



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**BOLÍVAR ECHEVERRÍA: MODERNIDAD, CAPITALISMO Y MODERNIDAD NO
CAPITALISTA.**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
YANKEL PERALTA GARCÍA

TUTOR: DR. CARLOS OLIVA MENDOZA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS / UNAM

COMITÉ TUTOR
DR. STEFAN GANDLER
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS / UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO 2018



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 la memoria de
Juan Peralta Zacate
(1958 - 2015)*

Contenido

Agradecimientos	4
INTRODUCCIÓN	5
EL PLANTEAMIENTO DE ECHEVERRÍA	7
Emancipación y abundancia	7
La enajenación	15
ESCASEZ Y AUTORITARISMO	24
Introducción	24
La figura inmediata de la escasez	28
<i>La posible caída de la Tierra sobre el Sol.</i>	<i>32</i>
La representación sensible de la escasez	41
La figura mediata de la escasez.	44
<i>Desarrollo de la fuerza productiva</i>	<i>49</i>
<i>El excedente o plusproducto como figura mediata de la escasez</i>	<i>58</i>
<i>El concepto de abundancia.....</i>	<i>71</i>
La escasez capitalista	90
<i>El valor</i>	<i>97</i>
<i>Capital y escasez.</i>	<i>117</i>
La identidad autoritaria en el curso del mundo	132
INSTRUMENTALIZACIÓN PRODUCTIVISTA Y ENAJENACIÓN CAPITALISTA	149
LA “FORMA NATURAL” DE LA REPRODUCCIÓN SOCIAL	166
CONCLUSIÓN	175
BIBLIOGRAFÍA	179

Agradecimientos

Quiero agradecer, en primerísimo lugar, a mi madre, Catalina García, sin cuyo apoyo y amor incondicional no habría podido nunca progresar en mi carrera. La deuda que tengo con ella jamás podré pagarla;

He tenido la fortuna de rodearme de compañeras y compañeros sumamente brillantes, de quienes he aprendido muchísimo. En este sentido, quiero agradecer a Lilian De Paz, mi pareja y colega, con quien comparto mi vida y con quien hablo de teoría *on a daily basis*; a Andrea Torres Gaxiola, mi colega y amiga, quien me ha iniciado en los *mysteries* de *El capital*; a Diana Fuentes, mi amiga y mentora, quien me ha dado la gran oportunidad de trabajar con ella y de aprender el oficio del pensamiento crítico y de la docencia. A todas ellas les agradezco infinitamente con las palabras del Rublev de Tarkovski: “Tú mismo lo sabes, a veces algo no te sale, o bien estás cansado, o harto de algo, y no hay nada que te sirva de alivio, cuando, de pronto, te encuentras con una mirada sencilla, una mirada humana entre la multitud, y resulta como si hubieras comulgado, te encuentras más ligero de pronto.”

Agradezco, también, a mi comité tutor, Carlos Oliva, Pedro Enrique García Ruiz y Stefan Gandler quienes me han apoyado teóricamente a lo largo de todo este proceso. Quiero agradecer, finalmente, a la Dra. Erika Lindig y al Dr. Jorge Armando Reyes por su profesionalismo y por sus amables y brillantes comentarios.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación se concentra en el concepto de modernidad alternativa o no capitalista de Bolívar Echeverría. Se trata, pensamos, de la principal propuesta del filósofo ecuatoriano, y de una propuesta cuya relevancia apenas y puede pasarse por alto. En efecto, el concepto condensa una referencia teórica a la posibilidad de una sociedad emancipada, verdaderamente democrática, y en medio de la abundancia. Pero toma como punto de partida la realidad o el hecho del capitalismo. De acuerdo con Echeverría, la modernidad estaría dada, diríamos, negativamente o como mera posibilidad en el proceso mismo de reproducción capitalista, pero no existiría de manera positiva o efectiva. Esto obedecería a una especie de bloqueo sistemático por parte de la lógica capitalista. Según Echeverría, el capitalismo se basa en una *tendencia*, técnicamente fundamentada, a la abundancia y a la emancipación. Sin embargo, su finalidad inmanente precisaría sabotear constantemente su propio fundamento. De este modo, volver inteligible la superación de ese *telos* regresivo sería la principal misión del concepto de modernidad alternativa.

Por nuestra parte, no nos ha sido posible reconocer esa tendencia moderna ni en el fundamento del capitalismo ni, mucho menos, en su finalidad interna. Como veremos, la posibilidad de la modernidad radica en la consolidación de una condición material de abundancia. Esto supone la superación de la tendencia productivista a la consecución de un excedente o *plusproducto*. Este excedente es, lo veremos, la figura mediata de la escasez o la escasez artificial. Pareciera como si Echeverría localizara la posibilidad de la abundancia, en cambio, en la

compulsión capitalista al desarrollo de la fuerza productiva. Pero este desarrollo está condicionado por el mismo *telos* productivista que tendría que ser superado. Dicho de otra manera, el fundamento técnico del capitalismo —el mismo fundamento en el que Echeverría reconoce la posibilidad de la abundancia— consiste en la tendencia a la agudización de la escasez. Por lo tanto, el capitalismo no tendría que ser pensado ni como una forma moderna ni como una condición, más o menos positiva, de una modernidad alternativa.

Finalmente, la posibilidad de una vida social democrática supone, básicamente, dos cosas: en primer lugar, la superación de la política autoritaria o *instrumentalización* autoritaria de los valores de uso que es correlativa a una condición generalizada de escasez; y, en segundo lugar, la superación de la enajenación de la praxis respecto del sentido cosificado que imprime la forma-valor capitalista. No es posible, para decirlo sumariamente, una verdadera democracia en un contexto de escasez, ni tampoco en medio de una producción social *dominada* por los intereses del mercado.

El presente trabajo pretende, dicho brevemente, responder estas dos preguntas elementales: ¿En qué consiste, según Echeverría, una modernidad no capitalista? Y, en segundo lugar, ¿cómo sería posible, en general, esa clase modernidad?

EL PLANTEAMIENTO DE ECHEVERRÍA

Emancipación y abundancia

Antes de entrar en mayores detalles, valdría la pena exponer el planteamiento echeverriano de manera general y resumida.

Bolívar Echeverría define la modernidad como una forma civilizatoria¹ que tiende a la abundancia y a la emancipación.² “La modernidad es en lo más

¹ Echeverría se refiere *genéricamente* a la modernidad como forma, esquema, o proyecto civilizatorio: “por modernidad debe entenderse un proyecto civilizatorio”, dice en “La modernidad y la anti-modernidad de los mexicanos”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 234. En “Crisis de la modernidad”, en *Crítica de la modernidad capitalista*, p. 167, dice que “la modernidad es un proyecto civilizatorio.” A una pregunta expresa formulada por Carlos Oliva, Echeverría dijo: “La modernidad es un esquema civilizatorio.” “Occidente, modernidad y capitalismo”, en *La Jornada*, 8 de Agosto de 2010. En “El sentido del siglo XX”, en *Vuelta de siglo*, p. 101, se refiere a la modernidad como “esquema civilizatorio.” En “Modernidad y revolución”, en *Valor de uso y utopía*, p. 62, dice “Marx abre el camino a la crítica de la modernidad en el plano profundo en es ésta [la modernidad] es un modelo civilizatorio...” En la primera tesis de “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 138, dice refiriéndose de nuevo genéricamente a la modernidad: “Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana”, aunque en ese texto no especifica explícitamente en qué consiste el “carácter peculiar”. Nosotros sostenemos que es la tendencia a la abundancia y a la emancipación, con base en lo que está consignado en la siguiente nota. En “Definición de la modernidad”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 30, dice incluso que la modernidad es una “revolución civilizatoria, etcétera. Cabría decir simplemente que por esquema, modelo o forma civilizatoria cabría entender un principio de articulación de las relaciones sociales.

² Esta tendencia sería, en cambio, lo específico del esquema civilizatorio moderno. En *Definición de la cultura*, p. 225, se refiere a la modernidad como el “esbozo de una existencia abundante y emancipada”; más adelante, en la página 232, dice que la modernidad “es una promesa de abundancia y emancipación.” En *La modernidad de lo barroco*, dice que el fundamento de la modernidad capitalista –la modernidad en cuanto tal– es el “el trabajo humano que busca la abundancia”; en la página 155, vuelve a referirse a la modernidad como a “una promesa de abundancia y emancipación.” En *Modernidad y blanquitud*, en el ensayo “Definición de la modernidad”, página 32, habla “de la tendencia *de la modernidad* [cursivas mías] a la abundancia y a la emancipación”, y dice que la modernidad capitalista es sólo una actualización (entre otras posibles) de esa tendencia. Líneas más abajo, ya en la p. 33, dice que la esencia de la modernidad consiste en la “realización de la abundancia y la emancipación.” Más adelante, en la página 132, en el ensayo “De la academia a la bohemia y más allá”, habla de las “posibilidades de una abundancia y una emancipación armónicas con la naturaleza que dejó abiertas el advenimiento esencial de la modernidad.” En el mismo libro, en el ensayo sobre “La modernidad y la anti-modernidad de los mexicanos”, en la página 234, dice que el proyecto moderno viene a sustituir los proyectos arcaicos “con sus perspectivas de abundancia y emancipación que él [el proyecto] abre.” En “Crisis de la modernidad”, en *Crítica de la modernidad capitalista*, p. 168, dice que “la modernidad es en sí misma una promesa de abundancia [...] que al mismo tiempo implica una promesa de emancipación.” Líneas más abajo, en la misma página, dice: “La modernidad es en lo más profundo, en lo más originario de su planteamiento, una promesa de abundancia y de emancipación.” En “Modernidades múltiples”, en *Ibid.*, p. 180, dice: “La emancipación y la riqueza, o si se quiere la democracia y el desarrollo, son dos objetivos indisolublemente ligados entre sí y

profundo, en lo más originario de su planteamiento, una promesa de abundancia y de emancipación”,³ dice Echeverría. Pero, ¿qué quieren decir, en este contexto, abundancia y emancipación?

Emancipación quiere decir: *uno*, autonomía de todos y cada uno de los individuos respecto de la coacción social; *dos*, salida de la culpable minoría de edad (en el sentido que Kant le atribuye a la Ilustración⁴); *tres*, asociación libre y democrática entre seres humanos; *cuatro*, reconciliación con la objetividad social (el reconocimiento de las fuerzas sociales, no como fuerzas coactivas, sino como

sólo se vuelven posibles en la civilización moderna; aún más, ellas caracterizan a la modernidad como tal.” En “La múltiple modernidad de América Latina”, en *Ibid.*, p. 250, dice que la modernidad “nace de la promesa de la abundancia y de la emancipación.” En el “Prólogo” de *Vuelta de siglo*, p. 13, dice, en relación con la nueva técnica que le da fundamento al mundo moderno: “Su sentido original se dirigía a la creación de una nueva condición humana que se caracterizaría por la abundancia de la riqueza social y la emancipación de los individuos singulares.” En “La religión de los modernos”, en *Ibid.*, p. 49, habla de “la abundancia y la emancipación -en cuya posibilidad real se basa el proyecto profundo de la modernidad.” En “Modernidad en América Latina”, en *Ibid.*, p. 206, dice: “La modernidad, que nace de la promesa de la abundancia y de la emancipación...” En “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 156, se refiere a la “conquista de la abundancia” como al “fundamento de la modernidad.” En “Postmodernidad y cinismo”, en *Ibid.*, p. 47, habla de “la confianza primera y fundamental que es propia del espíritu de la modernidad: la confianza en la capacidad de las fuerzas productivas de alcanzar la abundancia, el estado de bienestar para el género humano.” En “Violencia y modernidad”, en *Valor de uso y utopía*, p. 111, dice que “La posibilidad de una abundancia relativa generalizada trae consigo una ‘promesa’ de emancipación”, etcétera.

Por otra parte, a los comentaristas no se les ha escapado esta referencia a la abundancia y a la emancipación implicada en el concepto echeverriano de modernidad, aunque no lo han enfatizado como una nota esencial. Así, por ejemplo, Diana Fuentes, en “Lo político en tiempo de experiencias límite”, en Luis Arizmendi, Julio Peña, et al. *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*, p. 175, dice: “La reflexión echeverriana muestra la apertura de posibilidades económicas que la modernidad contrae para la emancipación de la historia de la escasez.” De la misma manera, Gustavo García Conde, en “¿Ser moderno, hoy? Lo moderno y su resistencia en lo político”, en *Ibid.*, p. 182, dice: “Esta era la ‘promesa’ de emancipación de la modernidad: la posibilidad de que los individuos decidieran libremente qué figura social y política querían darse a sí mismos.”

³ Bolívar Echeverría, “Crisis de la modernidad”, en *Crítica de la modernidad capitalista*, p. 168.

⁴ “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin tutela de otro”. Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, p. 25. La Ilustración está asociada con la idea de modernidad en cuanto implica la *emancipación* de la inteligencia respecto de la tutela de otro.

fuerzas propias).⁵ La emancipación es, digamos, el movimiento hacia una sociedad racional, no autoritaria.

Echeverría pone, sin embargo, un matiz crítico importante al concepto de emancipación. Siguiendo a Heidegger, Echeverría rechaza el concepto humanista de emancipación, no sólo por soberbio, sino por falta de fundamento. En efecto, la noción humanista de emancipación presupondría que es posible alcanzar un punto de control o dominio absoluto sobre lo Otro, ya sea que este Otro se entienda como la naturaleza humana o como la no-humana. O bien que ese punto ya se ha alcanzado, y que el curso regular de las cosas depende de la praxis humana. “Humanista”, dice Echeverría

es aquel modo de ser del [ser humano] en el mundo que presupone al [ser humano] como fundamento de la realidad del mundo; que ve en ésta el fruto de la actividad de apropiación y objetivación de la sociedad humana sobre una contraparte o un soporte natural de la misma, **el resultado de la emancipación de la pura subjetividad del Hombre sobre la pura objetividad de la Naturaleza.**⁶

⁵ Una cita de Marx puede ayudar: “Toda emancipación es una *reducción* del mundo humano, de las relaciones, al ser humano mismo”. Dicho con otras palabras: toda emancipación implica la *humanización* del mundo, esto es, la liberación de la vida humana respecto de las fuerzas inhumanas que la coaccionan. Pero sigue: “La emancipación política es la reducción del ser humano, por una parte, a miembro de la sociedad burguesa, a individuo independiente egoísta, por otra, a *ciudadano* a persona moral”. Presupuesta la humanización, el ser humano se reduce ahora –en la cita de Marx– a ser nada más que burgués. Así, podríamos decir, entiende la emancipación el pensamiento liberal: autonomía, individualismo, egoísmo racional, etcétera. Pero no hemos terminado: “Recién cuando el ser humano individual recobra en sí al ciudadano abstracto y como ser humano individual se convierte en un *ser genérico* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, recién cuando el ser humano ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y, por tanto, ya no separa de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, recién entonces se lleva a cabo la **emancipación humana**”. La emancipación plena, humana, tiene lugar sólo ahí donde el mundo ha sido *socialmente* humanizado. Veremos que esto sólo puede suceder en tanto se supere la *enajenación* (o bien, por el contrario, desde el punto de vista de Hegel: en tanto el ser humano se enajene plenamente). Karl Marx, “Sobre la cuestión judía”, en Daniel Bensaid, *et al.*, *Volver a la cuestión judía*, p. 87.

⁶ Bolívar Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 41-42.

Por otra parte, si la noción humanista de emancipación puede, por la razón que sea, llegar a suponer que el control humano sobre la realidad es un hecho consumado, entonces puede fácilmente pasarse por alto que existen fenómenos como la cosificación y la enajenación capitalista (sobre la que volveremos en el siguiente apartado) que de hecho restringen o imposibilitan cualquier ingenerancia de la subjetividad humana sobre el curso social de las cosas. Así, en “La religión de los modernos”, escribe Echeverría que, como mencionábamos más arriba, es indispensable

[v]olver sobre la frase de Kant acerca de “qué es la Ilustración”, pero corrigiéndola de acuerdo con la experiencia. Se trata de “salir de la renuncia autoimpuesta a la autonomía”, [...] “de tener el valor de emplear el entendimiento propio sin la dirección de otro”, pero de hacerlo con desconfianza, concientes ahora de que ese “otro” puede no ser sólo el “otro” de una iglesia, sino también el “otro” que se impone “desde las cosas mismas”, en tanto que cosas “hechas a imagen y semejanza” del capital.⁷

Es justamente por la renuncia a la noción *humanista* de emancipación por parte de Echeverría que, por ejemplo, Carlos Oliva ha podido sugerir que existe una desconexión total de ese concepto respecto de todo el complejo teórico, y que dicho concepto ha sido sustituido por “una pregunta sobre las formas espontáneas de socialidad que interfieren, ya dañadas, la constitución del

⁷ Bolívar Echeverría, “La religión de los modernos”, en *Vuelta de siglo*, p. 54

capital.”⁸ Sin embargo, desde nuestro punto de vista, la renuncia de Echeverría no es absoluta, sino que está estrictamente limitada a la noción humanista de emancipación.

Finalmente, esta renuncia afecta al concepto mismo de revolución. De acuerdo con Echeverría, existen dos conceptos de revolución correlativos al concepto humanista de emancipación, por un lado, y al concepto crítico de emancipación, por el otro. Mientras que la noción crítica (comunista o socialista, le llama él) de revolución implica la idea de “una transformación social emancipadora, dirigida a eliminar el ‘pacto’ de esclavitud [,,] que somete a unos seres humanos a otros.” Este concepto de revolución (que es, insisto, el que suscribe Echeverría) se refiere al “momento de re-fundación, de re-creación o invención de nuevas formas de socialidad, de nuevos ‘pactos’ y nuevas figuras para las relaciones de producción.”⁹ Por cierto que es esta apertura de la emancipación crítica a las nuevas formas lo que hace o haría de la modernidad (a diferencia de las formas arcaicas de socialidad) un esquema civilizatorio *poliformico* y *polivalente*.

Por contraste, se encuentra el concepto humanista de revolución que parte de la idea desmesurada de que es posible *sustituir* la vieja sociedad por una nueva; que es posible pasarse por alto la consistencia histórica de los valores de uso y comenzar de cero. Es lo que Echeverría también llama el “mito de la revolución”. Dice:

El mito de la revolución como una acción que es capaz de re-fundar la socialidad

⁸ Carlos Oliva Mendoza, “Espontaneidad”, en *Semiótica y capitalismo: ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, p. 137.

⁹ B. Echeverría, “Modernidad y revolución”, en *Valor de uso y utopía*, p. 71.

después de arrasar con las formas de la socialidad cultivadas y transformadas por el ser humano durante milenios, de borrar la historia pasada y recomenzar a escribirla sobre una página en blanco, corresponde a este antropocentrismo idolátrico de la edad moderna.¹⁰

Abundante es, por otro lado, una magnitud de riqueza cuya forma permite la *distención* de las relaciones sociales. A este concepto le hemos dedicado todo un capítulo, por eso no nos extenderemos más aquí.

Ahora bien, la abundancia es condición necesaria (aunque no suficiente) de la emancipación en la medida en que la *escasez* (lo opuesto de la abundancia) conduce forzosamente al despliegue de políticas autoritarias –definidas por intereses particulares— que garanticen la exclusión o contención de aquellos grupos sociales que puedan percibirse como supernumerarios o excedentarios.¹¹ Se trata, en el “mejor” de los casos, de conjuntos que solo pueden ser admitidos o tolerados en el proceso económico bajo la condición de su explotación. Ya se podrá adivinar que esta clase de “inclusión” es de todo punto incompatible con la libre asociación democrática entre individuos. No hay, pues, ninguna tendencia a la emancipación sin tendencia a la abundancia.

¹⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹¹ “La totalización por la escasez es giratoria. En efecto, la escasez no manifiesta la imposibilidad radical de que exista el organismo humano [...], pero en una situación dada [...] la escasez realiza la total pasividad de los individuos de una colectividad como imposibilidad de coexistencia: el grupo está definido en la nación *por sus sobrantes*; para subsistir se tiene que reducir numéricamente”. Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, pp. 285-286. Sobre esto, comenta Jorge Juanes: “Sartre introduce la problemática de la escasez para hacer frente a toda propuesta filosófica, religiosa, económica o de cualquier tipo, que considera que el enfrentamiento entre hombres que ha marcado la historia se debe a que la esencia de los hombres lleva inscrita, fatalmente y con sangre, la marca de la exclusión mutua: o tú o yo. La réplica de Sartre no se hace esperar: la violencia interhumana excluyente tienen su causa en la ‘escasez interiorizada’ que impide la reciprocidad interhumana positiva.” Jorge Juanes, “La modernidad profunda en Bolívar Echeverría (de la política a lo político)”, en Raquel Serur Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y Resistencias*, pp. 50-51.

Para que exista abundancia tiene que existir, además de una *economía* de la misma, una técnica que pueda producirla. Esta técnica, dice Echeverría, es *el fundamento* de la modernidad. Se requiere, por ejemplo, de una maquinaria que permita la captación y el uso eficiente de la energía; que reduzca el tiempo de trabajo necesario (que libere a la fuerza productiva humana de las cadenas de la necesidad y que, por lo tanto, libere a la humanidad de la necesidad de explotar el trabajo ajeno para acceder a una vida sólo *particularmente* emancipada), o que se coordine con los ciclos naturales de reproducción y renovación de los recursos.

La *esencia* de la modernidad, nos dice Echeverría, es la tendencia *genérica* a la emancipación y la abundancia. Y, sin embargo, por medio de esa esencia no quedan indicados los distintos modos o las diversas formas en las que esa tendencia pueda tener lugar.¹² Esa diversidad de formas corresponde, por su parte, a una diversidad de *modernidades*; en palabras de Echeverría, a diversas maneras de actualizar “la tendencia de la modernidad a la abundancia y a la emancipación”.¹³ Y una de las tantas posibles formas es *la capitalista*.

