permanecer, aunque sea de manera silenciosa, en tal sistema. En fin, es un hombre que no reconociéndose a sí mismo, intentará reactualizar sus modos de vida. Se trata, quizá “de un alma que agitada / transita por este corpachón deforme, / un moretón desordenado por el poderoso, / como silencio de su aullido. / Angustioso misterio. / Una tierna criatura ahí atrapada / como un niño de pecho sordomudo / que un mar desconocido rompe por dentro...”.⁴⁴

⁴⁴ Anónimo

SEGUNDA PARTE

Capítulo 4. Aproximaciones en torno a la angustia

*...from this instant,
there's nothing serious in mortality:
all is but toys: renown and grace is dead;
the wine of life is drawn...*

—Shakespeare

En la primera parte hemos analizado el aparato teórico en el que se fundamenta la modernidad, y cómo ésta alcanza su universalidad y reactualización a partir de la inserción del sistema capitalista. También hemos ubicado dos momentos en los cuales el discurso de la modernidad se ha fragmentado, teniendo como consecuencia una asimilación distinta de la historia y la pérdida de identidad en el sujeto.

El primero de estos momentos, lo ubicamos de manera concreta en el proceso de colonización y mestizaje. Se origina en el intento por posicionar el discurso eurocentrista, subsumiendo las prácticas sociales (lingüísticas) de los países de la periferia. Entendido de esta manera, el *sum* del *cogito* del habitante latinoamericano representa una existencia mermada; razón por la cual, enfrentarnos a los discursos de la modernidad a partir de la llegada del europeo a América, es enfrentarnos a un pensamiento de tipo utópico e ilusorio, en tanto que representa el intento por entrelazar dos historias distintas. Una totalitaria y dominante, la otra desquebrajada y aún en construcción. En efecto, los habitantes de la periferia, encubiertos por las costumbres venidas del viejo continente, fueron objeto de una fragmentación en su lenguaje. Para socavar los derroteros por los que se les escapaban sus posibilidades discursivas en las que corrían el peligro de nadificarse, intentaron construir y *reinventar* una imagen teatralizada de la civilización y el discurso europeo. Se trataba, o de

hecho se trata, de “un mundo inventado donde en muchos sentidos los latinoamericanos de hoy nos encontramos todavía”.¹

Al proceso anterior, por el cual nos referimos a la forma general en que el europeo intenta aprehender al habitante de la periferia, transformándolo a través del uso violento del lenguaje como resultado de una incompletud e incompetencia dialógica, se le sumará con mayor carga y predominio la incursión del sistema de producción capitalista. El intento por otorgarle una carga universal al modelo dominante del sistema capitalista a las sociedades modernas, adquiere un carácter efectivo gracias a su capacidad de adaptación y la puesta en marcha de las distintas fases en que sucede la subsunción real en los modos de producción. Aunado al proceso anterior y por la enajenación de su cuerpo a los modos de producción capitalista, el sujeto, en la figura de productor o consumidor, otorga a las mercancías un carácter social. En consecuencia, las mercancías, en tanto que representan valores de uso concretos, otorgan *socialidad* (comunicación) a los modos de vida humano; socialidad que es puesta en suspenso, aunque no negada, en el intercambio, donde el valor de uso deviene en valor abstracto.

En esto consiste, en su versión real o efectiva, la fragmentación del discursivo en la modernidad capitalista. Precedida de la *fragmentación* de su forma universal (el lenguaje), la forma *real*, concreta en el sentido de que *en* ella y *con* ella se vive día a día la modernidad, opera en su modo efectivo poniendo en entredicho el discurso y las posibilidades interpretativas del sujeto en cada acto de producción, consumo e intercambio. De la transgresión que sufre el discurso en el momento histórico de la emancipación a los habitantes del “nuevo” mundo, nos trasladamos a su modo concreto, real o particularizado

¹ B. Echeverría, “¿un socialismo barroco? Respuesta a Arriaran”. Versión en línea del presente artículo en: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/arriaran.html>

que otorga uniformidad (subsume) a las relaciones sociales, y que adquiere especial importancia a partir de su inserción en el tipo de discurso que nos ofrece el capitalismo en los actos de producción y consumo de valores de uso. Tanto en lo universal (lenguaje) como en lo particular (valores de uso), se nos presenta a los habitantes de la periferia un acto transgresor, el cual, además de incluir los modos discursivos, potencialmente incurre en una violación carnal.

A partir de estos momentos y modos en los que asumimos ha quedado *fragmentado* el discurso o los varios discursos de la modernidad, podemos hablar, como afirma Bolívar Echeverría, de un *ethos* (carácter) propio del habitante de la periferia, que en cuanto tal, lo coloca en un plano singular del resto del sistema mundo.² Esta singularidad de lo humano, nos presenta a un sujeto “libre”, en la medida en que tiene frente a sí infinitas opciones interpretativas. Opciones que se fundan en la vacuidad y evanescencia del lenguaje, el cual ahora es reforzado (e incluso radicalizado) por un discurso de carácter capitalista.

Nos enfrentamos a un sujeto que se asume como productor del proceso de modernización. Un sujeto que, como tal, se deja llevar por el modelo que nos sugiere el sistema de reproducción capitalista, pero al tiempo que lo hace, propone nuevas formas de enfrentarlo. Su modo de vida, consiste en vivir la contradicción del sistema capitalista, inherente en el valor de uso y valor de las mercancías, bajo el intento de “trascenderla y desrealizarla, llevándola a un segundo plano, imaginario, en el que pierde su sentido y se desvanece”.³

² Para analizar más al respecto, remetimos a nuestro lector al anexo de la presente investigación. Allí se desglosan los cuatro *ethe* que aparecen en la teoría echeverriana de la modernidad. Consideramos de suma importancia, para una mejor comprensión del presente apartado, no omitir el anexo.

³ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, loc. cit. p. 171. El carácter evanescente que se le otorga a la realidad, lo ubicamos sobre todo a partir de la incursión de nuevas formas lingüísticas pertenecientes al siglo XVI. Tales formas sugerían mirar la realidad en un plano imaginario en la medida en que no había cabal correspondencia lingüística. Es por esta razón que, apegados al argumento de Bolívar Echeverría, no

Con estos presupuestos, toma forma la preeminente “libertad” con que asume el sujeto al sistema capitalista. Esta “libertad”, sin embargo, lleva implícito un vacío ante la falta de opciones concretas, ante la posibilidad casi infinita de interpretaciones de la realidad. De manera que, el sujeto actual, el *realmente* moderno, queda suspendido en un mutismo que le es inherente por las infinitas posibilidades discursivas en que se le puede presentar la modernidad capitalista; entendiendo, a su vez, estas posibilidades como modos en que se presentan las mercancías. Se trata, por lo demás, de un sujeto que, como nos lo propone Georges Bataille en *La experiencia interior*, ha llegado tarde al mundo, ha sido precedido por una masa informe de discursos, los cuales presentan la posibilidad de ser reutilizados en cada acto de producción y consumo, y reinterpretados e incluso nadificados en el acto del intercambio. Acto que toma especial relevancia, si asumimos ante todo que la vida moderna depende de la función social que se le adjudica a las mercancías.

Por lo anterior, es pertinente hacernos la siguiente pregunta. ¿Qué queda al sujeto de la modernidad, a quien ubicamos sobre todo en medio de un discurso acabado, pero que al mismo tiempo y ayudado por el modo de reproducción capitalista parece ser víctima de un proceso de reactualización sin fin? Respondemos con una aseveración kierkegaardiana. Queda la angustia. Esta, de acuerdo con el filósofo danés, “puede compararse muy bien con el vértigo. A quien se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le entran vértigos”.⁴ Pasemos, entonces, a analizar de qué manera el discurso de la modernidad, inserto en un discurso capitalista, conduce al sujeto hacia la angustia que surge ante “la

pensamos que el capitalismo sea el único modo de vivir “realmente” la modernidad; antes bien, lo asumimos como *uno* de los posibles modos (siendo en verdad el que más predomina) en que se hace efectivo el modelo actual de vida.

⁴ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Alianza, Madrid, 2007, p. 118.

ausencia de una fuente última de un sentido o coherencia profunda en las significaciones que se producen y consumen en la práctica y en el discurso”.⁵

4.1. El sistema capitalista, hoy. Pérdida de identidad

El sistema capitalista posee un carácter contradictorio. Por un lado, el aumento en la producción que genera el incremento de la riqueza capitalista, refuerza la eficacia de las fuerzas de trabajo, sobre todo a partir de la creación de nuevos e innovadores procedimientos tecnológicos frente a los cuales el sujeto se ve obligado a someterse a un modo de vida efímero. Como resultado de este intento por incrementar la producción a partir del uso de nueva tecnología, el consumismo del que participa el sujeto “de la vida moderna puede ser visto como un intento desesperado por atrapar el presente que pasa ya sin aún haber llegado”.⁶ La modernidad capitalista, ayudada por el uso de tecnología innovadora y una producción exacerbada de nuevas formas de consumo, vuelve evanescentes las relaciones entre los sujetos que participan de ella. El entorno urbano y tecnológico al que ahora nos enfrentamos, está predispuesto para acelerar la circulación de los individuos, impedir el enraizamiento y pulverizar a la sociedad creando un ambiente vacío.⁷

Por lo anterior, es notorio que la permanencia del sujeto en el sistema capitalista, depende, entre otros factores, de qué tan ágil sea en el intercambio de sus mercancías, sean

⁵ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, loc. cit., p. 157.

⁶ B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, loc. cit. p. 153.

⁷ La circulación, iluminación e información que aparece en las grandes ciudades, apuntan hacia una evanescencia del presente, creando al mismo tiempo en el sujeto un sentimiento de vacío, un mutismo que bien puede compararse con la soledad. Sin pretender elaborar una interpretación forzada al respecto, el encerrarse en uno mismo, relajarse y sentir el cuerpo al ritmo de la música, el *performance*, los ruidos o las voces de la vida, se ha convertido en un modo de olvidar la exterioridad. Se trata, en gran medida, de crear un mundo imaginario, suspendido en el vacío y adverso al realmente existente.

éstas valores de uso concreto o dinero. Por esta razón, al colocar la producción y consumo en dos personas distintas, se puede detectar entre ambas una forma de comunicación, que se produce porque la persona consumidora del valor de uso *interpreta* éste necesariamente en su simbología, pero que exactamente en este momento interpretativo, corre el riesgo de pasar desapercibido por el otro. En otras palabras, el discurso corre el riesgo de no cumplir cabalmente su ciclo dialógico, fragmentarse y poner en peligro la permanencia discursiva de sus agentes.