El capitalismo es una forma económica que consiste en la producción y acumulación de plusvalor como capital. Según Echeverría, el capitalismo –al

¹² “La modernidad puede ser vista como *forma ideal de totalización* de la vida humana. Como tal, como *esencia* de la modernidad, aislada artificialmente por el discurso teórico respecto de las configuraciones que le han dado existencia empírica, la modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una sustancia en el momento en que ‘busca’ su forma o se deja ‘elegir’ por ella (momento en verdad imposible, pues una y otra sólo pueden ser simultáneas); como una exigencia ‘indecisa’, aún polimorfa, una pura potencia”. Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 140-141.

¹³ B. Echeverría, “Definición de la modernidad”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 32. La cita completa dice: “La modernidad capitalista es una actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y a la emancipación.” Y aunque está hablando de la modernidad capitalista, queda bastante claro que ésta es sólo una *actualización* de la tendencia *de la modernidad* a la abundancia y a la emancipación. Esto es, la tendencia como tal es moderna, mientras que existe una actualización capitalista de la misma, una actualización que, por otra parte, dice Echeverría que se malogra.

menos desde su etapa industrial— es una forma específica de modernidad. Esto implica, según hemos visto, que posee una técnica que puede producir abundancia y que, además, *tiende* a la emancipación. Sin embargo, nos explica Echeverría, esa tendencia está acompañada, en el capitalismo, por otra que le es opuesta: la tendencia a crear escasez artificial y a mantener un ejército de trabajo como fondo de reserva explotable. Es decir, el capitalismo tiende, por otro lado, a la negación de su propio fundamento: a la escasez y al sometimiento.

Para los fines de una sociedad racional,¹⁴ se vuelve consecuentemente necesaria la superación de este conflicto; la búsqueda de *otra* forma que actualice la tendencia moderna de manera plenamente afirmativa. Es necesaria, pues, una *modernidad no capitalista*. ¿En qué consiste? Bueno, eso es lo que intentaremos dilucidar.

¹⁴ “Racional” en el sentido de que tiende a la superación de la contradicción entre el desarrollo de la técnica y la creación artificial de escasez. Dicho de otro modo, el estado de contradicción real es índice de cierta tendencia irracional de la sociedad a su propia crisis inmanente.

La enajenación

La emancipación está condicionada por lo que, de aquí en más, siguiendo a Wolfgang Hoeschele, llamaremos *economía de la abundancia*.¹⁵ La abundancia, a su vez, tiene una condición o un fundamento técnico. Por supuesto, ese fundamento es necesario, pero no suficiente. De acuerdo con Echeverría, para liberar a la técnica, hace falta todavía una política emancipatoria que haga frente a la *enajenación* capitalista. Antes de ocuparnos de toda esta serie de condiciones para la realización de una modernidad alternativa, veamos lo que quiere decir aquí enajenación, en general, y enajenación capitalista, en particular.

En principio, el término se refiere al acto jurídico por el cual yo cedo a otra persona mis derechos de propiedad sobre, por ejemplo, un inmueble. Filosóficamente, el término significa *la pérdida de sí mismo*. Esto quiere decir por lo menos dos cosas: *uno*, la pérdida de la capacidad de hacer *mi voluntad*, i.e., la pérdida de *autonomía*, la *heteronomía*¹⁶; y *dos*, la pérdida de reconocimiento de lo que hago, en determinado contexto, como algo *propio*, i.e., el *extrañamiento* o la *alienación*.¹⁷

Si seguimos las implicaciones y las consecuencias de este sentido, nos daremos cuenta de que se trata, en general, de una situación opuesta a la que podríamos describir como emancipada. Si no hay autonomía, no hay mayoría de edad ni, mucho menos, asociación de seres humanos libres. Y si lo que hago, lo

¹⁵ Wolfgang Hoeschele, *The economics of abundance*.

¹⁶ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, § 8.

¹⁷ No me ocuparé en este apartado de este segundo sentido.

hago por coacción, no hay manera de que yo me reconozca y me reconcilie con mi propia objetividad o con mi propia existencia.

Ahora bien, cuando Bolívar Echeverría habla de enajenación, lo hace sobre todo en el primer sentido, en el sentido de la pérdida de autonomía.¹⁸ Pero Echeverría –siguiendo a Marx— introduce un matiz importante: la autonomía no es, en su fundamento, una capacidad individual, sino una facultad social, i.e., *política*.¹⁹ A esto se refiere con el concepto de “*lo político*, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma.”²⁰ Consecuentemente, en Echeverría, la enajenación *podría parecer* que consiste en la cesión de la capacidad política, individual o colectiva, a otra instancia subjetiva, que podría ser, por ejemplo, la de los partidos políticos o la de un caudillo (instancias que Echeverría identifica con el plano de *la política*). Veamos esto con mayor detalle.

Nuestro autor sostiene que, a lo largo de la historia, *lo político* ha cedido ante *la política*, pero que esta cesión no ha implicado en general *la pérdida* de la capacidad política en cuanto tal. En este sentido, puede decirse que, si bien la enajenación es una cesión, no toda cesión es enajenación (pues no toda cesión implicaría pérdida). Así, *lo político* en general sólo ha podido darse *negativamente*,

¹⁸ Echeverría le llama: libertad política, soberanía, autarquía o capacidad de autogobierno. Cf. B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 172

¹⁹ “El [ser humano] es, en el sentido más literal, un *zoon politikón* no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en sociedad.” K. Marx, *Grundrisse*, p. 4. La capacidad de autodeterminación (autonomía) puede ser individual pero sólo en un sentido bastante restringido que no altera en nada el decurso social. La autodeterminación en sentido enfático, la capacidad de decidir el destino del ser humano, sólo puede ser un ejercicio social, de todos y todas.

²⁰ Echeverría, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*, p. 78.

en un doble sentido: *uno*, como un ejercicio de rebeldía frente a las instituciones *políticas*; y *dos*, como un ejercicio *extraordinario* que implica sacrificio o que no puede conciliarse con el disfrute de la vida cotidiana.²¹ Pero no habría, en cualquier caso, una *pérdida*. La cesión no sería aquí, diríamos, una enajenación, sino simple y llanamente una *concesión*.

Echeverría limita estrictamente el uso del concepto de enajenación para la descripción de lo que sucede con *lo político* en un contexto capitalista, que es justamente la mentada *pérdida*. La capacidad política se pierde –dice Echeverría siguiendo en esto a Marx y a Lukács— cuando se *cosifica* o cuando se vuelve una facultad independiente y por completo ajena a la comunidad humana en general, como si se tratara de una propiedad “de las cosas”. ¿Cómo sucede esto?

Para explicarlo, a Echeverría le parece necesario establecer primero un antecedente: el intercambio mercantil simple.²² Según esto, la misma actividad social que produce riqueza *para* el mercado implica que la determinación de lo necesario deje de ser un problema que pueda dirimirse desde un plano social o

²¹ “Han sido prácticamente nulas las ocasiones que se le han presentado al ser humano concreto, como asociación de individuos o como persona individual, para ejercer por sí mismo su libertad como soberanía, y para hacerlo de manera positiva, es decir, acompañada por el disfrute de la vida física que le permite ser tal. Sea directo o indirecto, el ejercicio propio, es decir, no otorgado ni delegado, no transmitido ni reflejado, de la capacidad política ha debido darse siempre negativamente (con sacrificio de la vida física), como transgresión y reto, como rebeldía frente a conglomerados de poder extra-políticos (económicos religiosos etcétera) que se establecen sobre ella”. B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 172-173.

²² Que es una dimensión de la circulación mercantil capitalista o desarrollada, y no, como podría pensarse, una etapa precapitalista de circulación mercantil. Por supuesto, esto no quiere decir que no existieran circuitos mercantiles precapitalistas. Lo que quiere decir es que, en tanto no están plenamente desarrollados, no pueden configurar una *capa* de cosificación. La circulación mercantil simple es la *apariencia* (M-D-M) detrás de la cual ocurre la valorización capitalista del valor propiamente dicha (D-M-D’).

político.²³ En este escenario, son más bien las oscilaciones de la oferta y la demanda, las fuerzas del Azar²⁴, las que determinan los *qués* y los *cuántos*. En segundo lugar, la misma mediación del mercado condiciona que la interacción entre individuos se convierta en una interacción entre *propietarios privados*, que no guardan entre sí ninguna relación social más que la del intercambio en cuanto tal.²⁵ Se podría, de paso, decir que, en este sentido, la mediación del mercado implica una emancipación respecto de los lazos de dependencia sociales. Pero se trata solo de una emancipación formal o, como decía Marx, “política”²⁶ o sólo relativa a la *sociedad civil*.²⁷ Sin embargo, en este escenario no ha tenido todavía lugar la enajenación. ¿Por qué? Porque la facultad política no se ha encarnado en ninguna instancia cósmica. Lo único que ha sucedido, en realidad, es un movimiento

²³ El intercambio mercantil es una característica distintiva de la modernidad, de acuerdo con Bolívar Echeverría. En este trabajo no hemos desarrollado esta característica en este sentido preciso, justamente porque nos hemos limitado a la esencia de la modernidad. El trabajo de Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, ofrece muchas contribuciones al respecto, y discute la idea echeverriana de la posibilidad de una sociedad productora de mercancías no capitalista.

²⁴ “La economía burguesa, por sagaces que sean los individuos que entran en competencia, no está sometida a un plan, ni orientada conscientemente hacia una meta general; la vida del todo se desenvuelve a partir de ella a costa de enormes fricciones, agostada y, en cierto modo, como por azar”. Max Horkheimer, “Teoría crítica y teoría tradicional”, en *Teoría crítica*, p. 237.

²⁵ La cosificación mercantil simple es “el proceso histórico mediante el cual la capacidad de auto-constituirse (y de socializar a los individuos), propia de toda sociedad, deja de poder ser ejercida de manera directa e infalible (‘necesaria’), y debe realizarse en medio de la acción inerte, unificadora y generalizadora, del mecanismo circulatorio de las mercancías, es decir, sometida a la desobediencia del Azar. Gracias a él, la autarquía o soberanía deja de estar cristalizada en calidad de atributo del sujeto social –como en la historia arcaica en la que esto sucedió como recurso defensivo de la identidad colectiva amenazada— y permanece como simple posibilidad del mismo. Incluido en este proceso, el cúmulo de cosas –ahora ‘mundo de las mercancías’— deja de ser únicamente el conjunto de los circuitos naturales entre la producción y el consumo y se convierte también, al mismo tiempo, en la suma de los nexos que conectan entre sí, ‘por milagro’, a los individuos privados, definidos precisamente por su independencia o carencia de comunidad.” B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 146.

²⁶ Cf. *Supra* nota 4, pp. 7-8.

²⁷ *Sociedad civil*: “La socialización de los individuos” en tanto que “sujetos productores y consumidores de la riqueza social, **pero de ésta en su forma mercantil**, es decir, abstracta, como cúmulo de valores que pueden intercambiarse por dinero, dejarse sustituir o representar por él. Se concretizan aquí como *bürger*, ‘burgueses’ o propietarios privados, comprometidos, en tanto que demandantes y oferentes de bienes comprables y vendibles, en una guerra de competencia de todos contra todos.” B. Echeverría, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*, p. 85.

de *despolitización*, pero todavía ninguna cesión enajenante. Así como lo plantea Echeverría, el intercambio mercantil simple es un escenario *apolítico* de cosificación.

Pero tenemos, en segundo lugar, el intercambio mercantil propiamente *capitalista* (que, como quedó establecido en la nota 20, no es una forma de intercambio que suceda temporalmente a la mercantil-simple, sino que es la esencia de la apariencia mercantil-simple). La diferencia distintiva, según Echeverría, es que aquí la producción no sólo está determinada en función del mercado, sino en función de la creación y acumulación de plusvalor como capital. Existe aquí, pues, una *legalidad* que *gobierna* la producción, i.e., una instancia política que no deja nada al acaso, pero que tampoco le deja nada a la voluntad humana. “Es la realidad implacable de la enajenación, de la sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la ‘voluntad’ puramente ‘cósica’ del mundo de las mercancías habitadas por el valor económico capitalista.”²⁸ Si la voluntad humana quiere participar en la producción social *tiene* que ser parte del mecanismo mercantil-capitalista de la valorización del valor. No hay, en este escenario, manera de “fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana”, si no es por medio de la política cósica de la producción capitalista.²⁹

²⁸ Echeverría, “Modernidad y revolución”, en *Ibid.*, p. 63.

²⁹ “En la economía capitalista, para que se produzca cualquier cosa, grande o pequeña, simple o compleja, material o espiritual, lo único que hace falta es que su producción sirva de vehículo a la producción de plusvalor. Asimismo, para que cualquier cosa se consuma, usable o utilizable, conocida o exótica, vital o lujosa, lo único que se requiere es que la satisfacción que ella proporciona esté integrada como soporte de la acumulación de capital”. B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 160.

En el capitalismo, todos los cuerpos son proyectados como funciones uniformes de producción e intercambio, y pueden sobrevivir como cuerpos únicamente en la medida en que demuestren ser funciones parciales en el proceso de creación de plusvalía. La cultura de la mercancía es una totalidad garantizada por el proceso de reducción del ideal de totalidad, identificado con la imagen del cuerpo a *su* espacio, a un estado de fragmentación y desposesión.³⁰

El conocimiento de la legalidad de ese mecanismo, dice Lukács, “puede sin duda ser aprovechado por el individuo en su beneficio, pero sin que tampoco en este caso le sea dado ejercer mediante su actividad una influencia transformadora en el decurso real.”³¹ Tenemos aquí, entonces, lo que, en Echeverría, se denomina *técnicamente* enajenación.

¿Y no podría simplemente decirse que se trata de una *concesión* política más? ¿No podría recuperarse la capacidad política con un gesto revolucionario? ¿Por qué la cosificación capitalista implica necesariamente una *pérdida*?

La dinámica mercantil capitalista (al menos en el plano de la circulación) genera la *apariencia* de que las relaciones sociales se establecen entre iguales y sin ninguna injusticia de por medio (al menos no en los términos de la lógica del sistema, que es un sistema de *equivalencias*).³² Estructuralmente, esto *borra*

³⁰ Jeff Wall, “Unidad y fragmentación en Manet”, en *Obras y escritos*, p. 301.

³¹ G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, p. 12.

³² “El intercambio de equivalentes, que aparecía como la operación originaria, se falsea a tal punto que sus intercambios ahora [en la reproducción ampliada del capital] sólo se efectúan en *apariencia*, puesto que, en primer término, la misma parte de capital intercambiada por fuerza de trabajo es sólo una parte del producto de trabajo ajeno apropiado sin equivalente, y en segundo lugar su productor, el obrero, no sólo tiene que reintegrarla, sino reintegrarla con un nuevo *excedente*. La relación de intercambio entre el capitalista y el obrero, pues, se convierte en *nada más que una apariencia correspondiente al proceso de circulación*, en una *mera forma* que es extraña al contenido mismo y que no hace más que mistificarlo.” K. Marx, *El capital. Tomo 1, Vol. 2, El proceso de producción del capital*, p. 721.

cualquier rasgo de hostilidad y hace más difícil percibir que exista, en general, alguna clase de *cesión*. Ahora bien, uno puede –individualmente o en grupo– desenvolverse con mayor o menor astucia, con mayor o menor torpeza dentro del sistema y, al mismo tiempo, aceptar sus reglas como una legalidad independiente sin sentir, consecuentemente, ninguna pérdida de control (tal y como uno puede aceptar las leyes de la naturaleza sin perder la certeza de su libertad).³³ Pareciera, entonces, que no existe ni siquiera una *cesión* política en cuanto tal; que las leyes de la producción capitalista son el horizonte de posibilidad de la libertad misma.

Hay, por lo menos, una *despolitización* real –aun cuando el individuo se ocupe de los temas de interés público– que consiste en la aceptación “naturalista” o “realista” de la dinámica del capital. Pero se trata, al mismo tiempo, de una *cesión* en tanto que la capitalista es una *legalidad* o una “lógica” que orienta y regula (conforme a fines) efectivamente la producción social, es decir, se trata de una instancia *política*. Es, finalmente, una *pérdida* (enajenación) en la medida en que esa legalidad es la condición de posibilidad de cualquier acción particular, que es en cualquier caso impotente frente al “decurso real”. Dice Echeverría: “

La “gestión” política del capital, entidad de por sí ajena a la dimensión de las preocupaciones políticas, lejos de ejercerse como la imposición proveniente de una exterioridad económica dentro de un mundo político ya establecido, se lleva a cabo

³³ “La libertad no reside en la soñada independencia de las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad que lleva aparejada de hacerlas actuar de un modo planificado para fines determinados. Y esto rige no sólo con las leyes de la naturaleza exterior, sino también con las que presiden la existencia corporal y espiritual del [ser humano]: dos clases de leyes que podremos separar a lo sumo en la idea, pero no en la realidad”. Friedrich Engels, *Anti-Düring*, p. 112.

como la construcción de una interioridad política propia; como la instalación de un ámbito peculiar e indispensable de vida política para la sociedad.³⁴

No se trata simplemente de que el capital meta las narices en los asuntos públicos con su cabildeo y con su monopolio de los medios de comunicación, sino de que la misma esfera pública está definida en función de la dinámica mercantil-capitalista. Esa esfera política es “justamente [la] de la agitación partidista por conquistar el gobierno de los asuntos públicos dentro del estado democrático representativo de bases nacionales.”³⁵

Al señalar esto, Echeverría no tiene el interés de volver inconcebible una política emancipatoria. Antes, al contrario, su principal preocupación es definir con mayor precisión el problema que enfrenta la praxis dada su propia constitución subjetiva. A juicio de Echeverría, el principal riesgo consiste en pensar que el capital gestiona por *concesión*, y que bastaría simplemente con reclamar los derechos otrora otorgados mediante un gesto revolucionario de expropiación.³⁶ Es, en cambio, el capital el que, a través de la instancia política del Estado, gobierna y concede a diversos capitales, y a la fuerza de trabajo a ellos adosada, un mínimo de subjetividad y de libertad dentro de los estrictos márgenes de su legalidad. Para decirlo con mayor exactitud, es el capital el que crea *los medios* de su gestión política, pero lo hace con una forma tan específica que esos medios se vuelven inutilizables para fines distintos a los capitalistas.³⁷ Nos referimos, por

³⁴ B. Echeverría, *op. cit.*, p. 175.

³⁵ *Idem.*

³⁶ Véase *Infra*, p. 148: INSTRUMENTALIZACIÓN PRODUCTIVISTA Y ENAJENACIÓN CAPITALISTA.

³⁷ Es algo análogo con a lo que dice Marx que sucede con la especialización de las herramientas desde el periodo manufacturero. Pero veremos esto más adelante. Cf. K. Marx, *El capital. Tomo I.*

supuesto, al Estado, pero también –y muy especialmente— a todo el campo instrumental y a la forma general de los valores de uso. Sin embargo, esta especialización no es transparente en el horizonte formal de libertad que abre la circulación mercantil. En este horizonte, en cambio, los valores de uso aparecen como medios *neutrales* que pueden ser utilizados con total libertad para alcanzar tales o cuales fines. Y es justamente la coincidencia entre esta articulación sumamente especializada de los medios con la apariencia de una libertad absoluta (despolitizada) lo que hace que se *pierda* la facultad política en cuanto tal. ¿Cómo puede *encontrarse* de nuevo?

Vol. 1. El proceso de producción de capital, p. 415. Véase también *infra*, p. 148: INSTRUMENTALIZACIÓN PRODUCTIVISTA Y ENAJENACIÓN CAPITALISTA.

ESCASEZ Y AUTORITARISMO

Introducción

La emancipación es un proceso que precisa la *superación* de la *escasez*. O dicho de otro modo:

La posibilidad de la abundancia relativa generalizada trae consigo una “promesa” de emancipación: pone en entredicho la necesidad de repetir el uso de la violencia contra las pulsiones —el sacrificio— como *conditio sine qua non* tanto del carácter humano de la vida como del mantenimiento de sus formas civilizadas. Libera a la sociedad de la necesidad de sellar su organización con una identidad en la que se cristaliza un pacto con lo Otro, y quita así el piso a la necesidad de “construir” al otro, interno o externo, como enemigo.³⁸

Desde el planteamiento, decíamos que una economía de la escasez necesariamente desata una política autoritaria, opuesta a la emancipación. Y ya habíamos incluso anticipado alguna explicación al respecto. Lo que intentaré hacer en toda esta sección es fundamentar teóricamente tal vínculo de necesidad. Echeverría, por su parte, no ha hecho algo más que sugerir esta fundamentación, pero —a mi juicio— sin desarrollarla. El asunto no es para nada menor si se tiene en cuenta que una economía de la abundancia tendría que tener suficientes bases teóricas como para poder dissociarse esencialmente de las dinámicas autoritarias que la escasez induce. Tal vez la praxis pueda retroceder ante la dinámica

³⁸ Bolívar Echeverría, “Violencia y modernidad”, en *Valor de uso y utopía*, pp. 111-112.

capitalista de acumulación, hacia formas premodernas de producción, pero no podrá superar el autoritarismo en general mientras, como dice Adorno, no se desaherroje de la dinámica elemental de la escasez.³⁹

Comienza a esbozarse, por otra parte, un problema de mayor densidad histórica que el delimitado por el concepto de capitalismo, y que tiene que ver precisamente con la posibilidad de un valor de uso y de una praxis *no condicionada* por la escasez. Echeverría formula algo críticamente la cuestión en estos términos:

La cultura en la modernidad nunca logra escapar al acoso de una duda: ¿puede haber un valor de uso desentendido de las figuras arcaicas del mismo, desconectado de ellas; un valor de uso completamente nuevo, moderno –alejado del trauma de una transnaturalización cumplida en condiciones de escasez absoluta que se encierra en el valor de uso tradicional—?⁴⁰

El pensador que más ha contribuido a una comprensión crítica de la escasez es, muy probablemente, Jean-Paul Sartre con su *Crítica de la razón dialéctica*. Y esta sección –hay que confesarlo— está montada en gran medida sobre la argumentación sartreana. Existen, sin embargo, algunos puntos sobre los que me ha sido preciso tomar distancia.