Por otro lado, este aspecto innovador y evanescente que posee el sistema capitalista, abstrae la singularidad de lo humano hasta convertir al sujeto en un ente incapaz de concebirse de manera separada al cuerpo de las mercancías, y al modo en que éstas se mueven en el mercado. Al enajenar su modo de vida al de las mercancías, el sujeto pone en juego su permanencia en el discurso moderno. Sus propiedades corpóreas pasan a disposición del capitalista y, en esta medida, la validez de su discurso, en tanto que depende directamente de su relación con las mercancías, tendrá que ser puesto a prueba y validado por el sintagma⁸ capitalista.⁹

Consecuencia de lo anterior, y porque la permanencia del sujeto en la modernidad realmente existente depende de qué tan efectivo sea el discurso e intercambio de las

⁸ Aunque no es todo lo que se puede decir al respecto, se recoge la idea de que un sintagma nos remite a un grupo de palabras que se relacionan entre sí formando una unidad funcional. Este sintagma al poder relacionarse con otros dentro de una oración, forma un entretejido sintagmático. De la misma manera, las mercancías forman un sintagma, una unidad funcional que las valida realmente como valores de uso. Como se ha mencionado en el capítulo anterior, sólo en la medida en que una mercancía representa un valor de uso para su no-poseedor, se vuelve el vínculo entre su vendedor y el comprador. Podemos decir que, trasladado al campo de las mercancías, el entretejido sintagmático valida las relaciones capitalistas como realmente funcionales. Si este entretejido no se cumple, las horas de trabajo invertidas en la construcción de un producto, serán tiempo muerto.

⁹ Hay quienes conciben al capitalismo tardío o neoliberal como la forma excelsa del proyecto civilizatorio. Según algunos discursos “realistas”, esta fase capitalista de la modernidad debería ser atesorada como la más deseable e incuestionable de todas y, más bien, deberíamos dirigir nuestros esfuerzos al perfeccionamiento de ella, el cual consistiría en evitar (algunas) crisis económicas, procurar el “combate a la pobreza” o luchar contra la “inequidad”, pero sin alcanzar la igualdad.

mercancías, su identidad será empequeñecida al grado mínimo de entablar relación con el resto de los individuos en un ambiente falto de correspondencia discursiva. Este ambiente de convivencia que prevalece en la modernidad, caracterizado por su evanescencia y dependencia respecto al cuerpo de las mercancías, conducirá al sujeto a recorrer los linderos tortuosos de la angustia ante la posibilidad, siempre presente, de ser llevado a su propio silencio discursivo. Mutismo que se origina ante la falta de correspondencia dialógica y ante las múltiples posibilidades interpretativas que se generan a partir del intercambio de los valores de uso.

Aún queda plantearnos lo siguiente. Asumiendo que el sujeto posee la facultad de crear discursos —políticos, éticos, filosóficos, económicos, literarios, psicológicos, médicos, etc.— a partir de la relación que entabla con las mercancías al representarle valores de uso y modos de uso concretos. Entonces, ¿qué característica posee este mismo sujeto en el acto del intercambio mercantil? Esta aseveración cobra mayor sentido si se asume que en dicho momento las propiedades cualitativas de las mercancías se abstraen en su forma más burda, su forma dineraria, la cual, se muestra vacía de contenido en tanto que deviene en un sin número de valores de uso que le satisfacen necesidades y corresponden a su poder adquisitivo. Más aún, ¿en qué medida el sujeto se juega su permanencia discursiva en el sistema capitalista al momento del intercambio mercantil?

4.2. Valor de uso, significado y practicidad de las mercancías

Como ha quedado explicado en la primera parte, una mercancía es ante todo “un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas”. ¿Qué significa esto en términos discursivos? Primero, que una mercancía es útil en la medida en

que está siendo condicionada por sus propiedades cualitativas, quienes le otorgan una función objetiva en el acontecer práctico del mundo. Segundo, que este *acontecer* en el mundo, adquiere inteligibilidad práctica y lingüística, en la medida en que es posible, dada la función social de las mercancías, elaborar un discurso en torno a ellas.¹⁰ En efecto, el sistema capitalista criticado por Marx, se mueve sobre dos líneas que corren de manera paralela.¹¹ Una que se refiere a todo lo relacionado con el proceso mercantil capitalista, esto es, al valor de uso y valor de las mercancías; y la otra que hace referencia al orden discursivo que de ellas se deriva.¹² Por ahora, sólo baste con mencionar que la función práctica que emerge de ambas líneas se copertenece y, por ende, se condicionan al validarse una a otra. Así pues, a partir de esta relación unívoca se llega a la siguiente conclusión, a saber, que el “sistema capitalista de prácticas sociales puede contar también como un sistema de prácticas específicamente lingüísticas, o sea, conferir una manera de hablar que otorgue contenidos proposicionales”.¹³

Esta manera de expresarse cuyo fin consiste en *hacernos* explícitos a través de los varios discursos, en una sociedad moderna como la nuestra, deriva de las prácticas lingüísticas propuestas por el movimiento de las mercancías. En consecuencia, el sujeto no puede colocarse fuera de esta normatividad, pues hacerlo implicaría su muerte en el orden

¹⁰ K., Marx, *El capital*, *loc. cit.*, p. 43.

¹¹ K. Marx, en su obra *El Capital*, analiza las regularidades discursivas a través de las cuales se forma el discurso capitalista. En última instancia, toda crítica, que implica de suyo hacer explícito el modo en que nos referimos al mundo de manera inmediata, intenta sacar a la luz el conjunto de reglas y normatividades con base en las cuales se elabora el discurso objetivo.

¹² De la misma manera en que una mercancía no se puede pensar sin un valor de uso y un valor de cambio, tampoco se puede pensar dentro de la sociedad sin que su función no derive en una construcción práctica y por tanto discursiva. Finalmente, las mercancías se relacionan entre sí, conduciendo al sujeto a la construcción de discursos, lo que implica la participación de éste último dentro de un proceso dialógico del *logos*. (Cfr. K., Marx, *Op. cit.*, pp. 44-45.)

¹³ R. B., Bandom, *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso*, Herder, Barcelona, 2005, p. 40.

del discurso, posibilitando también su invalidación o rechazo como ser moderno.¹⁴ Así, dado este condicionamiento al orden discursivo capitalista, el tejido simbólico al que da cabida este sistema o estructura, será reafirmado y reinventado en cada práctica del orden social, en cada acto de producción, consumo e intercambio. Podemos decir, que en primera instancia, todo acto de producción, consumo e intercambio de mercancías es también un acto de producción, consumo e intercambio de significantes. Igualmente, que dicho acto de afirmación en el sistema capitalista implica dos cosas. Por un lado, equiparar los objetos de acuerdo con su semejanza o desemejanza; y, por otro lado, ubicarlos en una espacio-temporalidad concreta, asignándoles los límites de su campo de movimiento y sus posibilidades interpretativas.¹⁵

Finalmente, consecuencia de esta copertenencia de la que se ha hablado, la *socialidad* propuesta por las mercancías determinará identitariamente al sujeto, conduciéndolo a la adopción de costumbres que lo sujeten al modo como tenga que moverse en el sistema capitalista. Por tal motivo, todo sujeto que pertenece a dicho sistema es, literalmente, un ser determinado a sus condiciones sociales. En cada palabra, gesto y

¹⁴ No nos referimos únicamente al acto de conducir al individuo a su muerte física. Si bien el sistema capitalista totalizador como el que se vive en nuestros días permite hablar de la destrucción física del sujeto, el problema no se agota aquí, pues justamente lo que caracteriza al sistema capitalista es que no traslada al individuo, en un mismo acto, a lo absolutamente Otro (a su muerte, sea esta discursiva o física), sino que lo coloca en el límite de su propia destrucción. Así, en cada acto de producción y consumo, el individuo es trasladado hasta el límite de su existencia discursiva. Más adelante defenderemos la postura de que este límite, en el que el individuo se juega el “todo por el todo”, adquiere mayor presencia al expresarse el valor de cambio de las mercancías.

En otro orden de ideas, B. Echeverría, en la construcción de su teoría de los *ethe*, nos muestra al sujeto moderno como parte de un “comportamiento social estructural”. S. Gandler, por su parte, entiende la función del *ethos* histórico, como el “conjunto de usos, instituciones sociales, formas de pensar y actuar, herramientas, formas de producción y consumo de los valores de uso que hacen posible vivir como ser humano o como sociedad en las relaciones capitalistas de producción” (S. Gandler, *Op. cit.*, p. 381. Véase también el anexo de la presente investigación). Es en esta estructura del comportamiento social, donde el sujeto tienen que aprender a vivir y para ello tendrá que ideárselas en una forma posible de vida. En este sentido, la teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista, nos muestra los modos en que se puede vivir esta normatividad discursiva. Invitamos a nuestro lector a consultar la versión en línea del artículo: B. Echeverría, “¿un socialismo barroco? Respuesta a Arriaran” en *loc. cit.*

¹⁵ Cfr. B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, *loc. cit.*, p. 187.

movimiento, este sujeto estará afirmando, regenerando y poniendo en juego su permanencia discursiva en el capitalismo. Aún queda respondernos una pregunta: ¿qué o quién determina al sujeto en su permanencia discursiva dentro del sistema capitalista?

4.3. Inserción y sumisión en el tejido sintagmático de lo mercantil

El carácter práctico de las mercancías y el discurso que de ellas se derive a partir de la relación dialéctica mercancía-sujeto, colocan al individuo en el interior de un tejido simbólico, que lo condiciona y determina socialmente.¹⁶ Ahora bien, para participar del discurso propuesto por el sistema capitalista y validarse como *ser* de lo moderno, el sujeto tendrá que moverse y relacionarse con los otros del modo como lo hacen las mercancías. Es evidente que no nos referimos a la radicalización estructural del discurso, sino a la confrontación permanente a la que es sometido el lenguaje en el sistema capitalista, condicionado por los valores de uso. De la misma manera como sucede con las mercancías, el código de lo humano se encuentra constantemente “con las posibilidades reales de su constitución y vigencia”, al mismo tiempo que se transforma y se realiza.¹⁷

Gracias a la dinámica anterior, se obtiene una dialéctica propia de la modernidad capitalista. El sistema capitalista valida la existencia y el modo de ser del sujeto en tanto que lo delimita en torno a su discurso; y, éste último, al expresar la dinámica capitalista, valida la permanencia y funcionamiento del primero. El problema, sin embargo, al que nos enfrentamos ahora, es al hecho de que el sujeto no logra dar cuenta, dada su enajenación y subsunción al sistema de producción capitalista, de que vive a la base de una decisión suya

¹⁶ Cfr. K., Marx, *Op. cit.*, p. 44.

¹⁷ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, *loc. cit.*, p. 136.

propia.¹⁸ En efecto, según la postura de Bolívar Echeverría, “el ser humano moderno, criatura de la sociedad universalizada abstractamente por el mercado, se percibe condenado a la lejanía, extrañeza o ajenidad respecto de aquel escenario concreto en el que un valor de uso deviene lo que es”.¹⁹ En esta medida, el sujeto no reconoce su otredad porque funciona bajo el modelo de una universalización abstracta y perenne que, llevada al extremo, lo conduce a la pérdida de su identidad. Es esta universalización del ser que potencializa y alcanza su plenitud en el sistema capitalista, la misma que hemos ubicado con la llegada del europeo a tierras amerindias. La otredad era tal para ellos que representaba la negación absoluta de su identidad.

En verdad, el sujeto de la modernidad realmente existente es inconsciente del modo en que vive, en él no existe extrañeza, contrariedad o contraposición; en todo caso, su contrariedad es tal, que ve al otro como lo radicalmente opuesto. Esta es la misma dinámica en la que se ha articulado el cristianismo de occidente. El discurso capitalista al igual que el discurso del cristianismo occidental, nos conduce hacia una universalización del ser, interceptando y anulando en cada orden discursivo y práctico la individualidad de lo humano.²⁰ En consecuencia, la identidad del sujeto, precedida por la nulidad o subordinación del otro, es conducida a una desustancialización o resustancialización que la

¹⁸ El capitalista, por ejemplo, no logra darse cuenta de que él mismo, a pesar de mandar sobre los obreros, está condicionado a la generación de pluscapital.