En primer lugar, se encuentra el concepto de escasez mismo. Sartre lo define sólo en función de la magnitud de la riqueza (o de la cantidad absoluta de

³⁹ “La contemplación sería posible sin inhumanidad en cuanto las fuerzas productivas se desaherrojaran de tal modo que los [seres humanos] dejaran de ser engullidos por una praxis que la escasez les impone y que luego se autonomiza en ellos.” Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 227.

⁴⁰ B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 235.

recursos), lo que puede ser inmediatamente correcto, pero insuficiente a largo plazo. Hace falta definir la escasez en función de la *disponibilidad* sobre los recursos. No es la cantidad del recurso lo que resulta escaso, sino que lo es la cantidad *disponible*. Esta variación *mínima* nos permite, sin embargo, relacionar la escasez con las restricciones sociales sobre el acceso al recurso (y no *sólo* con las limitaciones de la capacidad productiva, como hace Sartre). Esto nos lleva al segundo punto.

Lo que hace Sartre es derivar las restricciones sociales de la insuficiencia *efectiva* de la riqueza (dados los límites de la capacidad productiva). En esto no se diferencia de Malthus, por ejemplo. El problema, sin embargo, no es el aspecto malthusiano, sino que este planteamiento evade el tema del *plusproducto*. La mera posibilidad de que –como sostiene Marx— se produzca algo *más* que lo necesario, y que ese *plus* pueda ser luego apropiado convenientemente por otro, le parece a Sartre incompatible con la dinámica de la escasez.⁴¹ Por mi parte, lo

⁴¹ “Si los trabajadores producen *un poco más* de lo que es estrictamente necesario para la sociedad, y si están administrados por un grupo liberado del trabajo productivo que puede repartirse lo superfluo, no se ve por qué la situación podría cambiar; por el contrario, me parece que captamos el marco de las transformaciones y su inteligibilidad si admitimos que la diferenciación [de clase] se produce en una sociedad cuyos miembros producen siempre *un poco menos* de lo que es necesario al conjunto, de tal manera que la constitución de un grupo improductivo tenga como condición la subalimentación de todos y que una de sus funciones esenciales sea elegir los sobrantes que se tienen que eliminar.” J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, p. 310. Abundaremos en este punto más adelante. Quisiera señalar, simplemente, que existe aquí un equívoco de Sartre. Según la teoría marxiana –y Sartre está haciendo referencia a Engels—, la clase explotada produce más de lo que es necesario *para sí misma*, no de lo que es necesario para “la sociedad”. No sé hasta qué punto se dio Sartre cuenta de esto, pero, tal y como lo plantea, no alcanza a distinguirse la diferencia entre “la sociedad”, el “conjunto” y la clase improductiva. Dicho así, parece que “la sociedad” o, si se quiere, el *resto* de la sociedad se mantiene del plustrabajo de los trabajadores y que este plustrabajo no alcanza para todos los ociosos, y que los muertos se eligen dentro de este grupo de ociosos. *O bien*, lo que es más probable, Sartre está contando a los trabajadores dentro del conjunto de “la sociedad” y lo que quiere decir es que no alcanzan a producir lo suficiente *para sí mismos* de manera que “los sobrantes que se tienen que eliminar” tienen que elegirse del subconjunto de la clase trabajadora. En el capitalismo, este último caso aparece cuando al trabajador se le paga *por debajo de su valor*, como en el salario a destajo, por ejemplo. Sin embargo, la elección de los muertos y

que he querido argumentar es que el concepto de *plusproducto* no sólo no es incompatible, sino que incluso puede muy bien *coordinarse* con una teoría crítica de la escasez. A mi juicio, esto es lo que debió hacer Echeverría si en algún momento pretendió *peinar* a Marx con la *Crítica de la razón dialéctica*.

Pero, veamos con mayor detalle.

subalimentados no tiene que ver aquí con la magnitud de la riqueza producida, sino con la apropiación capitalista del producto de valor. Y algo que es sumamente rescatable de Echeverría es el hecho de haber enfatizado que, dentro de la lógica de valor, no se puede establecer claramente la relación entre las necesidades de la sociedad y la magnitud de la producción. Ésta última no guarda, en el capitalismo, relación con la primera. Así, la precariedad del trabajador no depende aquí de que no alcance *el pastel*, sino de que no tiene *para comprar* una rebanada. Por eso es importante definir la escasez en función de la disponibilidad, ya sea que esa disponibilidad se deba a la limitación de la capacidad productiva, que se produzca *un poco menos* —como sostiene Sartre—, o que se deba a una restricción social sobre el acceso al consumo, como sucede con las relaciones capitalistas.

La figura inmediata de la escasez

De un recurso decimos que es *escaso* cuando la cantidad disponible del mismo resulta insuficiente para la satisfacción de una necesidad social o individual. En un primer momento, tal insuficiencia puede parecer un *dato inmediato* con el que simplemente tenemos que lidiar. Y la primera característica de este hecho es el juego de *permutación* o de *suma cero* que enseguida establece. Lo que A sustrae del fondo común es lo mismo que B dejará de consumir en el mismo periodo. La ganancia de la una es la pérdida del otro. “De manera que para cada uno todo el mundo existe en tanto que el consumo de tal producto hecho allá, por otros, le priva *aquí* de una posibilidad de obtener y de consumir un objeto de la misma clase.”⁴²

Sin embargo, en un segundo momento, B logra anticiparse a A. Y es ahora A quien queda excluido de la participación en el consumo. La recíproca posibilidad de quedar incluido/excluido del fondo común define un juego de *conmutación*, de acuerdo con el cual se pone a “cada miembro del grupo *al mismo tiempo* como un posible superviviente y como un sobrante suprimible.”⁴³

Se desata, en este punto, una

resistencia universal y una lucha de todos contra todos, en la que cada cual trata de hacer valer su propia singularidad, pero sin lograrlo, al mismo tiempo, porque experimenta la misma resistencia y porque su singularidad es disuelta por las otras, y a la inversa. Así, pues, lo que parece ser el *orden* público no es sino este estado de

⁴² *Ibid.*, p. 284.

⁴³ *Ibid.*, p. 286.

hostilidad universal, en el que cada cual arranca para sí lo que puede, ejerce la justicia sobre la singularidad de los otros y afianza la suya propia, la que, a su vez, desaparece por la acción de los demás. Este orden es el *curso del mundo*, la apariencia de una marcha permanente, que sólo es una *universalidad supuesta* y cuyo contenido es más bien el juego carente de esencia del afianzamiento de las singularidades y su disolución.⁴⁴

No debemos dejarnos engañar por la apariencia del *bellum omnium contra omnes* e inferir de inmediato que se trata simplemente de un juego en el que *cada individuo* busca su beneficio contra la individualidad y la existencia de los demás. La misma dinámica puede inducir o facilitar *asociaciones*, empresas colectivas que, en sí mismas, no tienen la finalidad de *superar* la escasez, sino de *excluir* al Otro (otro individuo, otro colectivo, incluso otra especie) de su participación en el consumo. “Los diferentes individuos sólo forman una clase cuando se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia.”⁴⁵ Hay, sin embargo, un sentido en que la acción colectiva representa una primera –aunque abstracta– negación de la escasez y que tiene que ver con el *fundamento* de la modernidad.⁴⁶

Ahora bien, tanto el fondo común como la actividad de todas y todos constituyen aquí esta *universalidad meramente supuesta*, como dice Hegel, porque no se trata de un universo inclusivo, sino de un nexo material

⁴⁴ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 225.

⁴⁵ K. Marx, *La ideología alemana*, pp. 60-61.

⁴⁶ Véase *Infra*, p. 48. *Desarrollo de la fuerza productiva*

excluyente. Se trata, pues, de una totalización falsa o inhumana.⁴⁷ Pero también es falsa esta *resistencia universal* como salida de la escasez. En términos de la magnitud material, nada merma tanto el fondo común que una competencia anárquica por los recursos. William Ophuls nos cuenta, por ejemplo:

Los hombres que buscan ganancia desean naturalmente incrementar el tamaño de su ganado. Como los recursos son finitos, llegará el día en que el número total de ganado alcance su máxima capacidad: la adición de más ganado causará el deterioro de los pastizales y eventualmente destruirá el recurso del que dependen los ganaderos. Sin embargo, aun cuando los ganaderos saben que esto sucederá, sigue siendo racional para su propio interés seguir añadiendo animales a su ganado. Cada uno razona que la ganancia personal que se obtiene de agregar animales supera el costo compartido del daño causado a los recursos, porque el daño se hace sobre los recursos como un todo y se reparte entre todos los usuarios.⁴⁸

La permutación, la conmutación y el curso del mundo, como determinaciones inmediatas de la escasez, nos dan la oportunidad de abundar un poco en la psicología de la misma. Esto quizá pueda servir para explicar los mecanismos internos de la *resistencia universal*. Siempre en el entendido de que, como dice Adorno, “[s]in tener en cuenta la psicología, en la que las obligaciones objetivas se interiorizan una y otra vez, no se comprendería ni que las personas acepten

⁴⁷ “La unidad negativa por la materia tiene como resultado totalizar falsamente, es decir, inertemente, a los [seres humanos], como las moléculas de cera están unidas inertemente *desde fuera* por un sello.” Sartre, *op. cit.*, p. 289. Más adelante, Sartre precisa aún más el sentido en el que hablamos de totalidad *falsa*: “el todo [del recurso escaso] no actúa sobre las partes por la sencilla razón de que no hay todo; hay conjuntos, sumas: las relaciones cambian, pero los términos que unen no son modificados por esos cambios,” es decir, que la materia *escasa* sigue coaccionando las formaciones sociales, como en el caso de la asociación. Cf. *Ibid.*, p. 340.

⁴⁸ William Ophulus, *Ecology and the politics of scarcity*, p. 146.

pasivamente un estado de irracionalidad destructiva ni que se integren en movimientos cuya contradicción con sus intereses es evidente.”⁴⁹ Permítaseme, pues, la digresión.

⁴⁹ Th. W. Adorno, “Notas marginales sobre teoría y praxis”, en *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 687.

La posible caída de la Tierra sobre el Sol.

En su trabajo sobre la psicología de la escasez,⁵⁰ Sendhil Mullainathan y Eldar Shafir explican que la percepción de la escasez tiene, por un lado, el efecto – positivo, si se quiere— de incrementar la productividad y la eficiencia en la administración de los recursos inmediatamente disponibles. Bajo la consciencia de una limitación estricta, dicen, tendemos en general a razonar más el uso del tiempo o del dinero, según sea el caso, como una manera de evitar derroches innecesarios.⁵¹ Se trata, por lo demás, de una consecuencia *inevitable*, de un mecanismo economicista que se desata no bien entra en escena la amenaza de la escasez.⁵² Pero esta compulsión “racional” tiene, por otro lado, un costo, un efecto (yo diría que de todo punto) negativo que consiste en mermar o inhibir la consciencia contextual y la capacidad de cálculo a largo plazo.⁵³ La percepción de la escasez induce una estrechez de miras que nos puede volver sumamente astutos a corta distancia y a corto plazo, pero bastante ciegos –y hasta supersticiosos— en un horizonte espacial y temporal más amplio. Así, por ejemplo,

mientras que el modo capitalista de producción impone la economización dentro de cada empresa individual, su anárquico sistema de competencia genera el despilfarro más desenfrenado de los medios de producción sociales y de las fuerzas de trabajo

⁵⁰ Sendhil Mullainathan y Eldar Shafir, *Escasez. ¿Por qué tener poco significa tanto?*

⁵¹ “Cuando la escasez captura la mente, mejoran la atención y la eficiencia.” *Ibid.*, p. 26.

⁵² “El enfoque en la escasez es involuntario”. *Ibid.*, p. 61.

⁵³ “La escasez nos enfoca en lo que parece, en ese momento, lo más importante. [Sin embargo], la escasez genera una visión de túnel y descuida otras cosas, tal vez más importantes.” *Ibid.*, p. 47

de la sociedad, creando además un sinnúmero de funciones actualmente indispensables, pero en y para sí superfluas.⁵⁴

Entre los mecanismos “obvios” para ahorrar dinero, Brett Arends –columnista de *The Wall Street Journal*— cuenta el *aumento en el deducible del seguro*.⁵⁵ Las recomendaciones de Arends están diseñadas para que podamos ahorrar diez mil dólares de aquí a la siguiente Navidad; lo que seguramente podremos hacer en tanto no suframos un accidente. De acuerdo con esto, el ojo de lince para el atesoramiento a corto plazo (sobre recursos limitados, escasos) no se desarrolla sino a costa de un gravamen sobre la consciencia del todo que, por otra parte, se compensa con la *fe* en que mañana volverá a salir el sol. La ciega confianza en que *Dios proveerá* es, tal vez, una especie de remanente de la confianza que, según Marshall Sahlins, muestran las sociedades primitivas “en la abundancia de los recursos naturales”, a diferencia de “la desesperación [moderna] por lo inadecuado de los recursos humanos.”⁵⁶ O quizás se trata de un *mecanismo común de adaptación*, de un sesgo cognitivo que nos permite sobrevivir concentrándonos en la urgencia del momento, al mismo tiempo que nos da una “razón suficiente” para no derrochar esfuerzos preocupándonos por el futuro, que ignoramos y que más vale seguir ignorando (porque tenemos la sensación de que el futuro es un recurso que no está disponible, que no está bajo nuestro control y que todo lo que escapa a nuestro control –aunque nos afecte directamente— es una fuente innecesaria de estrés). Se trata, como dijera Marx, de la ignorancia

⁵⁴ K. Marx, *El capital*, p. 643.

⁵⁵ B. Arends, “How to Save \$10,000 by Next Thanksgiving”, *The Wall Street Journal*, 20 de noviembre de 2011, *apud.*, Mullainathan y Shafir, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁶ Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, p. 42.

como razón suficiente o, como dijera John Gray, de la más elemental fe de la vida animal. “Los filósofos han intentado siempre mostrar que no somos como los demás animales, que olisquean su destino sin alcanzar mayor certeza. Sin embargo, después de todo el trabajo de Platón y Spinoza, Descartes y Bertrand Russell, no tenemos más razones que otros animales para *creer* que el sol saldrá mañana.”⁵⁷

Mullainathan y Shafir explican que existen dos mecanismos psicológicos que ponen en marcha el proceso de atención: el proceso descendente y el proceso ascendente.⁵⁸ Cuando tenemos la mente despejada, podemos enfocar *voluntariamente* nuestra atención en los proyectos que más nos interesan o podemos seguir pensando con absoluta libertad *en la inmortalidad del cangrejo*. A este proceso *voluntario* de atención, Mullainathan y Shafir lo denominan *proceso descendente*. Por el contrario, cuando una o varias cosas nos preocupan, el tema *captura* nuestra mente y hace que nos concentremos *involuntariamente* —y a costa de lo que queremos hacer voluntariamente— en él. A este proceso lo denominan *proceso ascendente*. La *percepción* de escasez —con independencia de qué tan objetivamente válida pueda ser⁵⁹— desata un proceso *ascendente* de atención: “La propia escasez captura la atención mediante un proceso ascendente. A esto nos referimos cuando decimos que es involuntario, que ocurre por debajo del control consciente. Como resultado, la escasez —igual que los trenes o un ruido

⁵⁷ John Gray, *Straw Dogs*, p. 55.

⁵⁸ Cf. Mullainathan y Shafir, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁹ “Ese miembro de esta sociedad tal vez no sepa ni siquiera la cantidad de miembros que la componen; tal vez ignore la relación exacta del [ser humano] con las sustancias naturales, con los instrumentos y con los productos humanos que define la escasez con precisión; tal vez explique la escasez actual con razones absurdas y carentes de verdad.” J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 285.

inesperado— también nos aleja incluso cuando tratamos de enfocarnos en otra cosa.”⁶⁰

Charly Boyadjian⁶¹ describe, desde el punto de vista de la experiencia obrera, el proceso *ascendente* que capturó su mente y la de todos sus compañeros en la fábrica de zapatos durante el periodo de trabajo por turnos rotativos. Dice Boyadjian: “Mira, cuando trabajas cuarenta y ocho horas a la semana, el dinero se vuelve tu único objetivo en la vida.” La explotación reduce el *telos* de la vida a la consecución de uno y el mismo recurso. Y, como si nunca fuese suficiente, el dinero se percibe como escaso (volveré sobre esto).⁶² Pero el tiempo mismo aparece como insuficiente en relación con el trabajo que *se necesita* para ganar *más dinero*: “También era muy fácil encontrar voluntarios los domingos. Estoy seguro de que había momentos en que podrías haberles pedido a mis compañeros que trabajaran los siete días de la semana y lo habrían hecho.” La cuestión que me importa, sin embargo, es que, para Boyadjian, se trataba de un proceso ascendente que entorpecía *su descenso* a los problemas que definían su conciencia política.

Durante este periodo, aunque pertenecía a un comité anti-racista, yo era muy racista... Intelectualmente no tienes remedio, por la simple razón de que no puedes hacer el esfuerzo físico de escuchar y dialogar con nadie más, así que te vuelves sumamente autoritario. Después de un tiempo, quedas tan exhausto que no es ya tu cerebro el que está a cargo, sino sólo las consignas publicitarias.

⁶⁰ Mullainathan y Shafir, *op. cit.*, p. 65.

⁶¹ *Apud.* André Gorz, *Critique of economic reason*, p. 117. Todo lo dicho por Boyadjian de aquí en adelante se encuentra en la misma página.

⁶² Véase *infra*, p. 90. **La escasez capitalista**

Como dice, de nuevo, John Gray, “en la prehistoria evolutiva, la consciencia emergió como un efecto colateral del lenguaje, hoy es un subproducto de los medios de comunicación.”⁶³ El atontamiento que induce la escasez facilita el *ascenso* de las consignas mediáticas. Así, “no nos encontramos con argumentos, sino con consignas estandarizadas que proceden de los dirigentes y su entorno.”⁶⁴

Los pensamientos intrusos que la escasez induce, a *diferencia* de los que podría inducir cualquier otra clase de preocupación, no sólo inhiben o merman los procesos descendentes, sino que al mismo tiempo facilitan un peculiar patrón de desempeño mejorado en lo tocante a la administración de recursos disponibles y a la consecución de metas –inducidas por esos mismos pensamientos— a corto plazo. Así, las tareas más urgentes e inmediatas adquieren *involuntariamente* una preeminencia que necesariamente nubla las relativamente abstractas consideraciones sobre el futuro. Pero esto no es todo.

La investigación de Mullainathan y Shafir muestra que, al mismo tiempo que la escasez desata un mecanismo involuntario, *merma* la capacidad de desencadenar los mecanismos *voluntarios* que permitirían contrarrestar las feas consecuencias concomitantes a lo que, de ahora en más, podríamos llamar el *sesgo de escasez*. Esto es, no sólo dejamos de pensar voluntariamente o pensamos menos voluntariamente en términos proporcionales, sino que, cuando logramos pensar voluntariamente (cuando nos ponemos, *ya en serio*, a pensar en cómo salir del atolladero), lo hacemos con una menor capacidad cognitiva y un menor control ejecutivo. La escasez, dicen Mullainathan y Shafir, “nos atonta. Nos hace más

⁶³ John Gray, *op. cit.*, p. 171.

⁶⁴ Th. W. Adorno, “Notas marginales sobre teoría y praxis”, en *op. cit.*, p. 693.

impulsivos.”⁶⁵ Y esto es sumamente importante para esclarecer la recurrencia de *la resistencia universal y el curso del mundo.*

A pesar de que –según parece– no existe evidencia de que las regulaciones ambientales reduzcan el crecimiento económico⁶⁶ ni de que, mucho menos, se opongan a la lógica general del capital,⁶⁷ los efectos a corto plazo hacen sentir a nuestros capitalistas más voraces algo (muy, pero muy poco) parecido a la hambruna. ¡Por supuesto, ningún fin –por más alto que sea– vale el costo *humano* (por llamarle de algún modo) de una momentánea reducción de la tasa de ganancia! El efecto invernadero, el calentamiento global y el cambio climático antropogénico son, tal vez sí tal vez no –piensan estos capitalistas– amenazas reales, pero lo más seguro es que se trate *literalmente* de un *cuento Chino*, como dijo claramente Donald Trump en 2012. Por supuesto, la reciente amenaza de Trump de salirse del Acuerdo de París debe entenderse como un gesto consecuente con la maquinaria de escasez artificial que pone en marcha la competencia capitalista, como un atontamiento y un reflejo impulsivo inevitable, pero en última instancia teóricamente comprensible en cuanto *sesgo de escasez.*

El punto aquí es que, mientras que existe una compensación entre crecimiento económico y medio ambiente, el costo para la economía es insignificante y, por lo

⁶⁵ Mullainathan y Shafir, *op. cit.*, p. 93.

⁶⁶ “No hay evidencia de que estándares ambientales altos o relativamente altos hayan tenido un impacto negativo sobre la competitividad de las firmas, industrias o economías.” OECD, *Economic Instruments for Pollution Control and Natural Resource Management in OECD Countries: a survey*, OECD Environment Directorate, Paris, 1999. La traducción es mía.

⁶⁷ “Las economías de mercado funcionan colocando el volumen del capital hacia las oportunidades de inversión disponibles y una restricción ambiental que reduce la rentabilidad de un tipo de inversión se traducirá en un flujo de inversión hacia otra área donde un beneficio económico, aunque quizás un poco menor, todavía es alcanzable.” Clive Hamilton, *Growth Fetish*, p. 178. La traducción es mía.

general, termina ofreciendo beneficios a largo plazo. Pero, nuestros líderes políticos y empresariales tienen mucho miedo de cualquier cosa con el potencial de afectar la tasa de crecimiento, que incluso un pequeño costo es demasiado –incluso si se le considerara como una póliza de seguro para la supervivencia de la expansión capitalista a largo plazo. Es una ironía el hecho de que, por lo general, los ambientalistas tienen más fe en la capacidad del mercado de encontrar una manera de adaptarse a las restricciones ambientales que los defensores del libre mercado en la prensa empresarial y en los partidos conservadores. Sin embargo, a pesar de la abrumadora evidencia acerca de los costos económicos mínimos de la protección medio-ambiental y las obvias ventajas económicas a largo plazo, las afirmaciones de que las leyes ambientales reducirán el crecimiento continúan teniendo un poder casi mágico sobre quienes toman las decisiones políticas.⁶⁸

Lo incomprensible y sorprendente, en cambio, es la vana esperanza en que pudiera ser de otra forma. *Si tan sólo no se fuera tan egoísta, entonces... Y si el mar hirviera, tendríamos pescado frito para cenar*, dice Jacques el fatalista. Un capitalismo sustentable y regulado por el sano entendimiento común es virtualmente posible, pero efectivamente impracticable.⁶⁹ La irracionalidad de la dinámica capitalista no es un defecto mecánico que pueda repararse a fuerza de regaños ilustrados o indignaciones morales. Por el contrario, como quiero sugerir, el atontamiento concomitante a la estrechez de miras es un efecto *inducido* por la misma mecánica capitalista (que hace de la competencia por la ganancia un juego de permutación o de suma cero, un escenario de escasez).⁷⁰ Se trata, en este

⁶⁸ Clive Hamilton, *op. cit.*, p. 180. La traducción es mía.

⁶⁹ Sobre todo, si tenemos en cuenta la progresiva agudización de la escasez de valor. Sobre esto, véase *infra*, p. 82 **La escasez capitalista**

⁷⁰ Véase *Infra*, p. 82 **La escasez capitalista**

sentido, de un síntoma de que todo marcha *como debería*, aun cuando no sea un síntoma presente en todo mundo, ni presente en el mismo grado. Como dice Marx, a propósito del *curso del mundo* del capital financiero:

En su movimiento práctico, el capital se deja influir tan poco o tanto por la perspectiva de una futura degradación de la humanidad como por la posible caída de la Tierra sobre el Sol. No hay quien no sepa, en toda especulación con acciones, que algún día habrá de desencadenarse la tormenta, pero cada uno espera que se descargará sobre la cabeza del prójimo, después que él mismo haya recogido y puesto a buen recaudo la lluvia de oro. *Après moi le déluge!* es la divisa de todo capitalista y de toda nación de capitalistas.⁷¹

Por supuesto, la *resistencia universal* y el *curso del mundo* no son las únicas posibles salidas de la figura inmediata de la escasez. Se puede, por ejemplo, reducir el margen de necesidades de manera tal que la magnitud de riqueza disponible sea suficiente tanto para A como para B. De acuerdo con Marshall Sahlins, este tipo de ascetismo es el que practican las comunidades nómadas en tiempos de crisis. Pero, incluso en el mejor de los escenarios, lo que rige en general en estas comunidades es la norma de lo suficiente, la prohibición de producir un *excedente*, ya porque esto implique incrementar el trabajo y la necesidad de consumo energético, ya porque el excedente solicita almacenamiento y el almacenamiento representa una fuerte restricción sobre la capacidad de movilidad.

⁷¹ K. Marx, *op. cit.*, p. 325.

Sin embargo, hay que evitar la conclusión apresurada de que este *ascetismo* tiene algo que ver con la clave de la abundancia.⁷² Siguiendo en esto a Sartre, lo que tenemos aquí no es la evidencia de que la escasez es una mera consecuencia artificial del incremento desmesurado del margen de necesidades. No, lo que se ha mostrado es que la coacción material es *rotativa* o *giratoria*. Si la inercia material condicionaba una resistencia universal, ahora condiciona una vida minimalista. Lo que, en ningún caso, ha aparecido es la figura de la abundancia.

⁷² “A la opulencia se puede llegar por dos caminos diferentes. Las necesidades pueden ser ‘fácilmente satisfechas’ o bien produciendo mucho, o bien deseando poco.” Marshall Sahlins, *op. cit.*, p. 13.

La representación sensible de la escasez

La figura inmediata que acabamos de exponer no es más que una representación abstracta, una simplificación sumamente imaginativa de la naturaleza y dinámica de la escasez. En todo caso, la magnitud de la riqueza depende de la capacidad social de producción, mientras que la disponibilidad sobre los recursos está mediada siempre por instituciones que reconocen o no derechos de apropiación. Que en algún momento se desate el *curso del mundo* es sintomático de que, o bien los derechos sociales han dejado de ser reconocidos (como en el caso de una invasión o de una guerra), o bien de que el curso del mundo ha sido deliberadamente inducido (y es regulado estrictamente) por alguna institución con la finalidad de mejorar el rendimiento –dada la misma psicología de la escasez (y el caso del salario a destajo es ejemplar). Vamos a decirlo así: la escasez es producto de una *mediación social* tanto en la esfera de la producción como en la esfera de la distribución.⁷³

Pero la mediación misma es una determinación de la propia figura inmediata y no sólo una indicación externa, como la que acabamos de hacer. Cabe imaginar –hipotéticamente— la insuficiencia material para la reproducción de *un solo* individuo, de A, por ejemplo. Pero, se trataría, en este caso, de otra ficción –por otra parte, irrelevante para una teoría social de la escasez. Si la figura inmediata de la escasez posee determinaciones que puedan ser reconocidas como reales (o

⁷³ La escasez llamada “natural” no es más que la objetivación de un desarrollo de las fuerzas productivas impotente aún frente a las potencias naturales y debe localizarse, en todo caso, en la esfera de la producción (como “bajo desarrollo de las fuerzas productivas”). La escasez artificial, por su parte, tiene su base en la esfera de la distribución e, indirectamente, por medio de la distribución de los medios de producción, en la esfera de la producción misma. Pero tiene también su base en la consistencia misma del valor de uso (productivista) de los medios de producción. Cf. *Infra.*, p. 156.

socialmente relevantes), ellas son la permutación, la conmutación y el curso del mundo. Pero son reales, como acabamos de indicar, no en tanto reglas formales, sino en tanto constantes de una relación. La dinámica de la escasez llega a ser real por la mediación de la *reciprocidad social*. No hay permutación, conmutación ni curso del mundo sin el encuentro de A con B en torno a la materia.

La primera mediación de la escasez es, pues, la relación elemental de reciprocidad.

Antes de entrar en el tema, vale la pena detenernos brevemente en la *representación sensible de la escasez* inducida por su figura inmediata. Esta representación tergiversa el concepto real de escasez. Mientras que las consecuencias de tal tergiversación conducen a *pseudosoluciones* que una modernidad alternativa está muy lejos de hacer suyas. De todos modos, es mejor facilitar desde ya una distinción enfática y precisa.

Para decirlo sin rodeos: la representación sensible de la escasez es la *asociación o identificación* entre *finitud* de los recursos e *insuficiencia* de los mismos, lo que supone –aunque esto ya es una mediación— la *infinitud* de las necesidades. Para decirlo con Gregory Mankiw: “Escasez significa que la sociedad tiene recursos limitados y, por tanto, no puede producir todos los bienes y servicios que las personas desearían tener.”⁷⁴ Que esta representación sólo se sostiene en tanto se suponga como verdadero un sistema de necesidades siempre mayor (lo que “las personas desearían tener”) a la cantidad determinada de los recursos de los que se dispone, lo han señalado autores como Nicholas Xenos⁷⁵ y

⁷⁴ Gregory Mankiw, *Principios de economía*, p. 4.

⁷⁵ Cf. Nicholas Xenos, *Scarcity and modernity*.

Wolfgang Hoeschele.⁷⁶ Lo más sorprendente de la representación no es, sin embargo, el supuesto en cuanto tal, sino la resistencia, el ascetismo teórico de la economía neoclásica para prohibirse pensar ese supuesto. Esta *censura* permite mantenerse en la inmediatez, al mismo tiempo que ofrece la satisfacción teórica de trabajar con estricto apego a los *datos* (la *hypoteses non fingo* newtoniana), además de la satisfacción narcisista de sentir que uno puede cambiar las cosas sin cambiar absolutamente nada (i. e., sin transfigurar las mediaciones que *configuran* la escasez en cuanto tal).

Sea como sea, de la representación se sigue la *inevitabilidad* de la escasez: no hay manera de trascender la escasez; quizá sólo se pueda aminorar su gravedad, ya sea creando consciencia sobre los márgenes de consumo *per capita* o sobre el control de la natalidad; o, mejor que todo esto, agudizando los juegos de permutación y de conmutación del curso del mundo. De la escasez quizá no pueda salirse, pero sí se puede mejorar los medios con los que uno entra en la competencia o en la dinámica de la resistencia universal. Esto es lo se denomina *carrera armamentista*. El único problema, es que la carrera armamentista requiere a su vez de una creciente necesidad de consumo para la elaboración de las armas, lo que se traduce necesariamente en un más severo gravamen sobre el fondo común, etcétera.

En realidad, pues, ninguno de estos rodeos ataca el problema de raíz. Y esto se debe a que todas estas *salidas* no alcanzan a tocar aquello que *pone* la escasez, es decir, no alcanzan la mediación social que la configura. Pero volveremos sobre el fundamento de esto, cuando lleguemos a las mediaciones necesarias.

⁷⁶ Cf. Wolfgang Hoeschele, *The economics of abundance*.

La figura mediata de la escasez.

El objetivo de este apartado –vale la pena recordarlo— es establecer la relación de necesidad entre economía de la escasez y autoritarismo, como una manera (por ahora puramente) negativa de aproximarnos al conocimiento de una economía de la abundancia y de una política emancipatoria, que son los rasgos que definen (según hemos visto) el contenido determinado de una modernidad alternativa a la capitalista.

Hasta ahora, de la figura inmediata de la escasez sólo hemos podido extraer la determinación del *bellum omnium contra omnes*, pero sólo como una representación, como una *apariencia* o como un mero efecto de una mediación social más compleja (todavía desconocida dentro de la exposición) que configura la finitud de los recursos como fondo común insuficiente.

Con el término *mediación* no queremos referirnos, sin embargo, a las “causas” de la escasez, como si lo que quisiéramos hacer fuera identificarlas para, entonces, contrarrestarlas. Como veremos, eso es precisamente lo que hacen las políticas autoritarias, sobre todo en la medida en que es el Otro o la Otra la causa más próxima de la escasez. Si se tratara de identificar causas para erradicarlas, tendríamos entonces que avanzar en contra de la existencia de B y de A, ya sea para excluirlos de su participación en el consumo, ya sea para obligarlos a trabajar más y ser más productivos.

Cuando hablamos de mediación, hablamos aquí de un sistema de relaciones que permiten que *a* sea la causa de un efecto *b* determinado. Mientras que lo que se pretende no es neutralizar *a* para evitar que *b* sea el caso. No, de lo que se

trata es de transfigurar todo el sistema de relaciones. Consecuentemente, cuando ha-blamos de escasez no nos referimos a un escenario particular de insuficiencia o de precariedad material, sino a toda una economía que hace de la escasez la condición absoluta de una política autoritaria c. Para decirlo con otras palabras: se trata de articular un escenario social donde sean impertinentes las políticas *contra* la escasez en cuanto tales –que son de suyo autoritarias.⁷⁷ Pero veamos más de cerca esto.

Tanto para A como para B, la *causa* más próxima de la escasez, y de todo el embrollo con el curso del mundo, es la misma existencia del otro y la otra que tienen en frente. Cada uno de ellos merma, contra el otro (e incluso contra sí mismo⁷⁸), la magnitud absoluta del fondo común. Pero la *mediación* más próxima *para nosotros* es la *reciprocidad negativa*: el hecho de que el hacer de la una excluye la existencia del otro y viceversa. Es la *forma* excluyente de esa actividad lo que configura la escasez como condición generalizada.

Sin embargo, seguimos concediendo demasiado todavía a la representación sensible de la escasez. Pareciera hasta ahora, en efecto, que la existencia del uno depende de la *inexistencia* del otro y viceversa. Y, no obstante, puede decirse también que la forma en que, por ejemplo, B define su existencia (lo que tiene que hacer, lo que no) depende de lo que haga A, y *viceversa*. Se establece, pues, en

⁷⁷ “Se presenta un abstracto superar, que permanece incompleto en cuanto no ha *superado este superar* mismo. [...] Esta falsa infinitud representa en sí la misma cosa que el perpetuo *deber ser*, sin duda que es la negación de lo finito, pero no es capaz de liberarse de él en verdad”. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 179. Lo mismo puede decirse de las políticas *contra* la escasez: son un abstracto superar, que quizás puedan configurar una abundancia relativa, particular, pero que en general reiteran la condición de escasez absoluta. Veremos esto en el caso paradigmático del productivismo.

⁷⁸ De esta manera, “*su propia actividad* se vuelve contra él y le llega *como Otro* a través del medio social” o del fondo común. Sartre, *op. cit.*, p. 287. Podríamos decir, incluso, que A es *ella misma* B, en tanto que B es A consumiendo *ahora* lo que necesitará A del futuro.

medio de esta reciprocidad excluyente, y debido justo al escenario de hostilidad, un lazo de dependencia (opuesto, claro está, a toda autonomía). No sólo eso, sino que –por la misma carrera armamentista— la capacidad productiva de, por ejemplo, A, se desarrolla y se define como una respuesta reactiva al desarrollo armamentístico de B. Lo que tenemos en frente es, por lo tanto, una relación *mimética*. Si, como dice Hegel, una autoconciencia está cierta de sí misma, pero no de la otra,⁷⁹ la única forma de anticiparse a la otra es comportarse como ella, mimetizarla.⁸⁰ Es por esta *proyección* o anticipación mimética que

La violencia se da siempre como una contra-violencia, es decir, como una respuesta a la violencia del Otro. Esta *violencia del Otro* sólo es una realidad objetiva en la medida en que existe en todos como una motivación universal de la contra-violencia. [...] Es la inhumanidad constante de las conductas humanas en tanto que escasez interiorizada, es decir, lo que hace que cada uno vea en cada uno al Otro y el principio del Mal. Tampoco es necesario –para que la economía de la escasez sea violencia— que haya matanzas o encarcelamientos, un uso visible de la fuerza. Ni siquiera el proyecto actual de usarla. Basta con que las relaciones de producción estén establecidas y sean proseguidas en un clima de temor, de desconfianza mutua por unos individuos que estén siempre dispuestos a creer que el Otro es un contra-hombre y que pertenece a la especie extraña; con otras palabras, que el Otro, cualquiera que sea, pueda manifestarse siempre a los Otros como “el que ha empezado”.⁸¹

⁷⁹ “Cada una de [las autoconciencias] está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad.” Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 115.

⁸⁰ “Esta presentación es el hacer *duplicado*; hacer del otro y hacer por uno mismo.” *Ibid.*, p. 116.

⁸¹ Sartre, *op. cit.*, pp. 291, 309.

Por supuesto, podemos suponer en este punto que A logra deshacerse de B, pero no podemos suponer que ella pueda lograr desembarazarse de todas las relaciones sociales de reciprocidad. Existe, pues, un necesario vínculo de *dependencia* aún en las relaciones de reciprocidad negativa; o bien, la reciprocidad *dependiente* es la negación determinada de la reciprocidad negativa. Pero ya decíamos que la escasez induce también asociaciones, empresas colectivas, una división del trabajo, etcétera, de los unos en contra de la existencia de los otros. Así, independientemente de que estemos hablando de reciprocidades negativas o afirmativas, lo que podríamos tener en frente es un todo de relaciones sociales de dependencia que estuvieran configurando la escasez en su intento por neutralizarla (negativa o afirmativamente).

Dice Hegel:

El *trabajo* del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva a cabo en su trabajo *singular, inconscientemente*, un trabajo *universal*, lleva a cabo a su vez, el trabajo universal como un objeto *consciente*; el todo se convierte en obra suya *como totalidad*, obra a la que se sacrifica y precisamente así se recobra a sí mismo desde esta totalidad. No hay aquí nada que no sea recíproco, nada en que la independencia del individuo no cobre su significación *positiva* del ser para sí en la disolución de su ser para sí en la *negación* de sí mismo.⁸²

⁸² Hegel, *op. cit.*, p. 210.

En todo caso, debe de entenderse que las determinaciones inmediatas de la dinámica de la escasez (permutación, conmutación, curso del mundo) se encuentran aquí *superadas*, esto es, *conservadas pero redefinidas* en función de un conjunto de relaciones más complejo. Así, de lo que se trata en esta figura mediata es de ver cómo se configura la insuficiencia en medio de esta reciprocidad afirmativa del trabajo de todas y todos (que conserva la reciprocidad negativa). Ya se verá que este *modelo*, por así llamarlo, resulta menos artificioso y arbitrario que el que anteriormente definíamos como inmediato.

Desarrollo de la fuerza productiva

Para un sistema *consumista* de necesidades, la finitud de los recursos —el hecho de que éstos tienen una magnitud determinada— es un índice de cierta inevitable insuficiencia. Psicológicamente, sin embargo, la magnitud de la riqueza podría incluso rebasar nuestra capacidad *digestiva*, pero esto no impediría que —dada la iteración compulsiva del consumo— la riqueza pudiera *percibirse* como insuficiente; insuficiente, al menos, *para efectos de nuestra satisfacción*. Como diría Hegel, mediante el consumo pasamos por la experiencia de la independencia del objeto. La apetencia y nuestra satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante su consumo. Por tanto, nosotros no podemos superar el objeto mediante nuestra actitud negativa, consumista, ante él; lejos de ello, al consumirlo lo reproducimos, así como reproducimos nuestra apetencia.⁸³ Esto es lo que Mullainathan y Shafir llamarían *percepción* de la escasez.

Aquí no interesa, claro está, si la magnitud determinada de la riqueza es o no realmente insuficiente para efectos de las necesidades de reproducción del organismo (cualquiera que sea su forma determinada); esto es, no interesa si se trata de una escasez *real* y *efectiva*. Así, por ejemplo, Norman Bombardini⁸⁴ tenía planeado, como parte de su misión espiritual, engordar hasta alcanzar un tamaño

⁸³ Desde “mediante el consumo” hasta la llamada a nota estoy parafraseando, casi citando literalmente, a Hegel. El pasaje original dice: “en esta satisfacción [y Hegel se refiere aquí al consumo] la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto. La apariencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia.” Hegel, *op. cit.*, pp. 111-112.

⁸⁴ Me refiero al personaje de la novela *La escoba del sistema* de David Foster Wallace.

infinito. Por supuesto, para este sublime y desmesurado fin, ningún medio era suficiente. Como el capital, Bombardini tampoco reconocía ninguna medida.⁸⁵ ¿La consecuencia? Una perenne sensación de escasez. Pero más que artificial, cabría llamar a esta escasez simplemente *psicológica* o, si se quiere, *patológica*.

Ahora bien, la solución, aunque difícil de realizar, es fácil de reconocer: establecer un límite, definir una medida específica y apegarse a ella; seguir un régimen, imponer —como le llama Gorz— la *norma de lo suficiente*.⁸⁶ Y, en este caso, la clave de la abundancia se encuentra justamente en la reducción del margen de consumo. Pero se trata de una solución cuya eficacia está estrictamente limitada al caso del consumismo y de la escasez *patológica* (porque está supuesta, por lo demás, la continua e ininterrumpida afluencia de los insumos). La pregunta que aquí nos interesa, en cambio, es: ¿Qué hacer con la escasez *real* (con la escasez que se percibe, no por insatisfacción compulsiva, sino por insuficiencia efectiva, cuando ya no hay qué comer)?

Dentro de las causas de la escasez podríamos contar, en primerísimo lugar, la provocada por el capricho hostil de la Naturaleza: sequías, diluvios, pestes, plagas y todo el arsenal que podamos imaginar. Pero, podemos considerar a la causa natural simplemente como la *apariencia* de alguna debilidad *propia*. Y la tarea es convertir esa debilidad en *fortaleza*. ¿A qué se debe la escasez? No a la odiosa Naturaleza, sino a nuestras exiguas capacidades de producción y reproducción. Así, lo inhóspito del entorno puede concebirse como una objetivación negativa o

⁸⁵ “La circulación del dinero como capital es, por el contrario, un fin en sí, pues la *valorización del valor* existe únicamente en el marco de este movimiento renovado sin cesar. El movimiento del capital, por ende, es carente de medida.” Marx, *op. cit.*, p. 186.

⁸⁶ Cf. A. Gorz, *Ecológica*.

privativa de la capacidad productiva humana. Si el concepto de *bajo desarrollo de las fuerzas productivas* tiene algún sentido preciso, es éste.⁸⁷ Pero, cuando introducimos esta mediación dejamos inmediatamente de asignar culpas y causas. La misión ahora es objetivar *otro* tipo de mediación productiva con la naturaleza; establecer una “interacción concertada” entre el ser humano y ella, como dice Benjamin. Lo cierto, para bien o para mal (*para mal*), es que no todo desarrollo de la fuerza productiva está regulado por la idea de una transfiguración en cuanto tal, sino que las más de las veces ese desarrollo busca *combatir* la causa, esto es, *dominar la naturaleza*. Sin embargo, se verá que el dominio de la naturaleza no es, ni de lejos, el más *alto* desarrollo de la capacidad productiva. La diferencia entre *alto* y *bajo* desarrollo no es aquí simplemente cuantitativa y comparativa. La diferencia es *cualitativa*: así, no importa qué tan desarrollados sean los medios del dominio de la naturaleza, su desarrollo seguirá siendo “bajo” en tanto esté motivado y definido en función de “las causas”.