¹⁹ *Ibid*, p. 157.

²⁰ El hombre, dice el libro del *Génesis* (1, 27), “está hecho a imagen y semejanza de Dios”. Por tanto, este ser finito que es el hombre, no logra completar la relación dialéctica con ese Otro, representado en la figura de Dios. Más aún, dado que el hombre, en tanto individuo, guarda semejanza con Dios, no da cuenta de su individualidad, pues ésta la tiene que poner en consideración con todo lo otro que es parte de lo humano y que, según el mito cristiano, también es hecho a imagen y semejanza de Dios. Por tanto, este individuo del cristianismo, está subordinado a una universalidad abstracta y perenne.

Por su parte, en el sistema capitalista, el hombre no logra dar cuenta de su inserción en el capitalismo, pues su cuerpo entra en consideración con otros cuerpos (fuerza de trabajo) en la medida en que es él mismo un valor de uso —una mercancía fuerza de trabajo— y un valor de cambio —una mercancía equivalente con otras mercancías. Su individualidad, de la misma manera como sucede en el cristianismo, es suprimida y reemplazada por una universalidad abstracta e indiferenciada que, llevada al extremo, no le permite pensarse como un ser independiente.

obliga a atravesar el límite de sus posibilidades discursivas, confrontándola siempre al riesgo de perderse a sí misma.²¹

Por otra parte, este proceso de reproducción social que funciona con base en el sistema de producción capitalista, otorga una característica particular (radicalizada) a cada momento de la existencia humana: convierte y vincula las relaciones sociales en relaciones de convivencia y jerarquización capitalista.²² Este hecho, implica “la clasificación de los individuos sociales según su intervención tanto en la actividad laboral como en la de disfrute”,²³ y la codificación y modificación de los sistemas de convivencia. En términos mercantilistas, lo que motiva a los consumidores no es el valor de uso, sino la posición, el rango, la comodidad y la diferencia social que les otorgue lo adquirido. Visto de esta manera, las mercancías no son más que exponentes de clase, significantes y discriminadores sociales que funcionan como signos de movilidad y aspiración social. En definitiva, es esta lógica del objeto y su significado la que impulsa la renovación acelerada de los objetos y su reestructuración bajo el signo de la moda, dando paso a la competencia simbólica de clases y generando un sentimiento de vacío en el consumidor. Por último, las audaces y, a veces, aberrantes novedades con que se presentan los valores de uso a sus consumidores, tendrán como función crear distancia, excluir a la mayoría y distinguir a las clases privilegiadas que sepan apropiárselos como modos efectivos de vida.

Lo anterior, coloca al individuo, tanto en lo lingüístico como en lo práctico, al interior de un sintagma que lo condiciona en las prácticas sociales de su quehacer cotidiano. Entendido de esta manera, todo intento por salir de este entretejido social, no sólo

²¹ Cfr. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, loc. cit., p. 137.

²² Según la lógica del mercado, no consumimos un objeto por sí mismo, sino por lo que nos puede representar su valor de cambio, es decir, lo consumimos en razón del prestigio, del estatus o razón social que confiere.

²³ *Ibid*, p.158.

posibilitará la muerte discursiva sino en caso extremo, también incluirá la muerte física del sujeto dentro del sistema capitalista.²⁴ Pero, ¿qué hace u obliga a que este sujeto sea condicionado o determinado por la forma capitalista, al grado de marcar sus actitudes frente a los otros?

4.4. El discurso (los discursos) de la institución capitalista

El capitalismo, entendido como un sistema totalitario que determina estructuralmente las relaciones de convivencia de lo humano, condiciona *socialmente* al sujeto, obligándolo a recrear y modificar el modo de enfrentarse a los otros. ¿Quién es ese otro al que se enfrenta el sujeto en términos capitalistas? Es la afirmación de su propia presencia discursiva. El comprador afirma la presencia discursiva (capitalista-económica) del productor, y éste a su vez, en tanto creador de valores de uso concretos (significantes), intenta validar su permanencia discursiva en el comprador. En términos generales, quien participa del discurso capitalista está siendo por el otro y a través del otro; y, en esta medida, está siendo violentado y fragmentado por la presencia discursiva de aquel.

Por otra parte, dada esta fragmentación en el plano discursivo, el sujeto, sea que participe como productor o consumidor, está siendo frecuentemente reconstruido. Su identidad es transgredida y trasladada en cada momento del intercambio hacia el límite entre lo útil y el sinsentido, hacia el límite de su silenciamiento. En cada palabra,

²⁴ La muerte discursiva del individuo, causada por su pretensión por emerger del sintagma, puede desencadenar también en su muerte física. Piénsese por ejemplo en aquel que es echado de su comunidad por no compartir un conjunto dado de creencias o reglas. En este caso su falta de sociabilidad o su carencia de habilidades laborales puede conducirlo, en un caso extremo, a su muerte física.

movimiento o acto de producción y consumo, el sujeto se conduce hasta el límite de sus posibilidades discursivas e interpretativas.²⁵

En verdad, el sujeto de la modernidad se afirma en el otro a partir de su participación en el lenguaje capitalista; por su parte, este pragmatismo del que participa, hace posible la pretensión por otorgar un sentido ordenador y utilitarista a lo real. Sin embargo, aún falta respondernos la siguiente pregunta: ¿cómo es que el sentido utilitarista del discurso se consolida en la modernidad capitalista? Lo hace mediante las instituciones. Ellas son quienes permiten la regulación del orden, conduciéndolo hacia un terreno intangible e infranqueable, que no puede ser violentado por estar ya dogmáticamente establecido. Piénsese, por ejemplo, en la institución cristiana, en donde el rito que se sigue es la *anámnesis*, la “representación reiterada de la muerte de Dios. [Este rito se repite] cada día, bajo una forma simbólica, en el sacrificio de la misa”.²⁶ De la misma manera como sucede en el rito cristiano, la pretensión de poder que aparece en el sistema capitalista, está supeditada a la forma en que se cumplen *efectivamente* sus discursos, a la manera en que en cada acto de intercambio se sacrifica *realmente* el valor de uso de las mercancías, siendo el dirigente de tal orquesta, el capitalista.²⁷

Ahora bien, el peso dogmático que adquiera la institución, sea esta la capitalista, dependerá en gran medida de la eficiencia del lenguaje y de los agentes que lo enuncien.

²⁵ Aquí nos separamos del discurso de Bolívar Echeverría, pues él no se refiere a un pragmatismo en el lenguaje. Sin embargo, pensamos que este sentido dogmático que le asignamos al lenguaje cobra sentido sobre todo por el carácter fundamentalista que se le asigna al modo de vida capitalista. Como se verá más adelante, el internet, al cual consideramos como un medio en el que el capitalismo adquiere una permanencia en la sociedad, se ha vuelto una herramienta fundamental para pertenecer al capitalismo.

²⁶ G., Bataille, *El Erotismo*, Tusquets, México, 2008, p. 92

²⁷ En lo que refiere a las prácticas capitalistas, estos discursos se validan, por citar algunos ejemplos, a través de los medios de comunicación, siendo éstos de gran importancia el internet, la televisión o la radio. Los *slogans* que aparecen en estos medios, son un ejemplo de ello. No sólo son estos discursos los que validan el capitalismo, también están los discursos políticos.

Quien enuncia es quien hace hablar a la institución.²⁸ Por tanto, el discurso, al estar regulado por las instituciones y dado que el sujeto apela al lenguaje para poder ser en el otro, solidifica el sintagma. Si un productor de mercancías pretende afirmarse en el otro, poniendo a prueba sus valores de uso en el mercado, tendrá que apelar a un lenguaje preestablecido por la institución capitalista, por ejemplo, creando artículos que estén a la moda y al mismo tiempo posean un beneficio para su no poseedor.

En definitiva, el hombre del aquí y ahora es parte del sintagma de la modernidad. Por esta razón, su permanencia o posibilidad de comunicarse a los otros será condicionada por la institución capitalista y sus discursos. Caso contrario, si el sujeto omite el lenguaje de la institución, será silenciado, lanzado a su propio ensimismamiento, a un mutismo que lo conducirá por los derroteros de la angustia. Parafraseando a Bataille, hemos llegado tarde al mundo moderno, pues nos dice, “ya [estamos] aquí finalmente. Pero ¿tan tarde?”.²⁹ El hombre ya ha sido sacrificado por su propio lenguaje, es él quien al participar del sistema capitalista se devora, quien se mata a sí mismo en su pretensión por enunciar y ser escuchado; él es quien, a través del uso de un lenguaje capitalista, asume su propia muerte aún pretendiendo la vida.³⁰

²⁸ Kierkegaard dice lo siguiente respecto a la figura de un párroco. Éste, al ser quien hace hablar a la institución, “tiene que rezar todos los domingos y en voz alta las plegarias imperadas por la Iglesia [La institución]; supongamos que el párroco se entusiasma..., más el fuego se irá extinguiendo poco a poco por este camino; supongamos que al ejercitar esta tarea quiera convencer a todos, estremecerlos..., pero unas veces más y otras veces menos. Solamente la seriedad es capaz de repetir lo mismo cada domingo de una manera regular y con la misma originalidad” y en ese sentido hacer hablar a la institución de manera dogmática. La institución, por tanto, regula el uso de las palabras por medio de quien las enuncia. (S., Kierkegaard, *Op.cit.*, p. 260.)

²⁹ G. Bataille, *Op. cit.*, p. 45.

³⁰ Llama la atención la postura que asume Richard Rorty en su artículo “¿Quiénes somos? Universalismo moral y selección económica”, publicado por la revista de Occidente. En ella, Rorty sostiene que en el mundo actual acontece un “retroceso”, pues el número de habitantes de “países ricos” es escandalosamente menor respecto al número de habitantes de los “países subdesarrollados” y que, paralelamente, los recursos naturales del planeta se están agotando, razón por la cual, dentro de muy poco tiempo será necesario preguntarnos cómo enfrentar este problema que —reconoce él— podría llevar a la extinción de la vida humana si no se toman las medidas pertinentes.

La pregunta que quedará hacernos ahora es la siguiente. ¿El hombre está desde su nacimiento subordinado al capitalismo? ¿Está determinado por este entretejido que nos ofrecen las mercancías? O por el contrario, ¿aparece únicamente como espectador y condenado a su propio silencio discursivo?

4.5. El silencio discursivo: (a)filiación y muerte en el capitalismo

El silencio es también parte del sintagma y por esta razón se le ha asignado un carácter ambiguo en del discurso. Según Georges Bataille, el silencio “es la abolición del ruido que es la palabra; y de entre todas las palabras es la más perversa o la más poética: ella misma es prenda de su muerte”.³¹

Pese a lo que se desearía esperar, Rorty no cuestiona el dispositivo capitalista —aun cuando entiende que es de éste de donde emanan los problemas—, sino que, con un discurso completamente “realista” exige ajustarnos a la misma lógica del capital. Así, basado en este panorama adverso, nos ofrece su propuesta para enfrentar el problema, según la cual, es necesario pensar cómo salvar a la “raza humana” de su posible extinción. Su argumento para afrontar el asunto es sencillo. Según Rorty, los “países ricos” no podrían solucionar la pobreza de los “países de tercer mundo”, dado que es mayor el número de pobres a lo largo del mundo y pocos los recursos para *toda* la humanidad y pese a la “buena” voluntad por parte de los “países ricos” de inyectar recursos económicos a los “países pobres”. En este caso, dice Rorty, “las regiones ricas del mundo tal vez se hallen en la situación de aquel que se propone compartir su único trozo de pan con un centenar de personas hambrientas. Aunque lo haga, todos acabarían muriendo de hambre, incluso él mismo”.

Siguiendo a Rorty, frente a la muy probable y futura escases de recursos naturales, lo más lógico sería distribuir los pocos recursos entre los “países ricos”, pues la población de los “países pobres” está prácticamente destinada a desaparecer: “para nosotros esa gente está ya muerta” —dice Rorty en dicho artículo. Por ello, propone pensar la posibilidad de realizar un «*triage* económico», según el cual, dentro de poco será necesario *seleccionar*, con base en un criterio económico, a una “comunidad moral” sobre la que se concentraran todos los recursos naturales. Esta comunidad, por supuesto, estaría representada por “las regiones más afortunadas del planeta” para que ellas sean las que sobrevivan a la catástrofe, mientras que los “países pobres” serían sacrificados.

Este discurso utilizado por Rorty, es quizá una prueba fehaciente de cómo el hombre ha sido conducido a su propio sacrificio discursivo, y de cómo, aún no pretendiendo caer en estructuralismos lingüísticos, el discurso capitalista corre el peligro de volverse pragmático, como de hecho ha venido sucediendo en las últimas décadas. (Cfr. G. García Conde, “Modernidad capitalista: ¿Barbarie o proyecto civilizatorio?” en <http://topologias-sintagma.blogspot.com/2010/04/modernidad-capitalista-barbarie-o.html>. Véase también al respecto B. Echeverría, “‘Blanquitud’. Considerations on racism as a specifically modern phenomenon” versión en línea <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Considerations%20on%20Racism.pdf>).

³¹ G. Bataille, *Op. cit.*, p. 26.

Aventurándonos a trasladar el significado del silencio al discurso capitalista, aparecerá de dos modos y en dos momentos. El primero de ellos, se refiere al intento por desconocer al capitalismo y sus discursos como un modo efectivo de vida. Este intento por negar el discurso capitalista, corresponde a una posición de “izquierda, revolucionaria, contraria a la modernidad capitalista, que busca sustituir esta por otra diferente (anarquista, socialista, comunista)”. Empero, este intento “salvífico” adoptado por tales posturas, nos remiten aún más a la adecuación del sistema capitalista, pues presupone la validación de dicho sistema para que, negándolo, valide sus teorías. En todo caso, a este intento exacerbado por “salir” del capitalismo, omitiendo que por estas prácticas se refuerza tal sistema, bien podría venirle el siguiente fragmento de autor desconocido:

*There was a young lady of Riga,
Who rode with a smile on a tiger.
They returned from the ride
With the Lady inside
And the smile on the face of the tiger.*³²

Así pues, este modo un tanto ilusorio de enfrentarse al mundo capitalista, apoyado en la idea de que es posible fundar un nuevo orden desde la nada, ha dejado de tener vigencia en tanto que ya ha sido subordinado por el carácter realista de la modernidad. Entendida esta postura en términos discursivos, el silencio, en todo caso, significaría *ipso facto* la “salida” del sujeto frente al sistema capitalista, relegándolo a un segundo plano y conduciéndolo a su sacrificio discursivo. Este hecho, lo ubicamos en comunidades que intentan vivir de un modo distinto al propuesto por el capitalismo; en donde sus habitantes, de acuerdo con una

³² Según la traducción al español utilizada en el texto de S. Gandler este poema diría: “Había una jovencita de Riga, / Que cabalgaba con sonrisas un tigre. / Del paseo regresaron / con la jovencita dentro / y la sonrisa sobre la cara del tigre”. (S. Gandler, *Op. cit.*, p. 464.)

postura realista, son vistos con malos ojos, pues según el discurso habitual, no participan de la modernidad y por esta razón presentan un retraso en sus modos de vida.³³

Por otra parte, está también el silencio que emerge del discurso capitalista. Esta transgresión que sufre el lenguaje se expresa cuanto más en el intercambio mercantil; es este el momento donde se ejerce violencia contra lo continuo, en la medida en que la objetivación del discurso concreto expresado en el valor de uso de las mercancías, al igual que dicho valor, es sacrificado y conducido a su forma universal. El sujeto, enajenado en el valor que poseen las mercancías, corre peligro de ser sacrificado en el discurso capitalista, conducido hacia un mutismo, en donde bien podría enfrentarse a una vacuidad en el lenguaje. En esta medida, en cada intercambio lingüístico y discursivo del que participe el sujeto, tendrá que luchar por afirmarse en el otro, pues es en este momento donde tiene ante sí una escada infinita de interpretaciones discursivas; se enfrenta, pues, a una libertad vertiginosa en la que tiene que afirmarse en el otro para reconocerse a sí mismo y no caer en la vacuidad interpretativa.

Dadas las posturas anteriores, se puede hablar de una muerte o un silencio discursivo en el capitalismo. En este sentido, la muerte no tiene que entenderse como un silencio total e infranqueable que se encuentra al final de la vida, sino colocarse como parte del camino tortuoso al que se enfrenta el sujeto. Es esta muerte que se hace presente en su forma silenciosa, la que angustia y traslada al sujeto al límite de lo comunicable; según esta postura y parafraseando a Borges, “la vida no es otra cosa más que muerte que

³³ Para validar este argumento, habría de analizar si realmente es posible vivir una vida fuera del sistema capitalista. Al respecto, nos mantenemos con cierto sigilo, pues según la postura que hemos asumido, en la cual afirmamos el carácter universal del sistema capitalista, esto parece prácticamente imposible. En todo caso, al igual que Bolívar Echeverría, nos inclinaremos a adoptar el *ethos* barroco como una configuración de la vida proveniente de los “restos urbanos que la población indígena hacía de la estrategia barroca para salvar el mundo americano de la barbarie, que parecía ser el epílogo ineluctable de la conquista”. (B. Echeverría, “Un socialismo barroco? Respuesta a Arriaran”, *loc. cit.*)

anda luciendo”.³⁴ Por esta razón, dado que la muerte, discursivamente hablando, no se encuentra más al final de la vida, sino que es parte del camino tortuoso al que se enfrenta el sujeto, el hombre moderno, aún participando y reinventando el lenguaje capitalista, ha sido muerto, silenciado por el propio sistema capitalista. En última instancia, son las instituciones de las que se vale el capitalismo las que colocan al sujeto en tal sintagma, lo enseñan cómo y de qué modo tiene que moverse, hablar, vestirse, etc. Por ello, asumiendo la postura batailleana, “hablar, pensar, a menos de bromear o de..., escamotear la existencia; no es morir, sino estar muerto”.³⁵ Asimismo, es en esta medida que el *ethos* barroco presentado por Echeverría, como él mismo nos lo sugiere, se asemeja a la idea de erotismo de Bataille “cuando decía que es la ‘aprobación de la vida (el *caos*) aún dentro de la muerte (el *cosmos*)’”.³⁶ Finalmente, el silencio posee un carácter ambiguo. Por un lado, significa la enemistad (*a-philia*)³⁷ a la institución capitalista y sus discursos; por otro lado, empero, en la medida en que se le ha asignado al silencio un valor dentro del lenguaje, representa también la afirmación del sujeto en el sintagma capitalista (*philia*). El silencio, en cualquiera de sus modos, pretende ser una *philia* a las instituciones que validan dicho entretejido.

Según lo anterior, concluimos que el silencio, en tanto que representa un intento por “salir” avante del discurso capitalista, conduce a la angustia a quien intenta llevar a cabo dicho acto. En efecto, según Kierkegaard, “en la angustia se anuncia aquel estado del cual el individuo desea salir, y precisamente se anuncia porque el solo deseo no basta para

³⁴ J. L. Borges, “Muertos de Buenos Aires” en *Cuadernos de San Martín, Obras Completas*, p. 9.

³⁵ G. Bataille, *Op. cit.*, p. 55.

³⁶ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco, loc. cit.*, p. 39.

³⁷ *φιλία* se refiere, en sentido griego, a amistad o afecto. Por su parte, la palabra compuesta *α-φιλία* la usaremos para referirnos a enemistad o desafección.

salvarlo”.³⁸ En el silencio, los individuos son simultáneamente interpretados e intérpretes, por tal motivo parecen en una circularidad sin fin, que no tiene puertas ni ventanas.

4.6. Reelaboración estética del discurso. Una lectura a partir de *Las meninas* de Velázquez

Todo discurso supone un orden y, en esta medida, provee de una sensación estética al sujeto. Esta máxima, bien puede trasladarse al campo lingüístico que nos proporciona el capitalismo.³⁹

Para explicar lo anterior, habremos de insertarnos en la pintura de Diego Velázquez titulada *Las meninas*. Obra que data aproximadamente del año 1656 y que Michel Foucault, como muchos otros autores, ya ha analizado en la primera parte de *Las palabras y las cosas*. En la pintura antes mencionada, se observa ante todo un cuadro en el cual somos contemplados por el pintor que aparece en ella. Nosotros, los espectadores, somos también una añadidura del cuadro en tanto que hemos sido subsumidos por el reflejo que éste nos provee. Ahí, estando frente al cuadro, somos acogidos y perseguidos por la mirada penetrante del pintor, somos parte, en un momento dado, de esa compleja gama de incertidumbres, de cambios y de esquivos reflejantes que aparecen en la totalidad del cuadro. Es, pues, según esta tónica, que cuando la mirada del pintor es dirigida más allá del cuadro, hacia el espacio que tiene enfrente, acepta tantos modelos cuantos espectadores surgen; es este el lugar donde el contemplador y el contemplado se intercambian sin cesar, se funden hasta producir un efecto reflejante que los conduce al vacío, produciendo y otorgándole al espectador una sensación de libertad interpretativa. El espectador, es ahora

³⁸ S. Kierkegaard, *Op. cit.*, p. 114.

³⁹ Invitamos al lector, observar el cuadro anexo de *Las meninas*, que aparece al final del presente trabajo.

libre de interpretar el cuadro, no sin antes darse cuenta que ha sido subsumido por aquel. Y por cuanto “la angustia es la posibilidad de la libertad”, se encuentra ahora frente a su propio sacrificio;⁴⁰ sacrificando su individualidad a un sin número de interpretaciones que bien lo pueden conducir a un mutismo del que tendrá que salir para ser reconocido (reconocerse) de nuevo por (en) el pintor. Según esta lectura, y aventurándonos un poco en la interpretación, el cuadro de Velázquez podría ser, en su totalidad, un símil de la modernidad capitalista.

Siguiendo con el análisis interpretativo de la obra de Velázquez, en dicho cuadro se presenta la posibilidad de que el pintor sea dos veces invisible. En primer lugar, porque no está representado tangiblemente en el espacio del cuadro y, segundo, porque se sitúa en este punto ciego, en este recuadro esencial donde nuestra mirada se sustrae, se confunde y se desvanece ante nosotros mismos en el momento en que lo observamos. El cuadro en su totalidad nos muestra ahora una escena para la cual él es, a su vez, una escena de sí mismo. Es objeto de sus propias posibilidades discursivas y, sin embargo, no logra complementarse siendo imagen reflexiva de lo otro, de lo que se le presenta enfrente.