¿Qué son las fuerzas productivas? En la doctrina de Marx, el concepto es, para ser más precisos, *fuerza productiva del trabajo* y se refiere a la capacidad de producir determinada cantidad de riqueza material (de valores de uso) en determinado tiempo. En los primeros párrafos de *El capital* puede leerse que la fuerza productiva del trabajo está determinada, entre otras cosas, por el nivel medio de destreza del trabajador, el alcance de la aplicación tecnológica de la ciencia, la organización de la división social del trabajo, la amplitud y eficiencia de

⁸⁷ Como dice Sartre, el término de “bajo desarrollo” se refiere a una fuente negativa de exterioridad que permite a la naturaleza ser una causa hostil. Cf. *Crítica de la razón dialéctica*, p. 301.

los medios de producción, las condiciones naturales, etcétera.⁸⁸ Esto debería ser suficiente para impedirnos simplemente identificar el concepto de *fuerza productiva* con el de *técnica* o el medios de producción. La fuerza productiva implica la técnica, pero no se reduce a ella. Así, en términos generales, el desarrollo de la fuerza productiva implica “una modificación en el proceso de trabajo gracias a la cual se reduzca el tiempo de trabajo socialmente requerido para la producción de una mercancía, o sea que una cantidad menor de trabajo adquiera la capacidad de producir una mayor cantidad de valor de uso.”⁸⁹ Ahora bien, en términos específicos, el desarrollo de la fuerza productiva implica la mejora en la eficiencia de, *uno*, los medios de trabajo y, *dos*, los métodos de trabajo.⁹⁰

En estos conceptos está implícita la consecuencia de que, si bien las así llamadas *relaciones de producción* pueden ser más o menos independientes respecto de las fuerzas productivas, ellas pueden afectar y afectan directamente la organización social de la división del trabajo, e indirectamente los *métodos* de trabajo (tal y como relaciones capitalistas de producción inducen métodos *despóticos* de dirección laboral).⁹¹ Por lo tanto, un verdadero desarrollo de la

⁸⁸ Otra vez, estoy parafraseando, casi-citando: “La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destreza del obrero, del estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las *condiciones naturales*.” Marx, *op. cit.*, p. 49.

⁸⁹ K. Marx, *El capital, tomo I, Vol. 2.*, p. 382.

⁹⁰ Cf. *Idem*.

⁹¹ “Si conforme a su contenido la dirección capitalista es dual porque lo es el proceso de producción mismo al que debe dirigir de una parte proceso social de trabajo para la elaboración de un producto, de otra, proceso de valorización del capital, con arreglo a su forma esa dirección es *despótica*. Con el desarrollo de la cooperación en mayor escala este despotismo desenvuelve sus formas peculiares. Así como el capitalista, no bien el capital ha alcanzado esa magnitud mínima con la cual comienza la producción verdaderamente capitalista, se desliga primero del trabajo manual, ahora, a su vez, abandona la función de vigilar directa y constantemente a los

fuerza productiva debería implicar una transformación de las relaciones de producción, en tanto la irracionalidad de éstas objetiva una condición generalizada de escasez que está montada sobre un productivismo no menos irracional; es decir, en tanto las relaciones de producción capitalistas le ponen un límite efectivo al desarrollo de la fuerza productiva. Así, las relaciones de producción no sólo son *lo otro* de la fuerza productiva, sino que son *su* otro especulativo.

Decíamos que la primera negación determinada de la figura inmediata de la escasez es la reciprocidad de dependencia. Y la primera instancia de esta mediación es –aun cuando esté motivada por la carrera armamentista o por la reciprocidad excluyente— el desarrollo de la capacidad productiva, la mejora de la eficiencia y la organización del *todo* social del que hablaba Hegel líneas arriba. *Todo* esfuerzo, errado o acertado, por salir de la escasez comienza por este desarrollo, mientras que –en el caso que nos muestra Sahlins— la reducción del margen de consumo y de necesidades (la subproducción), dada una escasez *real* y no sólo patológica, no supera la escasez, sino que sólo la hace *girar* o *rotar*: la comunidad humana se vuelve escasa *en contra* de la escasez.⁹²

Pero, incluso para efectos de la reproducción ampliada o acumulación de capital, el margen de consumo del obrero puede ser un factor agravante de la perenne insuficiencia de la magnitud de plusvalor. Consecuentemente, una de las tantas tendencias inmanentes del capital es reducir el *fondo de consumo* del

diversos obreros y grupos de obreros, transfiriéndola a un tipo especial de asalariados. Al igual que un ejército requiere oficiales militares, la masa obrera que coopera bajo el mando del mismo capital necesita altos oficiales (dirigentes, *managers*) y suboficiales industriales (*capataces, foremen, overlookers, contre-maîtres*) que durante el proceso de trabajo ejerzan el mando en nombre del capital. El trabajo de supervisión se convierte en función exclusiva de los mismos.” *Ibid.*, pp. 403-404.

⁹² Cf. Sartre, *op. cit.*, p. 296.

obrero a un nivel, dice Marx, nihilista (aun cuando esa *nada* sea un límite *matemático*, inalcanzable, pero aproximado).⁹³ El capital, pues, hace girar la tuerca de la escasez mientras se deja sorprender por “la horripilante masa de superficialidades que nuestros obreros manufactureros consumen, tales como aguardiente, ginebra, té, azúcar, frutas importadas, cerveza fuerte, lienzos estampados, rapé, tabaco, etc.”⁹⁴ Pero, regresemos al punto.

Cuando pensamos simplemente en el incremento de la producción implicado en el concepto de desarrollo o aumento de la fuerza productiva del trabajo, quizás estemos imaginando que se trata de un incremento referido exclusivamente a la cantidad de producto. Pero hay que pensar en todas las determinaciones que nos explica Marx que están supuestas. O, mejor, hay que pensar en que el incremento de la productividad necesariamente solicita una modificación del modo de producción en su totalidad: se necesitan nuevos medios, capacidad de almacenamiento, una densidad de población estratificada o diversificada que pueda absorber el producto incrementado y que pueda producirlo, etcétera. Así, consecuentemente, Marx nos explica que el trabajo no posee la cualidad oculta o innata de producir un *excedente*, es decir, de producir una magnitud de riqueza mayor a la que se puede o es necesario absorber socialmente. Y si bien, no existe ningún obstáculo *natural* para que un individuo produzca más de lo que necesita, ese *más* no es un *efecto colateral* inevitable que aparece toda vez que el individuo trabaja *solamente* por lo que necesita. La producción del excedente es *deliberada* y no *accidental*. Así, no se produce más de lo que socialmente se

⁹³ Cf. Marx, *op. cit.*, pp. 741-742.

⁹⁴ *Idem.*

puede y es necesario absorber.⁹⁵ En todo caso, el incremento de la producción y el desarrollo de la fuerza productiva obedecen a la necesidad que, de manera inerte, nos dicta la escasez. Por supuesto, en el capitalismo, una parte importante de la producción se desperdicia *en cuanto valor de uso*, pero eso no quiere decir que esa masa sin consumir sea *superflua*. Por el contrario, es una necesidad *de la sociedad mercantil* el que los productos tengan perderse, en tanto esa pérdida sirva para mantener la preeminencia del precio.⁹⁶

Al comienzo de la Sección v de *El capital*, en el capítulo xiv (“Plusvalor absoluto y relativo”), Marx nos explica que la condición histórica y natural del plusvalor es, precisamente, el desarrollo de la fuerza productiva. Sin la producción de una magnitud de producto que rebase las necesidades inmediatas del productor no puede darse intercambio mercantil alguno ni, mucho menos, plusvalor en general. ¿Qué motiva ese desarrollo? Entre otras cosas, dice Marx, “*la necesidad de controlar socialmente una fuerza natural*, de economizarla, de apropiarse de ella o de dominarla en gran escala mediante obras de la mano humana, [eso es] lo que desempeña el más decisivo de los papeles en la historia de la industria.”⁹⁷ Pero existen, además de esta condición social, dos grandes condiciones *naturales* de toda productividad: la riqueza en medios de subsistencia (“fertilidad del suelo,

⁹⁵ Valga lo dicho contra la tesis de Bataille al comienzo de *La parte maldita*, p. 34: “Partiré de un hecho elemental: el organismo vivo, dentro de la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía que la necesaria para el mantenimiento de la vida: la energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser enteramente absorbido en su crecimiento, es necesaria la pérdida sin beneficio, el gasto, voluntario o no, glorioso, o al menos, de manera catastrófica.” Un problema derivado es que parece que esa energía (riqueza) que se recibe no la produce nadie.

⁹⁶ Esta pérdida *necesaria* es lo que Bataille asocia con pérdida sin beneficio. Como vimos, al menos en el caso del mercado, eso no es cierto.

⁹⁷ Marx, *op. cit.*, p. 623.

aguas con abundancia de peces”), y la riqueza en medios de producción (“como buenas caídas de agua, ríos navegables, madera, metales, carbón, etc.”).⁹⁸ Ahora, para que pueda desarrollarse la capacidad productiva es necesaria cierta riqueza natural en medios de producción, pero también es necesaria cierta escasez en medios naturales de subsistencia. “Una naturaleza demasiado pródiga [...] no convierte al desarrollo del [ser humano] mismo en necesidad natural.”⁹⁹

En lo que se refiere a *los medios*, el desarrollo de la fuerza productiva implica, claro está, la innovación y el mejoramiento de los instrumentos, las herramientas y la maquinaria, en términos de un uso eficiente de la energía, del ahorro de tiempo de trabajo y de independización respecto del error humano. Como veremos, esta mejora no necesariamente implica el paso a la emancipación, aunque sí es su condición necesaria.

En lo que se refiere a *los métodos* de trabajo, el desarrollo de la fuerza productiva supone la mejora en la organización y en el empleo de los medios de trabajo. Entre los índices de este desarrollo se encuentran, por ejemplo, *la cooperación*, que no sólo es un método de trabajo necesario ahí donde se requiere de una fuerza *masiva*,¹⁰⁰ sino que es un método de trabajo *mejorado* que eleva el índice del rendimiento tanto en la eficiencia en el uso de los medios de producción como en la productividad del trabajo en general. El otro ejemplo

⁹⁸ *Ibid.*, p. 621.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 623. Inmediatamente después, Marx afirma, con toda la dudosa convicción que brindan los prejuicios eurocentristas, que no es, por tanto, “el clima tropical, con su vegetación lujuriente, la patria del capital, sino la zona templada”, etc.

¹⁰⁰ “Como cuando corresponde, por ejemplo, levantar un peso, hacer girar un manubrio o quitar de en medio un obstáculo. El efecto del trabajo combinado, en tales casos, no podría lograrlo el trabajo de individuos aislados, o sólo podría alcanzarlo en espacios de tiempo mucho más prolongados, o sólo en una escala ínfima. No se trata aquí únicamente de un aumento de la fuerza productiva individual, debido a la cooperación, sino de la creación de una fuerza productiva que en sí y para sí es forzoso que sea una *fuerza de masas*.” *Ibid.*, p. 396.

paradigmático, es la *división del trabajo misma*, y la coordinación orgánica entre las distintas partes del proceso de producción.

Resumamos: La escasez natural induce el desarrollo de la fuerza productiva, y ésta es, por otra parte, la primera instancia de la negación determinada de la figura inmediata de la escasez, esto es, el momento de dependencia y mimetismo social implícito en la carrera armamentista del curso del mundo. Lo que falta todavía es especificar cómo es que tal desarrollo puede llegar a ser una *figura mediata de la escasez*, es decir, cómo puede reproducir la escasez como objetivación del desarrollo mismo de la fuerza productiva. En última instancia, veremos cómo es que el *mero* incremento de la producción no implica de suyo, inmediatamente, una superación efectiva de la escasez, o que el *excedente* no es inmediatamente *opuesto* a la escasez. Esta tesis puede antojarse bastante obvia, pero, a mi juicio, no lo es de ningún modo. Como veremos en seguida, el marxismo de Adorno y de Horkheimer ha caído en el error de confundir el concepto de excedente con el de abundancia.

El excedente o plusproducto como figura mediata de la escasez

Producir una mayor cantidad de riqueza con menos trabajo. Es ese el significado esencial del desarrollo de la fuerza productiva. Dentro de una comunidad asolada por la insuficiencia, esto *debería* poner freno al curso del mundo, “debería aflojar las tensiones de alteridad en el grupo”, dice Sartre.¹⁰¹ Pero olvidamos que ese desarrollo no está necesariamente motivado por la abundancia posible, sino que puede estar incluso condicionado por la *escasez anterior*, por el curso del mundo, i. e., por la carrera armamentista. El desarrollo de la fuerza productiva no implica – bajo la coacción material— una transfiguración cualitativa de la magnitud de la riqueza, sino una política contra *la causa* de la escasez, una política contra el Otro. Así, Andrew Ure decía contra los obreros (que, con sus huelgas y protestas, son *causa* de la merma en la masa de plusvalor): “La horda de los descontentos, que atrincherada tras las viejas líneas de la división del trabajo se creía invencible, se vio entonces [con la introducción de un invento para preparar urdimbres] asaltada por los flancos, con sus medios de defensa aniquilados *por la moderna táctica de los maquinistas.*”¹⁰² En tanto motivada por la carrera armamentista, “tras la técnica manda un principio autoritario.”¹⁰³ La tendencia autoritaria que Bolívar Echeverría reconoce en la técnica capitalista no es sino la interiorización o, mejor, la *instrumentalización* de la carrera armamentista del capital contra la fuerza de trabajo.¹⁰⁴ Consecuentemente, para que un desarrollo de la capacidad productiva

¹⁰¹ Sartre, *op. cit.*, p. 312.

¹⁰² Andrew Ure, *apud.*, Marx, *El capital*, p. 531.

¹⁰³ Adorno, “Notas marginales sobre teoría y praxis”, en *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 685.

¹⁰⁴ “*Interiorización* sería una palabra falsa para esto porque ese mecanismo no permite que se forme la subjetividad sólida; la instrumentalización usurpa su lugar.” *Ibid.*, p. 687.

tuviera consecuencias emancipatorias, tendría que ponerle freno al curso del mundo y la carrera armamentista mismas. Muy pronto veremos que en esta formulación se encuentra esclarecida la relación entre modernidad y capitalismo.

Para bien o para mal, se ha incrementado la magnitud de la riqueza. Y la pregunta que inmediatamente surge es *cómo ha logrado meter sus narices en esto la dinámica de la escasez*. En el más amable de los escenarios, el desarrollo de la fuerza productiva ha incrementado el volumen del fondo común, de manera que no son ya necesarios los *mismos* pleitos, empujones y *jaloneos* de hace unos días. Las teorías adaptacionistas sobre los orígenes de la estratificación sostienen, por ejemplo, que la fuerza productiva hidráulica se incrementa por la división del trabajo misma, específicamente: en tanto exista una función especializada de gestión y administración para la irrigación del todo. Por supuesto, en la medida en que se trata de un medio de producción *universal*, el rendimiento productivo del río no sólo solicita un *especialista*, sino una conciencia *genérica*, i. e., un administrador con espíritu de liderazgo. Las teorías político-coercitivas se dieron inmediatamente cuenta de que este desarrollo de la capacidad productiva no puede tener lugar sino *a costa* de una renuncia a la autonomía: la existencia de A y de B no depende de cómo se las arregle cada uno en el curso del mundo, sino de la *volonté généralé* de C.¹⁰⁵ Desarrollo de la fuerza productiva y emancipación se encuentran, en este caso al menos, en una relación *decreciente*. *En este caso*, como en el que refiere Ure, el desarrollo de la fuerza productiva implica el control

¹⁰⁵ Cf. Timothy Earle, *How chiefs come to power. The political economy in prehistory*, pp. 67-75.

sobre los medios de producción, e implica, por tanto, la formación y la lucha de clases.¹⁰⁶

Como uno puede aprender en cualquier experiencia política mínima, a los puestos de mando se llega por dos vías (que *no* son mutuamente excluyentes): O bien uno se abre paso mostrando su generosidad, o bien lo hace por la fuerza. En el primer caso, A ofrece grandes discursos, entusiasmo y empodera a sus coterráneos, mientras que B entrega dádivas, compra votos, etc., al más puro estilo de la economía de la *dádiva* de Hombre-Importante. En el segundo caso, C usa las más sucias artimañas contra sus rivales: espía, chantajea, manda golpear y desaparecer, reprime, invade, da un golpe de Estado, etc. Ahora son otro tipo de *tirones* los que tienen lugar. *En cualquier caso*, y sin importar las buenas o malas intenciones, la mayor o menor capacidad de cada candidato, la relación de clase y de dependencia permanece inalterada. Permanece el antagonismo elemental del curso del mundo.

Ahora bien, en términos generales (y, de momento, bastante abstractos), podría decirse que la función gestora o administrativa (cuya figura más desarrollada es el Estado) forma un cuello de botella *que restringe* —si se quiere, de forma artificial, no-natural, pero sí sumamente *real*— el acceso al fondo común, aun cuando no se trate específicamente de una *privatización*, y aun cuando se haga *por mor* del desarrollo productivo mismo. La escasez alcanza, pues, la determinación de la escasez *artificial*. Mientras que *el curso del mundo* se conserva re-definido (“superado”) como *lucha entre facciones por el poder* y como *lucha de clases*. Y es

¹⁰⁶ “Luego de predicar a todos los vientos”, dice Marx sobre Ure, “cuán ventajoso es para los obreros el rápido desarrollo de la maquinaria, les previene que con su resistencia, sus *strikes*, etc., *aceleran el desarrollo de la maquinaria*.” Marx, *op. cit.*, p. 532.

en este plano *concreto* (de estratos, de clases, de facciones) donde se definen realmente las necesidades sociales como necesidades de reproducción de un grupo *contra* la existencia de otro. La “perseverancia en el propio ser”, dice Bolívar Echeverría,

puede consistir en una consolidación o substancialización de su forma identitaria, en el resguardo o la conservación de esa substancia como “terreno ganado” o “coto de poder” arrebatado a lo otro (convertido ya en un mero “caos”). Perseverancia es aquí el empeño en proteger la ‘mismidad’ del sujeto como un poder equiparable al poder que se supone como lo esencial de lo otro. Es una perseverancia que acumula esa “mismidad”-poder y que, por lo tanto, funda un destino y lo obedece.¹⁰⁷

Volveremos sobre esta dinámica más compleja del curso del mundo.

Sartre sugiere que la división social del trabajo, aun cuando implique funciones administrativas, no implica, sin embargo, una división de clases, *a menos que persista la escasez*. Como señalábamos desde la introducción a este apartado, para Sartre, escasez quiere decir simplemente *magnitud insuficiente* de riqueza. Es más, si esa división del trabajo implica un desarrollo productivo, las tensiones de alteridad *deberían* relajarse (podría quizá persistir la lucha *democrática* entre facciones, pero no la lucha de clases). Según esto, un desarrollo productivo que arrojara un *excedente* debería ponerle freno al curso del mundo. Por lo tanto, es inconcebible (para Sartre) la lucha de clases sin la persistencia de la escasez *en su figura inmediata*. Esto hace necesario mantener el supuesto de que, sin importar el desarrollo, se sigue produciendo un *poco menos* de lo necesario, de tal

¹⁰⁷ Echeverría, “Acepciones de Ilustración”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 50.

manera que la sociedad tiene que elegir a sus muertos y subalimentados, y dividirse en clases. Para decirlo con otras palabras: la sociedad, sin que a la materia le importe nada su infinito esfuerzo, simplemente no puede superar la escasez por medio del desarrollo de la fuerza productiva.¹⁰⁸ Dice Sartre:

En efecto, materialmente, si los trabajadores producen *un poco más* [un excedente] de lo que es estrictamente necesario para la sociedad, y si están *administrados* por un grupo liberado del trabajo productivo que –necesariamente, en pequeña cantidad— puede repartirse lo superfluo, no se ve por qué la situación –en cualquier circunstancia— podría cambiar; por el contrario, me parece que captamos el marco de las transformaciones y su inteligibilidad si admitimos –lo que en todas partes (y en todos los niveles de técnica, luego de la existencia humana) es la verdad— que la diferenciación se produce en una sociedad cuyos miembros producen siempre *un poco menos* de lo que es necesario al conjunto, de tal manera que la constitución de un grupo improductivo tenga como condición la sub-alimentación de todos y que una de sus funciones esenciales sea elegir los sobrantes que se tienen que eliminar.¹⁰⁹

Es momento de marcar enfáticamente mi desacuerdo con Sartre. El error –que, dicho sea de paso, también comete la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer (y sobre esto volveré en el siguiente apartado: “El concepto de abundancia”)— es pensar que el concepto de excedente se encuentra en oposición al de escasez o que se identifica con el de abundancia. Así, para Sartre, el hecho de que el desarrollo de la capacidad productiva no supere la dinámica de la escasez es

¹⁰⁸ Quizá porque lo hace mal, quizá porque el desarrollo solicita un incremento del margen de necesidades (una mayor densidad de población *que trabaje más* en proporción al aumento de la producción, por ejemplo).

¹⁰⁹ Sartre, *op. cit.*, p. 310.

prueba suficiente de que no se ha creado un excedente. Lo que, desde mi punto de vista, es falso. Al contrario, como intentaré demostrar, *el excedente es la figura mediata de la escasez*. Dicho a la *inversa*: el hecho de que persista la escasez, no implica que *no esté dado* un excedente. Esto es claro para Echeverría. Para él, las sociedades que se han concentrado en la consecución y acumulación del “excedente”,¹¹⁰ las sociedades productivistas, son las mismas que han logrado sobrevivir a la condición generalizada de escasez sin, por otra parte, trascenderla.