Como sucede en la modernidad capitalista, en donde el sujeto reinventa su propio discurso en cada intento por intercambiar sus mercancías, poniéndose en riesgo frente a una vacuidad en el lenguaje, en el cuadro, donde la imagen reflexiva del pintor no alcanza a completarse, complementarse dialéctica y dialógicamente del todo, la mirada del artista parece estar suspendida en un vacío, dejando siempre abierta una infinitud de posibilidades interpretativas en el espectador que, en tanto tal, conduce su vista a un campo ilusorio en donde incluso puede ser nulificada su presencia. Lo anterior, provoca que el intérprete, al igual que el pintor, conduzca su mirada a un número indeterminado de interpretaciones, aún

⁴⁰ *Ibid*, p. 270.

cuando este acto lo traslade a su propia muerte, dejándole entonces una certeza un tanto apocalíptica de su entorno.

Del mismo modo como le sucede al espectador que se coloca frente al cuadro antes descrito, en donde él mismo no da cuenta que está siendo atrapado por el pintor que aparece en el cuadro, el sujeto del aquí y ahora, que en todo momento participa del sistema capitalista, no logra dar cuenta de su enajenación e inserción en dicho sistema. Es, pues, el sujeto “libre” de la modernidad, quien al mismo tiempo que la lleva a la práctica, la ejerce y la observa, es observado y conducido a su propio silencio. Él es quien se vence enajenando, anulando su figura de espectador y colocándose como parte de la obra. Él es quien anula su autonomía para dar paso al orden discursivo de lo capitalista y, en este sentido, se deja pintar para después ser alejado a la vacuidad de las interpretaciones.

Según el análisis anterior y siguiendo los lineamientos del cuadro, la modernidad capitalista puede describirse como la afirmación “de la forma natural del mundo de la vida, la cual parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital”.⁴¹ El espectador de la obra de Velázquez, a pesar de ser quien inicia esta relación dialéctica signo-significante, se asume, apenas observa el cuadro, como una forma ya vencida que pasará a ser observada, siendo encerrada y nulificada en el contorno (sintagma) del cuadro.

Analicemos ahora la figura del pintor, no de Velázquez, sino de quien aparece en el cuadro. Este personaje puede desempeñar, dentro de este símil que se ha mantenido con la modernidad, el papel del capitalista (o de las mercancías), pues es él quien dirige su mirada fría y cautivadora hacia el público que lo observa. Esto, sin embargo, sólo ocurre en la medida en que nos encontramos frente a la obra, en que nos sacrificamos ocupando el lugar

⁴¹ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, loc. cit., p. 39.

de su objeto, en la medida en que nos enajenamos no reconociendo nuestra imagen reflexiva en el cuadro, en que nos volvemos mercancía fuerza de trabajo que se dispone a obedecer órdenes. Finalmente, analicemos en qué medida a pesar de lo caótico y contradictorio en que se le presentan las relaciones mercantilistas al sujeto, es ahí donde éste afirma el modo de vida y la creación de discursos innovadores. Como, pues, se logra la afirmación de la vida aún dentro de lo ya establecido, aún dentro de la muerte discursiva a la que se enfrenta el sujeto.

4.6.1. El discurso del espejo

Como sucede en el cuadro de Velázquez, la modernidad se nos ofrece como una posibilidad interpretativa que, sin embargo, en tanto totalidad, no puede ser puesta en duda. Queda aún analizar en qué consiste la figura reflexiva y dialéctica que nos ofrece la imagen del espejo, y es esto lo que hace innovador el cuadro de *Las meninas*.

A pesar de que dicho cuadro, en tanto obra de arte, se nos ofrece como algo ya acabado, aún nos queda la posibilidad interpretativa gracias a la mirada penetrante que el pintor hace recaer sobre el espectador. Es esta mirada penetrante y al mismo tiempo perenne y vacía, quien parece ofrecer a su espectador una infinitud de posibilidades interpretativas. Acto que provoca una sensación de libertad interpretativa (creadora), que por momentos vuelve factible la posibilidad de rebasar la barrera del sintagma, creando una sensación de vacío en quien la observa, sin saber que es también observado.

Este vacío, nos dice Borges, es comparable al “horror que sentimos ante los espejos / no sólo ante el cristal impenetrable / donde acaba y empieza, inhabitable, / un imposible

espacio de reflejos”⁴², sino ante el profundo e ilusorio vuelo que nos ofrece la modernidad. Es, pues, este lugar donde termina toda posibilidad de discurso, “donde se nos ofrece una superficie tenebrosa / cuya tesura nos deja perplejos”⁴³ al conducirnos a los senderos tortuosos de la libertad que se vuelve angustia. Es aquí donde, gracias a la imposibilidad discursiva, se podría dar una estética del vacío. Según esta hipótesis, la imaginación “ya no puede ejercerse sino dentro de los límites fijados por las leyes de un utilitarismo convencional”.⁴⁴ Más aquellos que intentan rebasar este límite fijado por el sintagma son tachados de locos en tanto que han intentado quebrantar las reglas.

¿Qué nos queda como herramienta del discurso? La poesía. Esta, entendida como un sentido *poiético*, se nos muestra como una herramienta fiable, como aquella que nos salva de la angustia hacia donde nos conduce el capitalismo y su infinitud de posibilidades interpretativas, que al mismo tiempo son vacuidad. Es ella quien logra transgredir el sintagma de lo real, hasta volverlo un discurso estético. Y, en esta medida, podemos decir que sólo en tanto que hay poesía, entendiéndola como libertad creadora, hay arte aún en medio del dogmatismo que nos ofrece el capitalismo; dando paso, de esta manera, a un carácter teatralizado de la vida. Parece, entonces, de manera paradójica, que es en el valor de cambio o en el intento de sobreponer el valor de uso de las mercancías, donde, partiendo de la vacuidad, se le otorga un sentido teatralizado a la modernidad. En él se funda, pues, un sentimiento de autonomía y libertad interpretativa que llevada a sus últimas posibilidades discursivas crea aún dentro de la propia muerte. En última instancia, es este intento por evadir la angustia lo que lleva al sujeto a pretender recrear las formas discursivas.

⁴²J. L. Borges, “Los espejos” en <http://www.poema-de-amor.com.ar/mostrarpoeima.php?poema=3394>

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ A. Bretón, *Manifiestos del surrealismo*, Labor, Barcelona, 1985, p. 14.

Finalmente, los discursos que emanan de la modernidad se logran en la medida en que esta mirada reflexiva que nos proporciona la figura del espejo, representa “una fuente inagotable de expresión: venero del que manan las miles de miradas por las que el mundo es mundo y que hacen posible e imperiosa la primera persona, el yo que mira porque es mirado, el sujeto siempre necesitado del otro para ser sujeto”⁴⁵. El sujeto que, literalmente, se ata al tipo de discurso capitalista y se afirma en la base de una muerte discursiva que arma el reflejo de un sigiloso teatro. Se trata, en consecuencia, de vivir una vida teatralizada a efecto de recrear el discurso.

⁴⁵ J. Landa, *Tanteos*, Afinita, México, 2008, p. 279.

A manera de conclusión

La modernidad ha generado en el hombre una sensación de libertad y de autonomía frente a la naturaleza. Precedido por la fragmentación lingüística a la que fue sometido a partir de la incursión del europeo a tierras amerindias en el siglo XV —lo que implicaba una reubicación topológica del centro geográfico de la tierra colocando al europeo en una posición egocéntrica—, el latinoamericano, despojado de su lengua materna, fue obligado a quebrantar su discurso y refugiarse en una mirada teatralizada del modo de vida europeo, ahora en gran medida americanizado. Aunado a este proceso histórico, el *quebrantamiento* lingüístico fue reforzado por la incursión del capitalismo, al presentarse como un sistema capaz de penetrar y aprehender *realmente* los modos de vida de lo humano, proveyendo al sujeto de una gama infinita de posibilidades discursivas, insertas todas ellas, en la vacuidad y evanescencia del presente, y fundamentadas sobre todo con base en la idea de progreso.

Resultado de estos momentos históricos, el hombre moderno fue exiliado de su cuerpo. Se trata, por lo demás, de un hombre que ha sido conducido a observarse a través de la bruma de la soledad. El mundo moderno, visto desde la “libertad” en la que se refugia el individuo a partir de su participación en el sistema de producción capitalista, nos presenta al sujeto en un lugar lejano, desterrado de su cuerpo y de la sociedad, y allí, a la distancia, entre las sombras de un orden que vacila y se carcome, participa de un nuevo discurso, fundamentado ahora en el vacío y evanescencia que le provee el intercambio de mercancías. En efecto, el capitalismo parece conducirnos de regreso a la barbarie. No obstante, cuanto más parece acercarse a su final devastador producto de crímenes tales como ecocidios, genocidios, etc., tanto más incapaz se muestra el hombre para enfrentarlo y evadirlo. Empero, para contrarrestar el momento, se ha de intentar posponer este sentido

catastrófico al que nos conduce el sistema capitalista, haciéndonos creer, en realidad, que el progreso acaba de empezar y que la mejor parte de la historia, ayudada por la tecnología, está aún por venir. En esto consiste, en verdad, el carácter utópico y progresista de la modernidad.

La angustia, por su parte, fundamentada en la incertidumbre en que se nos presenta el futuro y precedida por la gama de posibilidades discursivas a la que nos conduce el orden capitalista en cuya base se encuentra la contradicción entre el valor de uso y valor de cambio de las mercancías, aparece como un modo de vida común entre los individuos, la que domina pero que al mismo tiempo pretende evadirse en la disparidad discursiva del momento. Aunque en un contexto diferente al propuesto por Kierkegaard, enmarcada en la modernidad capitalista, la angustia se nos presenta como una aventura a la que todos los hombres nos enfrentamos en el incipiente mundo capitalista. En efecto, sin pretender mostrarnos pesimistas respecto al curso de la historia, el hombre moderno, partícipe de una ausencia de correspondencia dialógica, de una fuente última de sentido o coherencia en las significaciones que se producen en la práctica o en el discurso, ha sido conducido y abandonado en la incertidumbre e incongruencia con que se muestra el capital. Se trata, en consecuencia, de un hombre que pretende sobrevivir en la frecuente reactualización de sus discursos, reinventando las formas y objetos de convivencia, al punto de conducirlos al borde de lo absurdo, enfrentándose entonces al vértigo que le causa la libertad ante el sinsentido.

A manera de ejemplo y sin pretender caer en generalizaciones ni en las contradicciones a las que éste parece arrastrarnos, las redes sociales utilizadas con frecuencia en esta época (*facebook, twitter, myspace, hi5*, etc.), tal vez cumplan con la función de *teatralizar* el modo de vida efímero propuesto por la modernidad. En ellas, el

sujeto se encuentra en posibilidades reales de crear e inventar una imagen teatralizada de sí mismo. Allí, frente a la pantalla y en la soledad del momento, se nos muestra un sujeto libre, que en sus discursos y en las formas, posee la facultad de recrearse en un ambiente vacío de correspondencia dialógica. Es evidente que, aunque no lo asumimos como único factor, se presenta la posibilidad de crear un discurso fragmentado, libre para el emisor pero condicionado y limitado por su intérprete. Ubicado en la vacuidad del lenguaje, el sujeto intentará persistir creando una identidad ilusoria que bien puede no corresponder con la que realmente le pertenece. Ayudado y precedido por estos “medios modernos de comunicación”, el sujeto intenta escapar de la angustia y de la vacuidad de las formas, asumiendo como suya una realidad que en verdad no le pertenece. Es a esto a lo que nos ha conducido el capitalismo en su versión práctica, discursiva y un tanto apocalíptica, a saber, a la posibilidad de crear, recrear, inventar y reinventar nuestra socialidad, facultándonos sobre todo, para construir una teatralización del modo de vida.

Otro factor que sin duda ha predominado en los últimos años en México y que consideramos resultado del intento por quebrantar el lenguaje a niveles “oficiales”, ha sido el escenario en el que se nos presenta el fenómeno del narcotráfico. Este factor, decisivo en las últimas décadas, nos muestra un discurso fragmentado que nos conduce a la vacuidad de las formas y al sinsentido del orden de lo real. Es claro que las imágenes de cuerpos mutilados y ensangrentados que se nos presentan constantemente, departen no sólo una vacuidad en los modos de escritura o de habla, nos muestran también una transgresión carnal, conduciendo ésta al ámbito del sinsentido. En efecto, el narcotráfico o el gobierno, nos muestran cuerpos decapitados en medio de la ciudad, como si intentasen transgredir la continuidad y cotidianidad del tiempo, volviéndola cada vez más sensible, al extremo de trasladarla al ámbito del sinsentido: la vida no vale sino como resultado de una lucha por

prevalecer en el sintagma. En esta sentido, hay un giro discursivo oficial que se nos presenta para justificar la violencia verbal, real y simbólica de la “guerra contra el narcotráfico”, nos muestran a un sujeto en verdad cosificado, sacrificado y despojado de su singularidad, y subordinado al discurso de esta “guerra”, a saber, el sacrificio de los cuerpos y de las formas.

Según se muestra en la descripción anterior y a manera de resumen, el estado de angustia que persiste en el hombre moderno —latinoamericano— es el resultado de dos momentos. El primero de ellos, posee un carácter *formal* o universal, y se origina en la vacuidad y la falta de correspondencia dialógica a la que fue conducido el habitante de la periferia en el proceso de colonización y mestizaje; el segundo, por su parte, posee un carácter *real* o efectivo en tanto que aprehende los modos de vida de lo humano, alcanzando su plenitud a partir de la contradicción inherente al sistema de reproducción capitalista. Es en esta contradicción, en el constante intercambio de valores de uso en los que el hombre participa ya sea como productor o consumidor de formas concretas, y precedido en la enajenación de su cuerpo en mercancía, donde es víctima de un estado de angustia. Así pues, al saberse el sujeto un ser lingüísticamente determinado por el otro, quedará condicionado al modo en que sea correspondido en su discurso. Será este estado de angustia y este *querer* afirmarse en el otro, quien lo colocará en la posibilidad de recrear y reinventar sus modos discursivos, tal y como ha sido explicado anteriormente.

Entendido de esta manera y según se ha demostrado en la presente investigación (véase el apéndice), el estado de angustia en el sujeto corresponde en gran medida con el *status* social o ubicación geográfica a la que éste pertenece. Razón por la cual, tal estado no puede pensarse como un complemento ontológico del que todo individuo inserto en la modernidad capitalista esté participando. Nos referimos, de manera concreta, al modo en

que se percibe el habitante de la periferia, para quien, en gran medida y según la postura de Bolívar Echeverría, posee un *ethos* barroco que le invita a recrear el modo de vida humano. Contrario a la manera que sucede con este *ethos* propio del habitante latinoamericano, encontramos también un *ethos* real y en cierto sentido cínico, éste, en contraposición al anterior, nos presenta a un sujeto que no se angustia ante el modo en que aparece el capitalismo, más bien se muestra satisfecho y nada parece molestarle en el sistema mundo, quizá este sujeto, en tanto que posee mayor capacidad para apropiarse de las formas, es capaz de evadir o sobreponerse a este estado de angustia.

Por lo anterior, el estado de angustia presente en el sujeto, no se da ni en la indiferencia, ni en el cinismo con que se asume al sistema capitalista, tampoco surge de la nada o como una inconsistencia de fe; por el contrario, asume que hay una contradicción imposible de evitar —entre el valor de uso y valor de cambio— en el sistema capitalista y, por tanto, se resiste a aceptarla creando nuevas formas y métodos para enfrentarla. Es, pues, en esta novedad y reinterpretación de las formas con que el sujeto decide enfrentar al capitalismo, donde se encuentra operando el estado de angustia; y, opera precisamente porque a la base de su fundamento está funcionando su propia inconsistencia. Finalmente, según nos muestra esta interpretación de la modernidad capitalista, el comportamiento que adquiere el estado de angustia parte de la desesperación ante la escalada de infinitas posibilidades interpretativas y reinterpretativas que se presentan en la inconsistencia en que se sustenta el lenguaje ataviado por el sistema capitalista, y termina, como nos lo sugiere Bolívar Echeverría, “en el vértigo, en la experiencia de que la plenitud que buscaba el hombre para sacar de ella su riqueza no se llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío”.

* * *

1. El estado de angustia al que hacemos referencia en este trabajo, no es un término o concepto que aparezca en la obra de Bolívar Echeverría. Por el contrario, según nuestro análisis, lo que el autor del *Discurso crítico de Marx* pretende a través de su estudio de la teoría sobre el cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista, específicamente el análisis que hace sobre el *ethos* barroco, es construir una estrategia para enfrentar la inmediatez capitalista, la cual consiste en vivir la contradicción del capitalismo bajo el modo de trascenderla o desrealizarla. En efecto, pensamos que lo que Echeverría pretende, es hacer explícito los modos en los que se vive el capitalismo —principalmente, aunque no de manera exclusiva, en los países de la periferia—, haciendo referencia sobre todo al intento de evadir —a través de la reinención o creación de nuevas formas de convivencia social (fiesta, arte, juego, etcétera)— la inconsistencia de la contradicción inherente en el capitalismo.

2. Según hemos analizado, en cierta manera, Bolívar Echeverría es optimista al describir el modo de enfrentar la realidad capitalista. No en el sentido de que ella nos pueda conducir a una salvación en términos de sobrevivencia o que vivamos en el mejor de los mundos posibles, sino en tanto que aún sabiendo de su inconsistencia y contrariedad, nos habla de la posibilidad de crear nuevas formas de enfrentar su contradicción inherente a partir de la construcción argumentativa del cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista, —nos referimos, en esta parte, al *ethos* barroco—, el cual, según nos dice, es un modo de vivir lo invivible. Este aspecto cobra especial interés en la obra de Echeverría, sobre todo en la medida en que se nos presenta como un modo actuante y reinventivo de hacer frente a la modernidad realmente existente.

3. Siguiendo la postura de Bolívar Echeverría, ubicamos al *ethos* barroco como uno de los modos que predomina en América Latina, aunque consideramos, junto con él, que no es el único, sobre todo porque su preeminencia depende abiertamente de la región en la que nos ubiquemos y de los modos en que se realiza el capital.

4. Nos hemos avocado en argumentar que lo que persiste en la modernidad capitalista, en términos del *ethos* barroco, es el intento por evadir la inconsistencia y contradicción del movimiento capitalista, poniendo especial atención en consolidar la vigencia del valor de uso, aún cuando de hecho se considera como ya perdido. Es aquí donde consideramos predomina, separándonos del pensamiento de Bolívar Echeverría y según nuestra postura, el estado de angustia.

5. Entendido de esta manera, el estado de angustia es el modo en que se manifiesta la desesperación que surge ante las muchas opciones e inconsistencias interpretativas que se le presentan al sujeto en la variación del lenguaje y en las prácticas sociales. Argumentación que cobra mayor sentido si asumimos que el *ethos* barroco reinventa los modos en que se presenta el valor de uso.

6. En términos generales, el valor de uso se refiere a la forma natural que poseen las mercancías; según esta posición, el lenguaje es también una forma natural, es la forma natural de la expresión (el *logos*). Por esta razón, podemos equiparar muy bien los modos en los que se manifiesta el valor de uso con los modos lingüísticos. Cuanto más, si aceptamos que el valor de uso está precedido por una estructura semántica. De tal manera que, según la postura de Echeverría, “producir y consumir objetos es 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”.

7. Según el punto anterior, el estado de angustia, no sólo es resultado de una inconsistencia ante el mundo de la vida, es también resultado de una inconsistencia lingüística. Esta inconsistencia conduce al individuo a sostenerse sobre un tipo identidad, según la cual, “sólo puede existir bajo el modo de la evanescencia: arriesgándose, poniéndose en crisis en los actos de habla”. Razón por la cual, este es otro de los modos en los que el estado de angustia se hace presente en el individuo, al poner en consideración su permanencia en el sistema capitalista en cada acto de habla, en cada gesto, etcétera.

APENDICE

Análisis de los *ethes* de la modernidad o sobre por qué es importante la obra de Bolívar Echeverría (*In memoriam*)

Ethos histórico

El *ethos*¹ histórico, dice Bolívar Echeverría, hace referencia a un tipo de “comportamiento social estructural” que se ha consolidado a lo largo de la historia de las diferentes civilizaciones, utilizando como base la dinámica del sistema capitalista. Este *ethos* se origina ante la “incompatibilidad permanente entre dos tendencias contrapuestas, correspondientes a dos dinámicas simultáneas que mueven la vida social”.² La primera de ellas, se refiere al trabajo y disfrute inherente al valor de uso de las mercancías; la otra, por su parte, al valor de cambio, a la reproducción de la riqueza social, en tanto que representa uno de los modos en que se hace efectiva la valorización del valor. De esta manera, nos dice Stefan Gandler, el *ethos* histórico debe entenderse como el “conjunto de usos, instituciones sociales, formas de pensar y actuar, herramientas, formas de producción y consumo de los valores de uso que hacen posible vivir como ser humano o como sociedad en las relaciones capitalistas de producción”.³

En verdad, el *ethos* histórico posee un carácter universal porque se refiere al comportamiento que toda forma de lo humano se inventa para organizar y construir el mundo de la vida. El proyecto de este *ethos* consolida la construcción de una *morada* — como lo sugiere su traducción del griego— cuya función consiste en otorgar protección a

¹ Asumiendo que la palabra *ethos* proviene del griego clásico en donde se le puede definir como «morada», «carácter», «uso», «costumbre», «hábito», etc., Echeverría utiliza este término para referirse a la “respuesta [de una época], que prevalece en ella ante la necesidad de soportar el carácter insoportablemente contradictorio de su situación histórica específica; respuesta que se da lo mismo como el uso o costumbre que protege objetivamente a la existencia humana frente a esa contradicción, que como personalidad que identifica a la misma subjetivamente”. (B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, loc. cit., p. 89).

² *Ibid*, p. 168.