La teoría estándar del excedente o del “plusproducto” (que no es la de Marx, dicho sea de paso) es que la mejora de la capacidad productiva incrementa la magnitud de riqueza y que ese incremento puede rebasar los niveles de suficiencia de una sociedad determinada.¹¹¹ Este *más* permitiría —como quiere suponer Sartre— aflojar las tensiones dentro de la comunidad, e incluso costear actividades productivas de segundo orden, como la manufactura; y, aún más, la formación de una clase ociosa (que puede ser descendiente del gremio administrador). En este escenario, la estratificación y el aumento de población — implicado en ella como supuesto— serían una consecuencia inevitable del desarrollo de las fuerzas productivas. Pero se trataría de una estratificación en la cual no figuraría para nada el curso del mundo, ni la lucha de clases. Parecería,

¹¹⁰ Cf. B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 122, y *Modernidad y blanquitud*, pp. 112-113.

¹¹¹ “Cuando se emplea como clave del cambio evolutivo, el teorema del excedente tiene dos partes esenciales. Se encuentra, en primer lugar, el concepto mismo de excedente que se toma como una cantidad de recursos materiales que existe por encima de las necesidades de subsistencia de la sociedad en cuestión. Tal excedente se supone que aparece con el desarrollo de la tecnología y la productividad, y sirve para distinguir un nivel de organización social respecto de otro. La segunda parte del teorema del excedente es la expectativa de que el excedente tiene un efecto facilitador que permite que tengan lugar los desarrollos económicos y sociales de primera importancia. Tráfico y mercados, dinero, ciudades, diferenciación de clases sociales, la misma civilización, todo esto se supone que es consecuencia del apareamiento del excedente.” Harry W. Pearson, “The economy has no surplus. Critique of a theory of development”, en *Trade and market in early empires. Economies in history and theory*, p. 321. La traducción es mía.

entonces, como si el desarrollo productivo hubiera tenido lugar en una sociedad sin antagonismos. Lo que implicaría suponer que la escasez que, según esto, se acaba de superar existió, pero que no existió ningún conflicto social al respecto. De esta manera, el desarrollo productivo no habría tenido lugar como *arma* contra el *Otro*. Y no negamos que, *en alguna medida*, la escasez pueda reforzar los vínculos de solidaridad y que incluso, si forzamos mucho la imaginación, el desarrollo productivo pueda articular una sociedad estratificada y desigual, pero inocente y sin malevolencia. En ella todos conocen su lugar, trabajan en lo suyo y están condenados —a menos que quieran dejarse tentar por el pecado original de la avaricia— a mantenerse en la forma determinada que les asigna la división social del trabajo, como en el sistema de castas, etc. Sin embargo, más allá de esa *justa medida*, la escasez rompe los lazos de comunidad y desata el *curso del mundo*. En éste, el desarrollo productivo es un arma *contra el Otro*. Para decirlo brevemente: este concepto de excedente no se ha formado *por oposición* a la escasez y, por lo tanto, no guarda relación con la abundancia. Veremos más adelante un concepto de excedente que sí lo hace. Más bien, la escasez sería una consecuencia malthusiana de un crecimiento de población más allá de lo que permitía costear el excedente en la paradisíaca sociedad desigual. La *culpa* — porque para Malthus sí se trata de *culpas*— la tienen, claro, los que no aprenden su lugar determinado, los pobres. De cualquier modo, lo que Malthus quería evitar con todo su sermoneo era que los pobres desataran, *contra los ricos*, el curso del mundo. Sea como sea, esa forma inmediata de la escasez continúa estando presente, aun en la forma de una mera amenaza y de una consecuencia teórica inesperada. El problema, pues, es que esta teoría del excedente, aunque no

presupone el curso del mundo, sí llega a él como resultado. En consecuencia, la teoría avanza un paso hacia el concepto de excedente, solo para retroceder dos pasos hacia la figura inmediata del curso del mundo.

El segundo problema con la teoría estándar del excedente es que precisa definir *un mínimo* más allá del cual cierta magnitud de riqueza esté *de más*. Como nos explica Harry W. Pearson, existen dos maneras de establecer ese mínimo – las dos igualmente cuestionables. La primera es hacerlo bajo un criterio *biologicista*: determinar cuánto es lo que necesita el ser humano para mantenerse con vida (¿haciendo qué?) trabajando *exclusivamente* para conseguir ese mínimo y así al infinito. Muy difícilmente se encontrará ser humano que viva en esos términos, a menos que se trate de un recluso en una prisión de alta seguridad, dentro de la cual más bien vegeta y consume, muy probablemente, *menos* de lo que necesita para reproducir su *mera vida*.¹¹² Incluso si el ser humano consume *menos* de lo que necesita, muy raras veces trabaja *exclusivamente* para hacerse *de lo que necesita*.¹¹³ La segunda opción consiste en establecer el mínimo bajo un criterio constructivista: que la sociedad decide (algo arbitrariamente) cuál es su mínimo, más allá del cual lo que resulta excedente puede almacenarse, regalarse, llevarse a una fiesta o donarlo a la caridad. Pearson se da muy bien cuenta que este segundo criterio, aunque puede tener mayor rendimiento empírico, es

¹¹² “*la prisión de seguridad máxima* controla meticulosamente los flujos de información y restringe al máximo las comunicaciones y los desplazamientos mediante la vigilancia de cuerpos ‘cuidados’, incomunicados y vacíos. Si [en la prisión de seguridad media] se tiende a reducir a los sujetos a su condición de mercancía, en la [de seguridad máxima] se los trata de restringir a su condición biológica.” Pilar Calveiro, *Violencias de estado*, p. 301.

¹¹³ “¿Significa esto que cada miembro dentro de un grupo se encarga de producir comida mientras está despierto? No hay fundamento para esta asunción desde las sociedades primitivas contemporáneas, incluso las más pobres, dado que también cantan y bailan, y entablan guerras, utilizan sus pocos recursos de formas poco utilitarias.” Harry W. Pearson, *loc. cit.*, p. 324.

inconsistente con la teoría del excedente como *causa* del desarrollo social (la estratificación). Bajo el criterio constructivista, el excedente es una magnitud de riqueza relativa que sólo es tal en la medida en que *no contribuya* al crecimiento de la sociedad.¹¹⁴ El excedente es excedente porque no puede ser absorbido por el organismo social de forma inmediata y, como diría Bataille, tiene simplemente que *gastarse*. Si el excedente contribuyera al crecimiento del organismo (la estratificación), contribuiría, a su vez, al incremento del margen de necesidades, dejaría de ser *excedente* o pasaría a ser una cantidad de riqueza necesaria para mantener ese nuevo crecimiento.¹¹⁵ De la misma manera que el *plusvalor* es un excedente de valor *sólo en relación* con el valor de la fuerza de trabajo, pero es una magnitud de valor *necesaria* para la acumulación ampliada del capital. Pero es sólo el concepto *no desarrollista* de excedente, el concepto *lujoso*, por así decir, el que puede guardar alguna relación con el concepto de abundancia, i. e., como una de sus posibilidades.

Pero no es el desarrollo de la fuerza productiva el que arroja ese excedente, sino que es la legalidad misma del curso del mundo la que, en un periodo de distensión (en un momento de reconciliación, de fiesta, de un tratado de paz), permite que sean menos tirantes las necesidades inmediatas de manera que tal magnitud de riqueza pueda ser tratada como *excedente*.¹¹⁶ Lo que, como hemos visto, ni siquiera guarda relación con el mínimo biológico.

¹¹⁴ Cf. *Idem*.

¹¹⁵ Véase *supra*, nota 94.

¹¹⁶ Como sugiere Pearson, el *excedente* es una relación social, y no sólo el *output* cuantitativo de un desarrollo tecnológico absoluto o independiente de toda relación. Cf. Pearson, *loc. cit.*, p. 326.

Esto nos lleva al punto principal de mi argumento: que, más acá de tal distensión extraordinaria, el *mínimo* más allá del cual una magnitud de riqueza resulta *excesiva* se establece *por coerción*. En una relación económica de explotación, es el explotador el que decide qué proporción, de la magnitud total de la producción, es el mínimo que le puede “conceder” al explotado sin merma de su ulterior capacidad productiva. Así, por ejemplo, en la economía del Hombre-Importante,¹¹⁷ el trepador social reduce el margen de sus necesidades a un mínimo, al mismo tiempo que incrementa su capacidad productiva (se autoexplota) de tal manera que su trabajo pueda arrojar una magnitud de riqueza que *exceda* el mínimo de autoconsumo establecido deliberadamente. Y es ese excedente el que utilizará para dar y regalar, para ascender socialmente. Por supuesto, esto no excluye la posibilidad de que tal autoexplotación sea, en realidad, una explotación de su núcleo familiar (de su esposa o esposas, de sus hijas, etcétera). Lo mismo sucede, guardando las diferencias, con la relación entre el capitalista y el obrero. En la medida en que se lo permita el curso del mundo (la relación de fuerzas dentro de la lucha de clases), el capitalista intentará reducir la magnitud del trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo a un mínimo *nihilista*. La magnitud que rebasa este límite es un *plusvalor*, un *excedente*.

La producción de un excedente está vinculada con la reducción coactiva del margen de necesidades, o bien con una restricción del acceso a la riqueza producida. *No hay, pues, excedente sin esta producción de escasez*. O bien: *el*

¹¹⁷ El “Hombre importante” o *Big Man*, es un individuo que tiene gran influencia dentro de su tribu, al menos en los casos de las tribus de Melanesia y Polinesia, y que llega a tener esa posición de influencia, entre otras cosas, por sus dádivas a otros miembros de la tribu ajenos a su círculo familiar..

excedente es la figura mediata de la escasez. Dicho de otro modo: no hay mínimo más allá del cual el desarrollo de la capacidad pueda arrojar un excedente, *mas que* el mínimo que define el curso del mundo y, más específicamente, la relación de explotación. El desarrollo de la fuerza productiva es (ya sea como algo puesto o como presupuesto) un *arma* en el curso del mundo, de tal manera que no tiene *inmediatamente* el *telos* de la abundancia. La capacidad productiva no avanza hacia la emancipación, sino hacia la explotación, en tanto está sobredeterminada por el curso del mundo. El *excedente* arrojado por coerción social (si se quiere, por medio del desarrollo de la capacidad productiva como arma del curso del mundo) es sólo una vuelta de tuerca de la lógica de la escasez. *El excedente define una magnitud de riqueza a la que no ha de tenerse acceso o limita la disponibilidad de la riqueza, i. e., configura de nuevo la escasez.*

Finalmente, el desarrollo de la fuerza productiva no obedece a ningún interés universal por superar la escasez, sino que, en el contexto del curso del mundo, sirve únicamente como arma contra el Otro para la extracción de un plusproducto; en el caso del capitalismo, de un plusvalor. “La maquinaria, por tanto, cuando es introducida en el taller de trabajo sólo tiene como finalidad la de obtener un plusvalor relativo.”¹¹⁸

Tener esto en cuenta resulta de sumamente importante para resolver una cuestión central que Torres Gaxiola plantea en los siguientes términos: “si la tecnología [del capital] fuera en sí misma enajenante, entonces, pensar en una sociedad no capitalista supondría una sociedad libre de la tecnología del capital. Si, por el contrario, la tecnología es neutral, entonces, los avances técnicos del

¹¹⁸ Andrea Torres Gaxiola, *Técnica y fetichismo en el pensamiento de Marx*, p. 116.

capitalismo pueden ser la base para una sociedad no capitalista.”¹¹⁹ Según veremos, una sociedad no capitalista, desde nuestro punto de vista, tendría que estar libre de la tecnología del capital.

Cuando Marx habla de la diferencia entre la maquinaria capitalista y la maquinaria en sí, parece sostener este punto de vista. Sin embargo, objetamos la noción –bastante idealista– de que exista algo parecido a una máquina *en sí*. Si con *en sí* se quiere decir que se trata sólo de una representación conceptual, entonces habría que decir que no estamos hablando de un ser determinado, efectivamente existente. Con Hegel, en cambio, sostenemos que el ser en sí se refiere a la existencia determinada, a la maquinaria tal y como es en sus relaciones con el curso del mundo. En este sentido, la maquinaria en sí, efectivamente existente, no ha sido preeminentemente otra cosa que un arma contra el Otro. El problema no sólo es la técnica capitalista, sino la técnica *productivista* que ratifica el curso del mundo.

Por lo tanto, *considerada en sí* la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí aumenta la fuerza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza, etc.¹²⁰

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 106-107.

¹²⁰ Marx, *op. cit.*, pp. 537-538.

Esta diferenciación es, dicho sea de paso, la misma que utiliza Echeverría para diferenciar a la esencia de la modernidad respecto de la modernidad capitalista. Veremos que esta distinción, así establecida, acarrea problemas; entre otras cosas, porque no hay manera de sostener que la maquinaria sea “en sí” (en virtud del todo de sus relaciones) otra cosa que un arma contra el Otro. Por lo pronto, sólo diremos que el “en sí es, ante todo, la *abstracción de la esencia* con respecto a la realidad; pero la abstracción es precisamente lo que no es verdadero.”¹²¹ La maquinaria todavía tiene que probar su capacidad para producir abundancia.

¹²¹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 229.

El concepto de abundancia

El resultado conceptual al que hemos llegado es que el excedente es una magnitud de riqueza *apropiada* por otro, un *plusproducto*. En cuanto tal, el concepto implica la definición *coactiva* de un mínimo de necesidades, pero también una *restricción* sobre el acceso al consumo de lo producido. Es en este sentido que hemos podido relacionar el excedente con la figura *mediata* de la escasez, con la escasez *artificial*. Subsiste, sin embargo, *otro* concepto de excedente, que es menos enfático. Se trataría simplemente de una magnitud de riqueza que nadie necesita, que nadie quiere y que, por lo tanto, tiene que identificarse con lo superfluo, con el desperdicio. *En ninguno de los dos casos* es posible asociar la noción de excedente con el concepto de abundancia, a menos que quisiéramos pensar que la abundancia consiste en la producción de una masa de cosas *que nadie necesita*. Pero existe todavía un *tercer sentido* del término que se refiere a una magnitud de riqueza que supera el margen de necesidades *inmediatas*, pero que sigue siendo necesario a mediano y a largo plazo. Esa *holgura* relativa *sí* se relaciona con el concepto de abundancia. Pero, ¿qué queremos decir con *abundancia*?

Cuando hablamos de abundancia, estamos entendiendo algo muy parecido a lo que Marx, en el siguiente pasaje, entiende por *riqueza*:

¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿Qué, sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué, sino la

elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas por un patrón *preestablecido*? ¿Qué, sino una elaboración como resultado de la cual el [ser humano] no se reproduce en su carácter determinado, sino que produce su plenitud total? ¿Como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido, sino que se está [sic] en el movimiento absoluto del devenir?¹²²

En esta *plenitud*, no existe nada que pueda resultar *superfluo*, ni tampoco existe un mínimo *preestablecido* (coactivamente) más allá del cual se pueda definir un excedente. Para ser más precisos, la abundancia implica *diversificación* en tres sentidos interrelacionados: *uno*, diversidad de *necesidades*; *dos*, diversidad de *medios* de satisfacción; *tres*, diversidad de *capacidades* de satisfacción. Y es difícil pensar que, dentro de este sistema, algo pudiera resultar *excesivo*. Más bien, *todo* sería necesario.

Ahora bien, el *excedente* es una determinación de la abundancia en tanto lo entendemos como una magnitud de valor de uso que supera el margen de las necesidades *inmediatas*. Eso permite la acumulación y la liberación del tiempo de trabajo destinado a la producción de dicho valor de uso. Esa *holgura* de tiempo permite o permitiría, a su vez, *diversificar* las actividades, i. e., uno se puede dedicar a otra cosa. "El excedente", dice un excelente comentarista de *El capital*, Arthur Bough,

¹²² K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, pp. 65-66.

puede usarse para reducir la cantidad de trabajo requerida en el futuro. De manera similar, el excedente utilizado para permitir la inversión podría también destinarse para reducir la carga de trabajo en lugar de simplemente incrementar la producción y el consumo. El excedente puede ser almacenado para hacer frente a imprevistos futuros, o podría utilizarse para facilitar otros tipos de actividad improductiva.¹²³

Pero el concepto de abundancia no se agota en esta clase de excedente. Por otra parte, el hecho de que algo pueda ser excedente, *en este sentido relativo*, depende de la naturaleza del recurso. Consecuentemente, en lo que sigue, vamos a intentar precisar el concepto de *abundancia* (y, con él, el de excedente). Se trata de un concepto que, a mi juicio, ha sido bastante descuidado por la Teoría Crítica y no suficientemente explicado por Echeverría. Ese descuido no es menor, y tiene consecuencias en el alcance mismo de una teoría que se pretende radical.

El concepto racional de *ens realissimum* se refiere a una entidad a la que le corresponden todas las determinaciones posibles, incluidas las que son opuestas entre sí. En tanto que son opuestas, las determinaciones contenidas hacen entrar en contradicción a lo que las contiene: no todas caben. Se establece, pues, un juego de *permutación* o de suma cero por el limitado *universo* del ente. Sin embargo, esto no quiere decir que la absoluta plenitud, la abundancia, no sea posible; sólo que no es posible como *ente*, sino como *totalidad*. En tanto la totalidad no deje limitarse por la identidad del sujeto particular (la del capital, por ejemplo), la diversidad y la diferencia no tendrán que pasar a la oposición de la no-

¹²³ Arthur Bough, *Marx's Capital translated for the 21st Century*. La traducción es mía.

identidad, y a la de la potencia contra el acto. En el plano de la abundancia, incluso la circulación mercantil ha de ser una posibilidad entre tantas de distribuir la riqueza (en tanto no excluya, debido a su carácter dominante, otras formas de distribución). De la misma manera, el ser humano individual, en tanto coaccionado por la división social del trabajo (del curso del mundo), tiene que reducir el espacio de posibilidades de su existencia a una o dos actividades productivas, esto es, tiene que *especializarse*. Por supuesto, un hombre o una mujer individual no pueden hacerlo *todo*, pero eso no quiere decir que tengan que concebir su misma existencia como un recurso escaso. Todo depende, en realidad, de la organización de la división del trabajo.

La división social del trabajo, el *ens realissimum* de la praxis, es el conjunto de todas las posibilidades de acción práctica. Sin embargo, ese conjunto puede tener una forma *excluyente*, o bien una forma *incluyente*. En ambos casos, el individuo sólo puede dedicarse a un número determinado o finito de actividades, lo que – como vimos en la representación sensible de la escasez— no se identifica o no tiene por qué identificarse inmediatamente con un juego de suma cero. *Cualitativamente*, la división del trabajo promueve la *especialización* como medio para garantizar la calidad de los valores de uso.

A consecuencia de la separación entre los ramos de la producción social, se producen mejor las mercancías, los diversos impulsos y talentos de los [seres humanos] escogen los campos de acción que les convienen, y *sin limitación* es

imposible hacer algo importante en ningún campo. Producto y productor, por tanto, *mejoran* gracias a la división del trabajo.¹²⁴

Dice Marx a propósito de la valoración que la Antigüedad *clásica* tenía de la división del trabajo. La división del trabajo, según el criterio cualitativo de la especialización, supone una muy desarrollada y compleja producción social que, no obstante, mantiene una relación *decreciente* con la autarquía o con la *autonomía* práctica.¹²⁵ Entre más compleja y desarrollada la división del trabajo,

¹²⁴ K. Marx, *El capital*, Tomo I, Vol. 2, p. 445.