³ S. Gandler, *Op. cit.*, p. 381.

las diferentes prácticas de lo humano. Podemos decir que Echeverría se refiere a este *ethos*, sobre todo para colocarlo como una estrategia del comportamiento humano frente a lo Otro (el capitalismo), estrategia que consiste en hacer vivible lo que bien podría resultar invivible.⁴

Este *ethos* cobra aún mayor sentido, sobre todo si se toma en cuenta que la peculiar característica del ser humano, consiste en su capacidad de autoconstituirse como sujeto, autoafirmarse —con una cierta forma de identidad— como un ser (social y político) que existe en la medida en que organiza y concreta su entorno. En general, nos dice Echeverría:

todos aquellos comportamientos que parecen ofrecer la clave de la definición de lo humano —el usar y fabricar instrumentos, lo mismo que distinguir entre lo justo y lo injusto, el imaginar, lo mismo que el jugar y mentir, etcétera— pueden ser comprendidos a partir de un proceso de reproducción de lo humano.⁵

Sin embargo, lo que hay que tener en cuenta en la historia de la humanidad, es precisamente cómo acontece o se lleva a cabo esta autoafirmación del sujeto. Este, en particular, es quien entabla en cada acto (de producción y consumo) un característico conflicto frente a la dinámica “inventora” del funcionamiento de la cotidianidad. En gran medida, es el *ethos* histórico quien vuelve factible la posibilidad *reinventiva* de vivir en el mejor de los mundos posibles. En consecuencia, asumiendo esta posibilidad *reinventiva* del ser humano, la “identidad” del sujeto “sólo puede ser tal si ella misma es un hecho que sucede, un proceso de metamorfosis, de transmigración de una forma que sólo se afirma en una sustancia y en otra, siendo ella misma cada vez otra y la misma”.⁶

No obstante los puntos anteriores, Echeverría va más allá, y para ello utiliza un argumento marxista, al señalar que a lo largo de la historia de la civilización, al hombre se le ha presentado de diferentes modos aquel Otro sobre el cual tiene que sobreponerse. Por

⁴ Cfr. B. Echeverría, *Op. cit.*, p. 37.

⁵ B. Echeverría, *Valor de uso y utopía, loc. cit.*, p. 164.

⁶ B. Echeverría, *La modernidad de lo Barroco, loc. cit.*, p. 137.

mencionar un ejemplo, para las sociedades primitivas, ese Otro a vencer es la *physis*. Sin embargo, en clara referencia a la época en que nos encontramos, la de la modernidad “realmente existente”, ese “gran” Otro al que hay que sobreponerse y, en esta medida, transformarlo a un modo vivible, es el capitalismo. Es a éste al que la vida humana tiene que someterse, confrontarlo y reinventarlo. En términos generales, pese a que la modernidad capitalista es condición de posibilidad para que sea realizable un modo de existencia humana, ella se le presenta al sujeto como algo invivible. Frente a esta posibilidad de sobrevivencia, el sujeto pierde su identidad y se torna con un carácter pasivo. Se trata, pues, de una de las contradicciones de la modernidad. El sujeto que pretendía emanciparse —sentir y hacerse libre en los modos de producción y consumo— pero que, paradójicamente, ha devenido en un sujeto enajenado al cuerpo de las mercancías y al modo en el que éstas se mueven en el mercado.

Finalmente, los distintos modos de comportamiento del *ethos* histórico, conforman (dan forma a) la historia (el carácter) de la civilización. Igualmente, toda actitud que se desprende del *ethos* histórico depende según la época y la región, por lo que esta manera de comportarse, aún teniendo un carácter universal, conserva rasgos particulares, divergentes pero complementarios. Siguiendo este carácter divergente de los *ethe*, cada uno de ellos narraría un *posible* modo de ser de la vida humana o un modo posible de refugiarse ante lo adverso que en ella se presente. Así, frente a la pregunta: “¿De qué hay que ‘refugiarse’, contra qué hay que ‘armarse’ en la modernidad?”⁷ La respuesta más efectiva nos la presenta la definición del *ethos* moderno.

Así entendido, el “*ethos* histórico-moderno”, en tanto que se basa en el hecho realmente existente de la modernidad capitalista, permite a la vida humana *inventarse* una

⁷ *Ibid.*, p. 37.

estrategia de comportamiento social, necesaria sobre todo para sobrevivir en medio de la transformación indetenible de las propiedades cualitativas de las fuerzas productivas. Entiende que es imposible escapar del capitalismo y que, por ello, es necesario convertir lo inaceptable en aceptable, asegurando así la “armonía” indispensable para la existencia en el devenir cotidiano de la modernidad. Esta es, en verdad, la tarea que le corresponde al *ethos* histórico de la modernidad.⁸ Se trata de “una conversión de lo invivible en vivible que, al cumplirse de muchas maneras, da lugar a una multiplicidad de versiones del *ethos* moderno, las cuales se enfrentan entre sí y compiten unas con otras en el escenario histórico de la modernidad.”⁹

El cuádruple *ethos* de la modernidad

Esta manera de analizar a la modernidad “realmente existente”, hace referencia a los modos en que se despliegan las distintas formas de naturalizar el factor capitalista o de soportar la enajenación del modo capitalista de producción. Se trata de cuatro formas o vías de interiorizar la dinámica propuesta por el sistema capitalista con el fin de volverlo vivible en el actuar cotidiano. Así, cada una de estas formas propone una peculiar solución o estrategia ante el hecho capitalista.

Por otra parte, pese al análisis de este cuádruple modo en que se nos presenta o pudiera presentar la modernidad, Bolívar Echeverría no se limita a ellos, y cree que son innumerables estos modos de modernidad, sobre todo en la medida en que cada una de ellos

⁸ *Cfr. Ibid*, p. 168.

⁹ *Idem*.

posee su propia historia. Asimismo, nos sugiere que ninguno de los cuatro *ethe* que a continuación se desglosaran, y que conforman el

sistema puro de ‘usos y costumbres’ o el ‘refugio y abrigo’ civilizatorio elemental de la modernidad capitalista se da nunca de manera exclusiva; cada uno aparece siempre combinado por los otros, de manera diferente según las circunstancias de la vida efectiva de las distintas construcciones modernas del mundo.¹⁰

En conclusión, la teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad, no se define por los caracteres o modos de ser de cada uno de ellos (no tendría que ver primordialmente con su *pathos* o temple). Su base se encuentra en un trasfondo teórico consolidado a partir de la dinámica capitalista. Así pues, Bolívar Echeverría identifica cuatro versiones principales de estos *ethe*, en los que cada una de ellas mantiene una actitud, sea de afinidad o de rechazo, de respeto o de participación a la obediencia de dos principios de suyo contradictorios: valor de uso y valor de cambio.

Ethos realista

Este *ethos* hace referencia, sobre todo, a una actitud de identificación incondicional, afirmativa y militante con la acumulación del capital. La valorización del valor y la promoción voraz de las fuerzas productivas son la meta de este comportamiento. Este *ethos* hace coincidir fielmente sus intereses con los del capital y se pone a disposición de su potenciación tanto cuantitativa como cualitativamente. Para el *ethos* realista, el capitalismo es la única forma de lograr las metas del proceso de producción y consumo en su forma de valor. Se trata de una conducta que se nos muestra predominantemente desde finales del siglo XX, es decir, a partir de la caída del llamado “socialismo real”, e intenta quitarle actualidad al discurso crítico de Marx, en tanto que afirma que este modo de producción (el capitalista) es el más deseable o el mejor de los modos posibles. No sólo el mejor, sino el

¹⁰ *Ibid*, p. 172.

que contiene una halo de bondad intrínseca, gracias al cual puede darse la existencia de todo ser humano.

Además, este *ethos* no encuentra ninguna contradicción inherente en la acumulación del capital y, de encontrarla, opina que sería insuperable y que, en ese caso, lo mejor sería estar con ella. Ante todo, se basa en la convicción de que la acumulación de capital es la única forma humana posible para concretar de manera efectiva el proyecto civilizatorio que nos propone la modernidad. A causa de estos presupuestos, se torna imposible pensar en un mundo distinto al propuesto por el sistema capitalista.¹¹ Por ello, este *ethos* es abiertamente cínico,¹² es nefasto en tanto que tiende a deponer o desaparecer la presencia de los otros tres *ethe* que forman el *corpus* de la teoría echeverriana. Por lo anterior, nos dice nuestro autor que una “civilización cínica”, elabora

una construcción del mundo de la vida que, para afirmarse en cuanto tal, debe volver sobre la *destrucción* de la vida que está implícita en su propio diseño y utilizarla *expresamente*. Una configuración del sistema de las necesidades de consumo social cuya dinámica sólo puede sostenerse mediante el mantenimiento de un sistema de capacidades de producción que es capaz de volver productivos tanto a la manipulación del cuerpo social como al agotamiento de su fundamento natural; que puede cumplir esto, sin vacilación, con objeto de continuar con la tarea infinita de incrementar con beneficios para el capital la masa y la variedad de la oferta de bienes.¹³

Así pues, en términos de la teoría del plusvalor, este *ethos* potencializa la valorización del valor, al tiempo que subsume cualquier resquicio donde el valor de uso pueda aparecer. A cambio, se entrega a la promesa inmediata del disfrute del valor de cambio. Este *ethos* “resuelve” la contradicción entre el valor de uso y el valor por la vía de su disolución; no la ve, no la encuentra o no le importa, pues para este modo de ser de lo moderno, la valorización del valor es algo positivo y deseable. En definitiva, es en este *ethos* donde el capitalista encuentra a su mejor aliado.

¹¹ B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, loc. cit., p. 164.

¹² B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, loc. cit., p. 40.

¹³ B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, loc. cit., p. 40.

En cuanto a la tradición estética se refiere, el término viene dado porque en la “corriente [realista] se piensa que el objeto de la representación artística o lo artísticamente representable de las cosas está ahí, en las cosas mismas, entregado directamente a la percepción; [y que esto] es algo inmediatamente aprehensible, si se le capta de manera atenta y minuciosa”.¹⁴

Ethos romántico

Tanto como el *ethos* realista, el romántico es igual de militante, pero en modo contrapuesto al primero. En términos de la teoría del valor, este romanticismo también se apoya en el recurso de anular la contradicción existente entre el valor de uso y valor, pero lo hace de una forma peculiar: reduciendo uno de sus términos al otro, pero a la inversa del *ethos* realista, pues cree que, de algún modo, es posible reducir el plano de la valorización del valor al plano del valor de uso.¹⁵

Por otra parte, el *ethos* romántico, apoyado en la idea de que es posible refundar un nuevo mundo desde la nada, ha dejado de tener vigencia o, por lo menos, ya ha sido subordinado por el modo realista. Por el contrario, durante el siglo XX, mientras tuvo su dominio y encanto, predominó una visión ingenua y limitada del mito de la revolución, y esta fue la versión romántica de la modernidad encarnada en el llamado “socialismo real”, el cual, según Echeverría, no fue más que una versión romántica del capitalismo de Estado.

Así, el “socialismo real”, apoyado en la idea de revolución, nunca entendió que las fuerzas productivas no pueden desarrollar una “bondad espontánea” o que las posibilidades de lograr una empatía con ellas apuntarían más bien a un sentido destructivo que

¹⁴ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, loc. cit., p. 169.