¹²⁵ Es significativo que, a este respecto —y contra el interés marxiano en la abundancia—, Adorno mantenga una postura *clásica* o consistente con lo que Bolívar Echeverría llamaba *ethos clásico*. No sólo defiende Adorno la especialización, sino que defiende la especialización *excluyente* bajo *so pretexto* de la calidad del valor de uso. Y ya no hablemos del hecho de que parece lamentarse de la supuesta tendencia a desembarazarse de la planta doméstica. Contra el *do it yourself* promovido por la industria cultural, dice Adorno: “Ciertos servicios, en especial los que prestan los empleados domésticos, desaparecen, la demanda no guarda relación con la oferta. En América ya sólo las personas adineradas pueden tener criados, y en Europa está empezando a suceder lo mismo. Esto tiene como consecuencia que muchas personas llevan a cabo actividades subalternas que antes se delegaban. En esto se basa el consejo práctico *Do it yourself!*, hazlo tú mismo; pero también en el hastío que las personas sienten ante una mecanización que les quita cargas sin que sepan qué hacer con el tiempo que han conquistado [esto es sumamente dudoso: en el capitalismo, la maquinaria desplaza al trabajador para volverlo *excedentario*. A menos que Adorno esté pensando en que la maquinaria le quita al trabajador la carga de la existencia en cuanto tal. O bien está pensando en la maquinaria que quita la carga del trabajo *doméstico* (lavadoras, licuadoras, etc.), pero esto no sería ya consistente con la supuesta tendencia del *hazlo tú mismo*]. Por eso y en interés de empresas específicas [¿cuáles?], las personas son animadas a hacer por sí mismas **lo que otros podrían hacer mejor** y más sencillamente para ellas, por lo que ellas lo desprecian [supongo que se refiere a que desprecian ese hacer, porque lo hacen mal y de malas, supuestamente]. Por lo demás, forma parte de una capa muy antigua de la consciencia burguesa que el dinero que se paga por servicios en la sociedad de la división del trabajo se puede ahorrar, buscando el interés propio y desconociendo que el mecanismo sólo se mantiene vivo mediante el intercambio de actividades especializadas.” Th. W. Adorno, “Tiempo libre”, en *Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones. Entradas*, p. 579. Para Adorno, el trabajo servil-doméstico no es un efecto de la acumulación del capital, sino que —muy al contrario— es un oficio del que, si se prescindiera, se puede obtener, ni más ni menos, que *¡la acumulación originaria!* Más aún: esa acumulación hace violencia al mecanismo de reproducción social, que es capitalista. Con ello, llegamos al dudoso resultado de que el mecanismo de acumulación se opone al mecanismo de reproducción capitalista, *que consiste en la acumulación de capital* o en la reincorporación del plusvalor al proceso de reproducción como *pluscapital*. Sale así a la luz *el carácter* elemental de la “dialéctica” adorniana: caer siempre bien parado o hacer de la *contradicción* un mecanismo acomodaticio. De esta manera, Adorno defiende la división capitalista del trabajo *contra el espíritu capitalista*. Contra esta *naturalización* de la división capitalista del trabajo, escribe Marx: “La parte de la clase trabajadora que la maquinaria transforma de esta suerte en *población supernumeraria*, esto es, *no directamente necesaria para la autovalorización del capital*, por un lado sucumbe en la

más tensas son las relaciones de dependencia. Entre más tensas dichas relaciones, más adquiere la limitación un carácter *coactivo*, *restrictivo* o *excluyente*. Mientras que, por otro lado, entre más se acerca la praxis a la simplicidad de una actividad unilateral excluyente, más predomina la consideración *cuantitativa* de la determinación del trabajo. La especialización, determinada coactivamente por los lazos sociales de dependencia, se resiste a su distensión haciendo del tiempo un vacío ocupado por una producción unilateral: que no te puedas dedicar a otra cosa, o que te dediques a una cosa *a costa de la otra*. En el capitalismo, ese vacío —el trabajo social abstracto, la sustancia del valor— es una forma completamente indiferente respecto de la ocupación unilateral que la ocupa. Las diversas ocupaciones parciales son intercambiables. El obrero no se especializa, más que en actividades parciales indiferentes frente al contenido. Lo que importa aquí es *producir más*, y esta división *parcializada* del trabajo sólo sirve como medio para incrementar la *magnitud* de la producción. Sólo en esta clase de organización coactiva de la división social del trabajo, las múltiples posibilidades de acción práctica pueden establecer una relación

lucha desigual de la vieja industria artesanal y manufacturera contra la industria mecanizada; por otro, inunda todos los ramos industriales más fácilmente accesibles, colma el mercado de trabajo y, por tanto, abate el precio de la fuerza de trabajo a menos de su valor.” Y páginas más adelante: “Finalmente, el extraordinario aumento de la fuerza productiva en las esferas de la gran industria [...] permite emplear *improductivamente* [esto es, empleo que no produce *valor*] a una parte cada vez mayor de la clase obrera, y ante todo reproducir de esta manera, y en escala cada vez más masiva, a los *antiguos esclavos familiares*, bajo el nombre de ***clases domésticas***, como criados, doncellas, lacayos, etc.” K. Marx, *op. cit.*, pp. 525 y 543. Por supuesto, la ampliación capitalista permite absorber, después, esa masa obrera en el “sector terciario” del que forma parte la infame industria cultural. Cabe sospechar, a partir de lo que dice Adorno, si lo que moviliza psicológicamente sus críticas a esa industria no será la queja contra el gran capital que le “roba” a sus criados. Finalmente, dice Adorno que el mecanismo sólo se mantiene vivo mediante el intercambio de actividades especializadas, lo que hay que completar diciendo: *siempre y cuando produzcan valor*. Las actividades domésticas no producen valor, sólo lo distribuyen. En todo caso, son un signo del comienzo de la crisis capitalista de disminución de valor.

excluyente. O como diría Gregory Mankiw, en sus *Principios de economía*: “Las personas enfrentan disyuntivas.”

Pensemos en un estudiante que debe decidir cómo distribuir su recurso más valioso, es decir, su tiempo. El estudiante puede pasar todo su tiempo estudiando economía, psicología o dividiéndolo entre estas dos materias. Por cada hora que el estudiante destine a estudiar una materia, automáticamente dejará de estudiar la otra materia durante ese tiempo. Por cada hora que pase estudiando, automáticamente dejará de dedicar dicha hora a tomar una siesta, pasear en bicicleta, ver la televisión o trabajar medio tiempo para así tener algo de dinero extra.¹²⁶

El razonamiento de Mankiw podría hacernos pensar que tomar una siesta o andar en bicicleta son actividades que, no sólo no son necesarias para el estudio, sino que ni siquiera ayudan en nada al proceso de estudio, al que más bien *se oponen*. Sin embargo, sabemos por experiencia que la actividad unilateral *sin pausa* arroja un rendimiento *decreciente* tanto cualitativa como cuantitativamente. Esto lo aprende por las malas el capital en la producción del plusvalor absoluto. Así, el estudiante puede dedicar *todo su tiempo* a estudiar, pero, si no pausa y si no diversifica su actividad después de cierto punto crítico, su productividad se verá comprometida. Por cada minuto que estudie de más, dejará, de hecho, de estudiar. El trabajador, análogamente, producirá con una atención deficitaria y con mayor lentitud. La calidad y la cantidad de la división del trabajo *precisan* de la *diversificación* y de la abundancia de posibilidades a las que tendencialmente se opone la tensión de los lazos de dependencia en el curso del mundo. El mismo

¹²⁶ G. Mankiw, *op. cit.*, p. 4.

énfasis de la Antigüedad clásica en la calidad del valor de uso parece, después de estas consideraciones, como una racionalización de los lazos inhumanos de dependencia. *Por mor*, de la calidad y de la cantidad, la división del trabajo debe, en última instancia, *trascender* cualquier posible escenario de escasez o de suma cero dentro del conjunto de todas las posibilidades. En otros términos, la división social del trabajo tiende –según sus pretensiones cualitativas y cuantitativas– a la *diversificación de las capacidades*. Y es esta diversidad lo que ha de cultivarse o lo que ha de entenderse por *cultura*. Según Hegel: “Por [seres humanos] cultos debemos entender, ante todo, aquellos que pueden hacer todo lo que hacen otros.”¹²⁷

Sin embargo, esta diversificación debe, a su vez, diferenciarse específicamente de la idea de entretenimiento, por ejemplo. La idea de que la abundancia significa apertura de posibilidades podría asociarse con la representación que de la riqueza nos ofrece la industria del entretenimiento. Sin embargo, como señaló Adorno en su texto sobre el “Tiempo libre”, la diferenciación entre tiempo de trabajo y entretenimiento está sobredeterminada por las necesidades de reproducción simple y ampliada del capital. “[D]e acuerdo con la moral dominante del trabajo, el tiempo sin trabajo sirve para restablecer la fuerza de trabajo.”¹²⁸ En este sentido, lo que ofrece el mercado son distintos pasatiempos no demasiado absorbentes, ni desde un punto de vista físico ni desde un punto de vista intelectual. El esfuerzo mínimo que estos pasatiempos solicitan o requieren impide el desarrollo de un verdadero

¹²⁷ Hegel, *apud*. K. Marx, *op. cit.*, p. 443. Como muy bien dice Marx, Hegel tenía opiniones extremadamente heréticas sobre la cultura y la división del trabajo; incluso más heréticas que las opiniones del, más bien, conservador Adorno.

¹²⁸ Th. W. Adorno “Tiempo libre”, en *loc. cit.*, p. 575.

interés. Y este *bloqueo* conduce inevitablemente al *aburrimiento*. Para Adorno el aburrimiento es, dicho sea de paso, un síntoma del sentimiento generalizado de impotencia. El entretenimiento, pues, disciplina al público en la pasividad o bien le ofrece la “posibilidad” de dedicarse a tareas cuyo resultado es *cualitativamente* menor respecto del producto que arroja el trabajo especializado. El *excedente* tiene aquí, pues, sólo el sentido de *lo superfluo*. Con otras palabras, lo que se ofrece son distracciones que permiten encadenar la totalidad del tiempo de la vida al tiempo de trabajo. Como dice Adorno en otro lugar, la desintegración o la escisión entre el tiempo de trabajo y el tiempo libre es, en realidad, una función de la integración o de la subordinación de la praxis al tiempo de trabajo en cuanto tal.¹²⁹ De esta manera, el universo de posibilidades que abre la industria del entretenimiento se encuentra limitado por las necesidades de reproducción del capital. Estas necesidades establecen un límite o un mínimo de consumo que no debe superarse para no afectar el proceso de reproducción en cuanto tal. Implícitamente, lo que está prohibido es el desarrollo de un tiempo libre plenamente productivo (aunque no en un sentido capitalista). Dicho brevemente: la industria del entretenimiento crea un escenario de escasez artificial. El consumidor debe de cambiar de actividad antes de que pueda tomarse en serio la actividad con la que se entretiene. Podemos contar, por lo tanto, con que existe una magnitud de ocupación que resulta excedentaria para los fines de la acumulación de capital. A esa magnitud no debe tener acceso el consumidor. Así, pues, el

¹²⁹ “La separación tajante entre trabajo y juego como patrón actitudinal de la personalidad total puede denominarse con justicia proceso de desintegración, extrañamente concomitante con la integración de las operaciones utilitaristas por mor de las cuales se ha introducido esta dicotomía.” Th. W. Adorno, “Bajo el signo de los astros”, en *Estudios sociológicos II*, p. 62.

universo de posibilidades abierto por la industria del entretenimiento tiene que considerarse como un universo de escasez artificial. En otro sentido, podría decirse que se crea una diversidad de necesidades sin que, al mismo tiempo, se desarrolle una correlativa diversidad de capacidades de satisfacción. Esta última ofrecería un nivel de autonomía poco rentable para la valorización del valor.

Otra idea de abundancia de la que es preciso distanciarnos es aquella que se basa en la tesis de que, para que exista una magnitud de riqueza *abundante* para unos, tiene que existir una condición material de escasez y explotación para otros. Se trata, en realidad, de la misma idea de abundancia como *plusproducto*. Pero no está de más abundar en esto, sobre todo si se tienen en cuenta los equívocos que esto ha dado lugar dentro de la propia Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer.

Marx, en *El capital*, había indicado que esta representación de abundancia no es aplicable en general, sino que es un efecto específico de la ley de acumulación capitalista (ley según la cual a la acumulación de riqueza le corresponde, en una mayor proporción, una acumulación de miseria).¹³⁰ La tesis es bastante simple y se basa en la idea de que para que exista un fondo de riqueza abundante para unos, tiene que existir una población que lo produzca, pero que no tenga acceso al consumo de esa riqueza. De esta suerte, habría todo un sector de la población que estaría, por un lado, libre de la necesidad de trabajar en la producción material y que, por otro lado, tendría la oportunidad de dedicarse a las labores “espirituales”.

Sorprendentemente, Adorno y Horkheimer amplían el rendimiento histórico de esta representación más allá de la acumulación capitalista. Lo que nos dicen es

¹³⁰ Cf. Marx, *op. cit.*, p. 805.

que, si la explotación y la escasez fueron una condición para la abundancia,¹³¹ esa condición ha dejado de tener un sentido objetivo dado el desarrollo de la fuerza productiva inducido por el capitalismo. Dice, por ejemplo, Adorno: “La dispensa del espíritu respecto del trabajo material es una apariencia, pues el espíritu presupone para su propia existencia el trabajo material. Pero no sólo es apariencia, no sólo sirve a la represión. La separación marca el nivel de un proceso que conduce más allá del predominio ciego de la praxis material, potencialmente a la libertad.”¹³² Ese “predominio ciego” sólo cabe constatarlo, dicho sea de paso, en las capas sociales sobre las cuales se define un mínimo de manera coactiva. De este modo, la *separación* no marca una tendencia a la libertad, sino a la extracción de plustrabajo. El trabajo material es no-libre por el contexto de las relaciones sociales en que tiene lugar, no porque esté escindido del trabajo espiritual, como pretende Adorno. “De esta suerte”, nos dice el cura Townsend, “se aumenta el fondo de felicidad humana, los seres más delicados se ven libres de trabajos enfadosos y pueden cultivar sin molestias vocaciones superiores.”¹³³ *La escisión no es un índice de libertad, pues.*

Al respecto, resulta sumamente ilustrativo el informe que nos ofrece Anselm Jappe: “En Balí, isla conocida por la profusión de objetos de madera de todo tipo, sus habitantes se vieron en serias dificultades para comprender a un etnólogo de

¹³¹ “En las formas históricas de existencia de la sociedad, el excedente de bienes de consumo producidos, en la etapa alcanzada en cada caso, benefició directamente solo a un pequeño grupo de personas, y estas condiciones de vida se manifestaron también en el pensamiento, imprimieron su sello en la filosofía y en la religión. Sin embargo, en lo profundo alentó, desde el comienzo, el anhelo de extender la posibilidad de consumo a la mayoría; a pesar de la conveniencia material que ofrecía la organización de la sociedad en clases, cada una de sus formas se reveló finalmente como inadecuada”. M. Horkheimer, “Teoría crítica y teoría tradicional”, en *Teoría crítica*, p. 244.

¹³² Th. W. Adorno, “Notas marginales sobre teoría y praxis”, en *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 683.

¹³³ *Apud.*, K. Marx, *El capital*, Tomo 1, Vol. 3., p. 806.

principios del siglo XIX que se interesaba por su 'arte'. Al final le respondieron: **'Nosotros no tenemos arte. Tratamos de hacer todo de la mejor manera posible'**.¹³⁴ Cabe sospechar si en una sociedad abundante, donde todo sería necesario, tendría algún sentido clasificar las necesidades del estómago y las de la fantasía como necesidades materiales y espirituales, respectivamente. Pero Adorno continua: "Que algunos vivan sin trabajo material y, como el Zaratustra de Nietzsche, disfruten de su espíritu, el privilegio injusto, dice también que es posible para todos; especialmente en un estado de las fuerzas productivas técnicas que hace posible la dispensa general respecto del trabajo material, la reducción del trabajo a un valor límite."¹³⁵ De lo que nos quiere liberar Adorno, no sólo es de las relaciones de explotación, *sino del trabajo material* en cuanto tal; que lo hagan las máquinas. Por otra parte, sigue suponiendo que el estado de las fuerzas productivas capitalistas hace posible la dispensa general. Por el contrario, la maquinaria capitalista sólo vuelve efectivamente posible un ejército de reserva más amplio.

Lo que para Adorno y Horkheimer no ha quedado, sin embargo, superado es la misma necesidad de que exista un sector productivo que tenga que liberar a los seres humanos de un trabajo que ellos (Adorno y Horkheimer) conciben como odioso, fatigoso, si no es que como inhumano.¹³⁶ Entonces, ellos no sólo amplían el rendimiento histórico de esta representación específica de la acumulación capitalista, sino que incluso la conservan en el escenario de una posible sociedad

¹³⁴ Anselm Jappe, "El gato, el ratón, la cultura y la economía", en *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, p. 225.

¹³⁵ Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 683.

¹³⁶ "De acuerdo con las normas de la vida bella en la sociedad fea, lo oprimido que quiere la revolución es rudo, está desfigurado por el resentimiento, tiene todas las marcas de la humillación bajo la carga del trabajo corporal sin libertad." Th. W. Adorno, *Teoría estética*, pp. 72-73.

poscapitalista, aun cuando el contenido específico de esa relación no sea el de la diferencia entre una capa privilegiada de la sociedad y otra capa explotada, sino el de la humanidad por un lado y el de las fuerza automáticas o mecánicas de producción, por el otro. Dicho de otra manera: toman el concepto de abundancia en el mismo sentido en que se piensa el plusproducto en el contexto capitalista de producción.

Por otro lado, Adorno y Horkheimer, conciben la abundancia, en principio, como un *privilegio*, y como un privilegio que sólo puede liberarse del sentimiento de culpa una vez que la masa explotada de la población haya sido por completo sustituida por la fuerza productiva automatizada.¹³⁷ Lo que no deja de ser llamativo, a pesar de su interés emancipatorio, es que Adorno y Horkheimer tienen un concepto de abundancia cuya forma comparten con autores que el propio Marx había reconocido como sumamente reaccionarios. Según creo, en cambio, ni para Marx ni para Bolívar Echeverría, la abundancia puede ser representada, en principio, como un privilegio ni, en segundo lugar, como un privilegio liberado de *la culpa* dado el desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero, hay otra noción implícita de la que todavía es necesario tomar distancia. Me refiero a que Adorno y Horkheimer asocian, y mal, esta porción del trabajo que debería de arrojar un excedente para una población privilegiada con el concepto de trabajo necesario; al menos eso es lo que puede inferirse del *uso* que hacen del concepto de trabajo material.

¹³⁷ “Sé que hablo como un privilegiado, con la dosis de casualidad y culpa que esto implica, como alguien que ha tenido la infrecuente oportunidad de elegir y organizar su trabajo de acuerdo con sus propias intenciones.” Th. W. Adorno, “Tiempo libre”, en *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 574:

Recordemos, brevemente, que, en *El capital*, existen dos conceptos distintos de *trabajo necesario*. Uno es el famoso *tiempo de trabajo socialmente necesario*, el que determina la magnitud del valor, y otro es el *tiempo necesario* que es el tiempo en el cual producimos lo necesario *para nosotros mismos*.¹³⁸ En el caso de la mercancía fuerza de trabajo, ese tiempo está representado en una porción de la jornada laboral que es *equivalente* a la suma del valor de las mercancías que ella necesita para reproducir su existencia *como fuerza obrera*. Lo producido más allá de ese periodo se denomina *plusproducto*; en el capitalismo, específicamente, *plusvalor*. Pero este *excedente* sólo se obtiene, dice Marx, de forma *coactiva*. Consecuentemente, nos dice Marx,

El límite absoluto de la jornada laboral está formado, en general, por esa *parte constitutiva necesaria*, pero que se puede contraer. Si la jornada laboral entera se redujera a esa parte, lo cual es imposible bajo el régimen del capital, desaparecería el plustrabajo. La supresión de la forma capitalista de producción permite restringir la *jornada laboral* al *trabajo necesario*. Este último, sin embargo, bajo condiciones en lo demás iguales, **ampliaría su territorio**. Por un lado, porque las condiciones de vida del obrero serían más **holgadas**, y **mayores sus exigencias vitales**. Por otro lado, porque una parte del plustrabajo actual se contaría como trabajo necesario, esto es, el trabajo que se requiere para constituir un fondo social de reserva y de acumulación.¹³⁹

¹³⁸ “Hasta aquí, en esta obra empleamos el término ‘*tiempo de trabajo necesario*’ en el sentido de tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía en general. De ahora en adelante lo aplicamos también en el sentido de tiempo de trabajo necesario para la producción de esa mercancía *específica* que es *la fuerza de trabajo*. El uso de los mismos *termini technici* en sentidos diferentes es inconveniente, pero no hay ciencia en que sea totalmente evitable.” K. Marx, *El capital*, Tomo 1, Vol. 1., p. 261.

¹³⁹ K. Marx, *El capital*, Tomo 1, Vol. 2., pp. 642-643.

¿Cómo entender, entonces, que Adorno diga que se trata de la reducción del trabajo a un valor límite? De manera implícita, admite que la abundancia no está constituida por una magnitud de riqueza que en última instancia pueda considerarse necesaria. Es decir, parte también de la idea de un mínimo o de un límite mínimo más allá del cual la magnitud de riqueza resulta excesiva. “El espíritu obligado a pasar a la praxis sin excedente sería concretismo”,¹⁴⁰ pero este excedente tiene la forma del *plusproducto*, en tanto que *se diferencia esencialmente* del trabajo “espiritual”.

Si queremos defender la idea de que la abundancia se refiere a un universo abierto de posibilidades, donde ninguna de ellas está *de más*, no es posible, en consecuencia, asociar el concepto de abundancia con el de ningún excedente. La idea de excedente que defiende Marx, y que también defendemos aquí, no es la idea del excedente como plus-trabajo, sino la idea del excedente como una magnitud de riqueza que supera las necesidades *sólo inmediatas* del individuo o de la comunidad, y que puede pasar a formar parte de un fondo común que aminore el tiempo de trabajo requerido para la sociedad en general. Como ya hemos mencionado, si el concepto de excedente guarda alguna relación con el concepto de abundancia, es en este último sentido, es decir, en el sentido del excedente como *holgura*. Para decirlo brevemente: la posibilidad de la abundancia no radica en la posibilidad —fomentada por los métodos de producción de plusvalor relativo— de reducir el trabajo necesario a un nivel límite (lo que, en el capitalismo, equivale a reducir el valor de la fuerza de trabajo), sino que, en cualquier caso,

¹⁴⁰ Th. W. Adorno, “Notas marginales sobre teoría y praxis”, en *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 683.

radicaría en **la posibilidad de desembarazarse del plusproducto o del plustrabajo.**

Pero Adorno y Horkheimer mantienen una idea de abundancia ligada todavía al concepto de plusproducto, esto es, al concepto de una magnitud de riqueza apropiada por una capa privilegiada de la sociedad. Esto quizás se deba a una elemental incomprensión de la ley capitalista de acumulación tal y como está formulada por Marx; o quizás también, a la conciencia culposa que los hacía sentir a sí mismos como privilegiados; o quizás, a una mezcla de estos dos factores. En cualquier caso, es preciso alejarnos de esta concepción, porque las mismas formulaciones de Echeverría podrían confundirse con las aseveraciones erróneas de Horkheimer y Adorno. Lo que dice Echeverría es que, efectivamente, la posibilidad de la abundancia se basa en el desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado, en parte, por la modernidad capitalista. Pero esta abundancia no puede y no debe tener la figura del plusproducto tal y como se lee en los textos de Horkheimer y Adorno. Si Echeverría defiende la idea de la abundancia como excedente es en la medida en que entiende a éste como *holgura* (de la misma manera que Marx), y no como una magnitud de riqueza que supera las necesidades supuestamente mínimas del trabajo necesario. Se trata de la holgura que *distensa* las relaciones humanas y facilita el disfrute colectivo. Dice Echeverría, “cuando hablamos de abundancia y de emancipación, estamos hablando de abundancia para todos [no un excedente apropiado por otros], es

decir, implica la resonancia, el disfrute, también, de los otros, el disfrute compartido, es decir, implica solidaridad en la apropiación del mundo.”¹⁴¹

¿Quiere decir esto que no existe una relación de dependencia entre distintos tipos de necesidades? No, lo que queremos decir es que, aun cuando admitamos que no se pueden desarrollar plenamente las actividades “espirituales” sin la satisfacción de las necesidades “vitales” (agua, comida, habitación, etcétera), esta distinción no establece *un mínimo* de consumo, más bien simplemente diversifica, clasifica y *sistematiza* el universo de necesidades. Pero esto sería más difícil de diferenciar si, como los habitantes de Balí, intentáramos hacer todo del mejor modo posible.