¹⁵ Cfr. *Idem*.

constructivo.¹⁶ Para el filósofo ecuatoriano, las fuerzas productivas no son inocentes, ni son espontáneamente afirmadoras de la vida, ni están inspiradas en una tecnología neutral, muy por el contrario, integran el núcleo mismo de la subsunción real del capital y siempre estarán en oposición al obrero (algo que, por cierto, percibía Marx). Nos referimos, por supuesto, al hecho mismo de que a la técnica le es inherente una estructura de explotación y de sometimiento de los valores del hombre.¹⁷

Finalmente, atendiendo a los términos artísticos, el denominativo “romántico” aplicado a este *ethos* es adecuado, sobre todo si se tiene en cuenta que para “la estética romántica, el objeto de la representación artística no coincide con las cosas tal y como están en la percepción práctica, sino que tiene que ser ‘rescatado’ de ellas; que sólo se entrega a la experiencia estética a través de una identificación empática con ellas”.¹⁸

Ethos clásico (neoclásico)

Es el modo en que cotidianamente se vive la realidad capitalista, ya que esta actitud es neutral frente a ella. En efecto, enclavada en el modo capitalista de producción, esta actitud puede saber que el capitalismo es insoportable y que produce la aniquilación de la vida humana o de la subjetividad, pero cree que el sistema de reproducción capitalista es algo puesto por la mano de Dios en tanto que asume a la realidad capitalista como el resultado de una necesidad trascendente, razón por la cual no pretende superarlo, ni mucho menos enfrentarlo.

¹⁶ Cfr. B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, loc. cit., p. 74. También véase la tesis 15 del artículo “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, loc. cit., pp. 195-197.

¹⁷ Cfr. K. Marx, *El capital. Libro I-capítulo VI. Inédito*, loc. cit., p. 97.

¹⁸ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, loc. cit., p. 170.

Haciendo referencia al valor de uso y valor de cambio, este *ethos* no desconoce la contradicción propia del capitalismo pero toma cierta distancia ante tal contradicción y, por ello, la trata como un modo ineludible de la vida moderna. Asimismo, asume como “normal” que el proceso “social-natural” de reproducción sea subsumido por el proceso de la vida social que tiene lugar cuando el valor se valoriza. Por ello, este *ethos* no consiste en la obsesión militante —como sucedía con el *ethos* realista— de subsumir el valor de uso al valor de cambio (ésta, por cierto, ni siquiera sería una opción para él); por el contrario, reconoce que dentro de los distintos mundos posibles, esta subsunción es la menos “mala”, aunque sabe, de hecho, que no es la mejor.

Este *ethos* refleja un comportamiento *no* militante, es decir, no se compromete con el plusvalor (como sucedía con el realista), ni con el valor de uso (como intenta hacerlo el romántico). Es más bien comprensiva del mundo capitalista y frente a él sólo busca desenvolverse en medio de su lógica. Ciertamente, reconoce que la dinámica capitalista es nefasta, pero, dado que da cuenta de su insuperabilidad, sólo se ajusta a marchar por el mismo camino por donde anda el capitalismo, se comprende y construye “dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas”.¹⁹

Por último, de acuerdo con las tradiciones artísticas, se dice de este *ethos* que es clásico por el parecido que tiene ante la aceptación espontánea del hecho capitalista: no lo cuestiona, simplemente lo reproduce. En definitiva, esta tercer forma del *ethos* moderno, funciona como las expresiones artísticas clásicas, las cuales, apoyadas en un canon básico o ideal, no cuestionan ni buscan nuevas maneras de expresión, sino modos *reinventivos* a partir de los cuales puedan adecuarse a él.

¹⁹ B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, loc. cit., p. 39.

Ethos barroco

Este *ethos* es el más atrayente de la teoría de Bolívar Echeverría. Nos ofrece una propuesta innovadora en tanto que invita a la reflexión y a la posibilidad de sumarse a su teoría, o bien, incitarnos a la discusión y debate acerca de este tema. En este *ethos*, se nos presenta la opción de analizar un nuevo modo de entender una parte integrante, pero discordante, del sistema mundo: aquella que coloca a los pueblos de América Latina en la “periferia” de dicho sistema.

Para Echeverría, es este *ethos* el que predomina en Latinoamérica y que se consolida, sobre todo, a partir del mestizaje cultural, producto del proceso de conquista. En verdad, en las sociedades americanas históricamente decisivas de esa época, “la predilección por el barroquismo provino del empleo que los restos urbanizados de la población indígena hacían de la estrategia barroca: para salvar el mundo americano de la barbarie, que parecía ser el epílogo ineluctable de la conquista”.²⁰ En esta medida, los habitantes de la “periferia”, encubiertos por las costumbres venidas del viejo continente, construían y reinventaban una imagen *teatralizada* de la civilización europea. Se trataba, en consecuencia, de “un mundo inventado donde en muchos sentidos los latinoamericanos de hoy nos encontramos todavía”.²¹

En lo que corresponde a los términos de la valorización capitalista, este *ethos* consiste en que no diluye la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio (como lo hace el realista); ni tampoco cree posible que el valor de uso no sea subsumido por el valor (tal como lo cree el romántico). Más bien, reconoce la contradicción y la asume como inevitable (como sucede con el *ethos* clásico), pero a diferencia de éste, el *ethos* barroco se

²⁰ B. Echeverría, “¿un socialismo barroco? Respuesta a Arriaran”, *loc. cit.*

²¹ *Idem.*

resiste a aceptarla. Se trata de una “combinación conflictiva” de conservadurismo frente al orden que nos propone el capitalismo; y, al mismo tiempo, de inconformidad frente a todo lo avasallador que el empleo cabal de este sistema pudiese representar. En palabras del filósofo ecuatoriano, “el comportamiento barroco encierra una reafirmación que, paradójicamente, al cumplirse, se descubre fundante de este fundamento, es decir, fundada, y sin embargo confirmada en su propia inconsistencia”.²²

De esta manera, nos dice Echeverría respecto a la inconsistencia que presenta el *ethos* barroco:

no mucho más absurda que las otras, la estrategia barroca para vivir la inmediatez capitalista del mundo implica un elegir el tercero que no puede ser: consiste en vivir la contradicción bajo el modo del trascenderla y desrealizarla, llevándola a un segundo plano, imaginario, en el que pierde su sentido y se desvanece, y donde el valor de uso puede consolidar su vigencia pese a tenerla ya perdida.²³

Así pues, recurriendo a términos estéticos, “el calificativo ‘barroco’ puede justificarse en razón de la semejanza que hay entre su modo de tratar la naturalidad capitalista del mundo y la manera en que la estética barroca descubre el objeto artístico que puede haber en la cosa representada: la de una supuesta escena”.²⁴ Entendido de esta manera, el comportamiento que adquiere el *ethos* barroco “parte de la desesperación” ante la escalada de infinitas posibilidades (escenas) interpretativas y reinterpretativas que pudieran presentársele en la variación del lenguaje o de los constructos sociales atraídos por el sistema capitalista, y “termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que buscaba para sacar de ella su riqueza no se llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío”.²⁵ Es, en definitiva, esta contradicción que presenta al carácter barroco de la modernidad, en la que consideramos se sostiene el estado de angustia en el individuo. Tal

²² B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, loc. cit., p. 111.

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 171.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 111.

argumento se refuerza, sin duda, en el constructo que hace Kierkegaard al respecto y que ya ha sido aclarado en capítulos precedentes.

ANEXO



Las Meninas de Velázquez, 1656.

Cuadro tomado de la siguiente dirección electrónica:

<http://www.dialogica.com.ar/unr/epicom/archives/velasquez-1656-las-meninas.jpg> [2 mayo 2010]

Bibliografía

Bataille, Georges, *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1973, 213 pp.

Brandom, Robert, *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*, Herder, Barcelona, 2005, 568 pp.

Dussel, Enrique, *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural-UMSA, La Paz, 1994, 186 pp.

Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, Ítaca, México, 2001, 275 pp.

_____, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 1998, 231 pp.

_____, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El equilibrista, México, 1995, 199 pp.

_____, *Valor de uso y utopía*, ed. XXI, México, 1998, 197 pp.

_____, “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo” en *Cuadernos políticos*, núm. 58 septiembre-diciembre, Era, México, 1989, pp. 41-62. Versión en línea: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.58/CP58.41.BolivarEcheverria.pdf> [22-Noviembre-2009]

_____, “¿Un socialismo barroco? Respuesta a Arriarán”. Versión en línea en: <http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/arriaran.html> [25 - febrero- 2010]

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas* [traducción de Elsa Cecilia Frost], siglo XXI, México, 2008, 375 pp.

Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, F.C.E., México, 2007, 622 pp.

Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia*, Alianza, Madrid, 2007, 284 pp.

Marx, Karl, *El capital* [selección y traducción de Pedro Scaron], siglo XXI, México, 1975, 381 pp.

_____, *El capital. Libro I-capítulo VI, inédito* [selección y traducción de Pedro Scaron], siglo XXI, México, 1984, 175 pp.

_____, *La tecnología del capital. Subsunción real y subsunción formal del proceso de trabajo al proceso de valorización* (Extractos del manuscrito 1861-1863) [selección y traducción de Bolívar Echeverría], Ítaca, México, 2005, 61 pp.

_____, *Manuscritos de economía y filosofía* [Traducción de Francisco Rubio Llorente], Alianza, Madrid, 1999, 249 pp.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, F.C.E., México, 1986, 192 pp.

Bibliografía secundaria

Arriarán, Samuel, *Barroco y neobarroco en América Latina: estudios sobre la otra modernidad*, Ítaca, México, 2007, 214pp.

Auster, Paul, *A salto de mata. Crónica de un fracaso precoz*, Anagrama, Barcelona, 1997, 157 pp.

_____, *La invención de la soledad*, Anagrama, Barcelona, 2008, 244 pp.

Bataille, Georges, *Las lagrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 2007, 251 pp.

Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, Alianza, Madrid, 1996, 218 pp.

_____, “Los espejos”, consultar en página web: <http://www.poema-de-amor.com.ar/mostrarpoema.php?poema=3394> [4 Abril 2010]

Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2006, 181 pp.

Echeverría, Bolívar, “‘Blanquitud’. Considerations on racism as a specifically modern phenomenon” versión en línea
<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Considerations%20on%20Racism.pdf> [24-abril-2010]

_____, *El discurso crítico de Marx*, Era, México, 1986, 222 pp.

_____, (comp.), *La americanización de la modernidad*, Era, México, 2008, 307 pp.

_____, *Vuelta de siglo*, Era, México, México, 2006, 272 pp.

García C., Gustavo, “Modernidad capitalista: ¿Barbarie o proyecto civilizatorio?” versión en línea: <http://topologias-sintagma.blogspot.com/2010/04/modernidad-capitalista-barbarie-o.html> [25-abril-2010]

Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor* [traducción de Jaime Grinberg], Lozada, Buenos Aires, 2003, 147 pp.

Landa, Josu, *Tanteos*, Afinita, México, 2008, 461 pp.

Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* [traducción de Joan Vinyoli y Michele Pendanx], Anagrama, Barcelona, 2002, 220 pp.

_____, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas* [traducción de Felipe Hernández y Carmen López], Anagrama, Barcelona, 2007, 324 pp.

Rorty, Richard, “¿Quiénes somos? Universalismo moral y *trriage* económico” en *Revista de occidente*, UNESCO, París, 1996.