Si la existencia emancipada necesita un mínimo, ese mínimo está definido por la reproducción de la existencia vital *para un máximo* de posibilidades. Más que de un mínimo, cabría hablar aquí de una magnitud determinada de riqueza que es condición de una vida social plenamente diversificada. Por otra parte, si de esta diferenciación no se sigue la determinación de un *mínimo*, mucho menos se sigue que la actividad orientada a producir lo necesario para satisfacer las necesidades vitales le imprima al trabajo, por alguna razón, el sello del sufrimiento, de lo vil, de lo sórdido, innoble e indigno. Esta idea elitista está *de más* (es superflua) incluso ahí donde queramos admitir la representación de un mínimo de necesidades. Y es esa idea la que comparten (en realidad, de una manera no tan sorprendente) Adorno y Horkheimer.

El concepto de abundancia, decíamos, no se reduce al concepto de excedente *como holgura*. Mientras que el hecho de que un valor de uso pueda funcionar

¹⁴¹ B. Echeverría, “Crisis de la modernidad”, en *Crítica de la modernidad capitalista*, p. 177.

holgadamente depende de sus propiedades concretas, de sus cualidades, podríamos decir. Vamos a ver ahora, muy brevemente, y siguiendo de cerca el planteamiento de Wolfgang Hoeschele,¹⁴² qué formas del uso pueden funcionar también como *abundantes* y qué características concretas tienen los recursos o los valores de uso que pueden caer bajo tales formas.

Todas las formas de la abundancia tienen dos características esenciales: en primer lugar, vuelven innecesaria la definición coactiva de un mínimo o, en otros términos, la apropiación de un plusproducto; y, en segundo lugar, *fomentan* el uso sustentable y racional de los recursos. Estas formas, como ya hemos dicho, se diferencian específicamente entre sí en virtud de la naturaleza de cada recurso. Para saber cuál forma de abundancia le corresponde a cada valor de uso, hay que saber cómo afecta específicamente su consumo a su calidad y a su cantidad.

Si el consumo como tal mejora la calidad e incrementa la cantidad del valor de uso, este valor de uso se denomina *contributivo*, mientras que su forma de abundancia es la del *acceso libre*. El ejemplo paradigmático de esta forma de abundancia es *el conocimiento* y todos sus efectos concomitantes. Pues, entre más se usa el conocimiento, entre más se consume, más se divulga, más se reformula, más se abren las posibilidades para el incremento de su calidad. A diferencia del excedente como *holgura*, esta clase de recurso sólo es abundante si no se almacena.

Hay otro tipo de valores de uso cuyo consumo no necesariamente merma la calidad ni la cantidad del mismo, pero que pueden ser presa de malos usos que sí pueden afectar, en cambio, tanto la calidad como la cantidad del recurso.

¹⁴² W. Hoeschele, *The economics of abundance*.

Consecuentemente, la forma de la abundancia para este valor de uso exige el desarrollo de una capacidad o de una cultura de consumo.

Contra lo que podría pensarse, no se trata, en este caso, de restringir el acceso al recurso frente a la posibilidad de un mal uso, sino de liberar al uso de las posibles limitaciones que pueda imponer un consumo *inculto*. A esta clase de recursos cabría llamarlos neutrales, mientras que a su forma correlativa de abundancia cabría llamarla *cultural* (por la razón que ya hemos mencionado). El aire o el agua podría funcionar, sólo hasta cierta medida, como paradigmas o como ejemplos clásicos de esta clase de recursos. En cualquiera de los dos casos, el uso del recurso se denomina *no-rival*.

Por contraste, se denomina rival o competitivo al valor de uso cuyo consumo inevitablemente merma la cantidad disponible del mismo. Un ejemplo paradigmático sería *el petróleo*. La forma de abundancia que le corresponde a este tipo de recurso es, ahora sí, la del excedente como holgura, pero bajo un tipo de administración colectiva u orientada en interés de la comunidad que depende del recurso.

No me extiendo más. Una investigación pormenorizada de las formas de abundancia rebasa los límites de esta investigación. Por ahora, sólo basta con que se entienda que, *uno*, el concepto de abundancia no se reduce al concepto de excedente; que, *dos*, el excedente sólo es abundancia como *holgura*; *tres*, que el concepto de abundancia no se agota en su forma holgada; y, *cuatro*, que la abundancia se refiere, fundamentalmente, a la diversificación de necesidades, de medios y de capacidades de satisfacción.

La escasez capitalista

Hasta este punto, toda la exposición sobre la escasez ha querido volver inteligible el concepto mediato de la escasez, la escasez artificial. Ésta, pensamos, es la figura determinante de las relaciones materiales dentro de la sociedad, sobre todo ahí donde se pretenden combatir *las causas* de la escasez. En el contexto del curso del mundo, todos los esfuerzos *particulares* tienen que articularse como un arma contra el *Otro*, que es la causa más próxima. El desarrollo de la fuerza productiva y las mismas formas políticas no avanzan hacia la abundancia posible, sino que combaten la escasez anterior *creando* una escasez artificial: ya sea por medio de la exclusión del *Otro* de su participación en el consumo (por medio de la definición de un sujeto excedentario), ya sea por medio de la apropiación de un plusproducto.

Vamos a revisar ahora el caso concreto de la escasez capitalista como instancia históricamente específica de la escasez artificial, del sujeto excedentario (en el sentido de *superfluo*) y de la apropiación del plusproducto (como *plusvalor*).

Independientemente de los matices y del completo desarrollo del contenido, la tesis principal de este apartado —y que es una de las principales tesis de este trabajo en su totalidad— es que **el capitalismo no es, de acuerdo con el mismo concepto que Echeverría tiene de modernidad, una forma esencialmente moderna**. Por lo tanto, resulta inconsecuente que el mismo Echeverría identifique al capitalismo con una forma *específica* de modernidad (la modernidad capitalista), e incluso con la modernidad efectivamente existente:

En efecto, por modernidad debe entenderse no sólo la esencia del proyecto moderno de reubicación del ser humano en la naturaleza y de recomposición radical de sí mismo, sino esa misma esencia, pero bajo el modo en que ella debió realizarse en la historia concreta, es decir, tal como fue materializada, encarnada o dotada de cuerpo por las fuerzas económicas y sociales que la reconocieron e impulsaron cuando ella apenas se esbozaba como posibilidad. En tanto que proyecto histórico real, la modernidad se adjetivó permanentemente como capitalista porque fue precisamente la búsqueda de la ganancia capitalista en el mercado —la ganancia del que compra barato y vende caro— la que llevó a que los capitalistas percibieran en la incipiente “revolución neotécnica” de la modernidad un medio o instrumento para incrementar la productividad y alcanzar con ello una ganancia extraordinaria.¹⁴³

Pero, si la modernidad es *esencialmente* una tendencia a la abundancia y la emancipación,¹⁴⁴ esa tendencia no puede reconocerse en el capitalismo *más que de forma aparente*. En el mejor de los casos, el capitalismo es *la necesaria apariencia de la esencia de la modernidad*. Como veremos, la búsqueda de la ganancia capitalista no podría en verdad servirse de la “neotécnica”, pues ésta tiene en sí misma un *telos* cualitativo que restringe severamente cualquier posible desmesura productivista. La neotécnica, al menos tal y como la entiende Lewis Mumford, no puede coordinarse con los fines de la acumulación capitalista.

El desarrollo de la fuerza productiva que trae aparejado el modo capitalista de producción es, para Echeverría, el índice de la tendencia a la abundancia (que es, hay que recordarlo, condición de la emancipación social). No obstante, este desarrollo tiene la finalidad de hacerse de un plusproducto cada vez mayor, esto

¹⁴³ B. Echeverría, “La modernidad y la anti-modernidad de los mexicanos”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 235.

¹⁴⁴ Cf. *Supra.*, p. 6, nota 2.

es, de crear una situación de escasez artificial cada vez más severa. Y Echeverría es plenamente consciente de esto. Lo sorprendente es que, a pesar de esta consciencia, él insista en que existe alguna tendencia a la abundancia.

La única manera que a mí se me ocurre que esto podría sostenerse es pensando, como lo hacen Adorno y Horkheimer, que abundancia quiere decir *excedente* en el sentido de *plusproducto*. Esto querría decir que la abundancia es lo mismo que la escasez artificial. Se trata de una contradicción y no de una contradicción dialéctica, dicho sea de paso. Esto es, no se trata de una contradicción *real*, sino sólo de un pensamiento sumamente inconsecuente o incongruente. Algo de esa incongruencia puede explicarse por la referencia sesgada del propio Echeverría a la escasez capitalista: él sólo la piensa desde el punto de vista de la población *excedentaria* (superflua), y no desde el punto de vista esencial del plusproducto (como plusvalor).¹⁴⁵ Pareciera, entonces, que la escasez es *artificial* debido a un desfase en la esfera de la distribución, y no también debido la forma social en que se produce la misma (la “hambruna de plusvalor”). De ser este el caso, Echeverría se estaría manteniendo demasiado apegado a la incomprensión que la Teoría crítica de Adorno y Horkheimer tienen de la abundancia.

¹⁴⁵ “En primer lugar, la modernidad capitalista genera justo lo contrario de aquello que se anunciaba con la neotécnica. La acumulación capitalista se sirve de ella, no para establecer el mundo de la abundancia o la escasez relativas, sino para producir artificialmente escasez absoluta, la condición de esta “ley de la acumulación capitalista” según la cual el crecimiento de la masa de explotados y marginados es *conditio sine qua non* de la creación de la riqueza y de los deslumbrantes logros del progreso.” B. Echeverría, “Definición de modernidad, en *Modernidad y blanquitud*, pp. 31-32; “Sin una población excedentaria, la forma capitalista pierde su función mediadora —desvirtuante pero posibilitante— dentro del proceso de producción/consumo de los bienes sociales. Por ello, la primera tarea que cumple la economía capitalista es la de reproducir la condición de existencia de su propia forma: construir y reconstruir incesantemente una escasez artificial, justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia.” B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 157.

Las consecuencias de esta *diferencia* conceptual *mínima* no son, sin embargo, menores. En efecto, podría parecer que bastaría con transformar las relaciones de producción, esto es, con redefinir el proyecto político de distribución del valor para liberar a la modernidad de su forma capitalista. Esto lo dijo literalmente Adorno, dicho sea de paso.¹⁴⁶ Pero también es cierto que Echeverría, Adorno y Horkheimer se opusieron a esa perspectiva *progresista* y reconocieron que detrás de la técnica mandaba un principio autoritario, esto es, que el desarrollo capitalista de la fuerza productiva no avanza de forma neutral hacia la abundancia. También reconocieron que la mera transformación de las relaciones de producción puede derivar en un capitalismo *de Estado*, pero que no puede dar lugar a una sociedad poscapitalista, en tanto la producción social continúe basándose en las mismas determinaciones (valor, trabajo abstracto, plusvalor, etc.).

Entonces, surge de nuevo la pregunta: ¿dónde está, pues, esa supuesta tendencia a la abundancia que haría del capitalismo algo *esencialmente* moderno? Yo no la veo más que en la apariencia que arroja el tendencial incremento en el *volumen del plusproducto*, el monstruoso cúmulo de mercancías del que hablaba Marx. Recordemos las primeras líneas de *El capital*: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista *se presenta* [erscheint] como un ‘enorme cúmulo de mercancías’.”¹⁴⁷ ¿Puede esta apariencia equipararse con una esencial tendencia a la abundancia? Yo diría que no; que no hay que dejarnos llevar por las apariencias. Pero, mejor sería que avanzáramos sobre el argumento.

¹⁴⁶ “La sociedad es capitalismo en sus *relaciones* de producción.” Th. W. Adorno, “¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?”, en *Escritos sociológicos I*, p. 336.

¹⁴⁷ Marx, *El capital*, Tomo 1, Vol. 1., p. 43.

Suscribimos, por otra parte, la explicación que sobre esto nos ha dado la famosa *Wertkritik*, al menos en la versión que de ella nos presenta Anselm Jappe¹⁴⁸: que la fundamental escasez del modo capitalista de producción es la progresiva escasez de *valor* y, en consecuencia, la escasez de *plusvalor*, la hambruna de plustrabajo, que se debe *precisamente* al desarrollo de la fuerza productiva. Pero se trata, en este caso, de una figura *inmediata* de la escasez, como si se tratara de un simple juego de suma cero.

Por supuesto, desde el punto de vista de la clase proletaria, la escasez tiene la forma mediata del plusproducto, *debido también al desarrollo de la fuerza productiva*. Mientras que para la población excedentaria se trata, también, de una figura inmediata: la exclusión simple y llana de su participación en los procesos consuntivo-productivos, *debido al desarrollo de la fuerza productiva*. Finalmente, el *desmesurado* desarrollo de la capacidad productiva conduce a un escenario de escasez de recursos naturales (de nuevo: ¿dónde está la tendencia a la abundancia?). Y, sin embargo, estas tres últimas formas de escasez están subordinadas a la elemental hambruna capitalista de plusvalor. Echeverría, vale la pena recordarlo, sólo percibe la escasez relativa a la población excedentaria,¹⁴⁹ quizás y justo porque en algún sentido (sumamente inconsecuente con su marxismo) sigue considerando a la abundancia como una determinación relativa al plusproducto. Esto queda claro en la siguiente referencia:

¹⁴⁸ Cf. Anselm Jappe, *Las aventuras de la mercancía*.

¹⁴⁹ Cf. *Supra*, p. 91, nota 144.

Si en épocas anteriores [el] sacrificio fue “naturalmente” necesario, exigido por la debilidad de las fuerzas productivas frente a la naturaleza (por la escasez del producto) que era interiorizada socialmente como fundamento de la estratificación del sujeto, en la época capitalista se trata de un sacrificio “naturalmente” innecesario, impuesto exclusivamente por el modo de funcionamiento de las fuerzas productivas.¹⁵⁰

La misma tesis que sostienen Adorno y Horkheimer (y a cuya crítica dedicamos todo el capítulo sobre “El concepto de abundancia”) la suscribe aquí Echeverría, punto por punto. De acuerdo con esto, el sacrificio del sujeto social, la estratificación, la relaciones autoritarias, etcétera, se deberían al “bajo desarrollo de las fuerzas productivas”, mientras que el desarrollo de las mismas tendría consigo la posibilidad de distensar las relaciones sociales, porque implica el incremento de la productividad. De esta manera, la conservación de las relaciones autoritarias sería innecesaria.

Sin embargo, vimos anteriormente que: 1) este paradigma desarrollista de explicación pasa por alto que el desarrollo de la fuerza productiva, en el contexto de la escasez inmediata o natural, está motivado por la lucha de todos contra todos (el “curso del mundo”), de tal forma que el incremento de la producción tiene la forma del plusproducto, o la figura mediata de la escasez, la escasez artificial; 2) que, por lo tanto, decir que, en este desarrollo, se encuentra la posibilidad de la abundancia sólo es cierto en el plano generalísimo y no siempre pertinente del incremento de la magnitud de la producción (pues el incremento *de suyo* no es condición de la abundancia –la condición es, decíamos, la *diversificación no*

¹⁵⁰ B. Echeverría, “Clasificación del plusvalor”, en *El discurso crítico de Marx*, p. 115.

excluyente), pero falso en el plano concreto de la forma social que, en realidad, adquiere la riqueza. No es, por lo tanto, ya tan claro ni tan obvio que Echeverría diferencie sustancialmente el concepto de plusproducto respecto del concepto de abundancia, y tampoco es claro ni obvio que identifique el concepto de plusproducto con el concepto de escasez artificial, como nosotros hemos hecho siguiendo a Marx. Recordemos que, para Marx, el modelo desarrollista de explicación es un modelo ideológico correlativo a la ley de acumulación capitalista que pretende justificar la estratificación social. La versión “marxista” (más marxista que de Marx) es precisamente ésta que justifica la estratificación social so pretexto del “bajo desarrollo de las fuerzas productivas”. Pero esto ya lo hemos mencionado en el capítulo sobre el concepto de abundancia. En el capitalismo, el sacrificio sigue siendo necesario al principio autoritario y productivista que organiza a la técnica.

El valor

Tal vez, la mejor forma de comenzar sea con una exposición de los conceptos básicos implicados en la noción toda de escasez capitalista, a saber: *valor*, *capital*, *plusvalor*, *pluscapital*, etcétera. Cabe señalar, sin embargo, que todos estos conceptos se siguen o se derivan del concepto elemental de *valor*. Es por ello que comenzamos con él.

En *El capital*, Marx llega –debido quizás a una intención didáctica— a la determinación del valor a través del famoso análisis de la mercancía. A decir verdad, el procedimiento arroja una representación desproporcionada que distorsiona la comprensión del concepto de valor como *totalidad* o como ley que regula la *totalidad* del intercambio mercantil. “Como siempre, cuando [Marx] quería popularizar un tema, más bien favorecía equívocos.”¹⁵¹ En efecto, si tomamos al pie de la letra la exposición de Marx, parecería que, en *cada* acto particular de intercambio entre dos mercancías, la relación de equivalencia y la proporción de intercambio se establecen *exclusivamente* en función del tiempo de trabajo (abstracto) socialmente necesario para la producción de cada una de las mercancías. La demostración lógica de que la única determinación común entre dos valores de uso, por otra parte, heterogéneos es el trabajo contenido en ellas se antoja –a mi gusto— algo dogmática. Como ha señalado la teoría marginalista, otra determinación común perfectamente plausible puede ser el grado de utilidad que reporta para cada una de las partes. Por lo demás, esta última determinación le hace justicia a la experiencia *empírica y particular* del intercambio y de la

¹⁵¹ A. Jappe, *Las aventuras de la mercancía*, p. 245.

negociación entre particulares. Con esto no quiero sugerir que Marx esté en general equivocado, o que su primer intento de demostración *valga* como el único. Lo que quiero decir es que su comienzo es *desafortunado* en función del verdadero y más profundo concepto de valor (que no es empírico, sino metafísico).

Otra representación que puede distorsionar el asunto es el hecho de que Marx comienza la exposición desde la esfera de la producción, pese a que el valor es una ley de la *reproducción* social, lo que implica una sistemática imbricación de los circuitos de la circulación, la distribución y el consumo. Esto no es un error de Marx, sino una representación errónea que se sigue del hecho de que él comienza con la producción. Así, pareciera que todo lo que puede *producirse* en el mismo tiempo estándar habría de tener la misma magnitud de valor. Como dice, manteniéndose en esta representación, Anselm Jappe: “Una hora empleada en coser un vestido y una hora empleada en fabricar una bomba siguen siendo una hora de trabajo. Si han sido necesarias dos horas de trabajo **para fabricar** la bomba, su valor es doble con relación al vestido, sin tener en cuenta su valor de uso.”¹⁵² Cabe preguntarse si el mercado y la demanda (a través del mercado) pueden absorber la bomba y el vestido con las mismas pautas de tiempo. De no ser así, se habría producido una magnitud de riqueza que no podría ser absorbida, y que por lo tanto no representaría una magnitud de tiempo socialmente necesario, sino un tiempo excedente que no se convierte en valor. Para comprender las pautas temporales de consumo *para la reproducción* social sí es necesario, en cambio, tener en cuenta el valor de uso. Volveremos sobre esto. Basta, por el momento, con entender que el valor no es una determinación del

¹⁵² *Idem.*, p. 33.

intercambio entre dos mercancías particulares, ni es una determinación *exclusiva* de la producción. Por el contrario, el valor es una determinación de la *totalidad* de la *reproducción* de una sociedad mercantil.

Finalmente, otra representación equívoca –fomentada por el propio Marx— es que la teoría del valor puede desentenderse de una demostración conceptual¹⁵³ en virtud de su rendimiento heurístico, esto es, de su capacidad de volver inteligibles los fenómenos de la sociedad capitalista.¹⁵⁴ Según esto, la realidad del valor como ley *regulativa* se demostraría de forma *indirecta* (“problemática”, diría Kant), pero no podría gozar de una demostración apodíctica. Ya veremos que, desde nuestro punto de vista, esta renuncia resulta demasiado conveniente para una teoría con pretensiones *filosóficas*, esto es, con pretensiones científicas serias. Efectivamente, no se trata sólo de establecer regularidades, formular leyes, y explicar causalidades en función de esas leyes, sino de una demostración *conceptual* de la realidad. Si en *El capital* hay algo más que una perspectiva científica estrecha, si hay filosofía, es por el interés de hacerse de un *concepto del capital*. Pero este interés no cuadra con el desinterés en ofrecer *explícitamente* la demostración del concepto de valor. Pero, empecemos de nuevo.

¹⁵³ “La cháchara acerca de la necesidad de demostrar la noción de valor se basa únicamente en la ignorancia más crasa, tanto del tema en cuestión como del método científico.” Marx, Carta a Kugelmann, Londres 11 de julio de 1868, en Marx y Engels, *Obras escogidas. Tomo II*, p. 443. Inmediatamente después de tamaña aseveración, Marx esboza, no obstante, un argumento de prueba desde la perspectiva de la *reproducción*. Ahora, cierto es que el método científico en el que piensa Marx (el de Hegel) no permite suponer nada que no pueda demostrarse en el curso de la exposición. Con base en este criterio, es perfectamente comprensible que la “demostración” de la teoría del valor no vaya por delante.

¹⁵⁴ “Por lo demás, Marx no ‘prueba’ su concepción del valor de forma preliminar: es toda la consistencia interna de su teoría y su capacidad para explicar los fenómenos empíricos la que prueba la exactitud de la concepción del valor que constituye su base.” Jappe, *op. cit.*, p. 239.

Presumiblemente, el valor es una determinación común a todas las mercancías, una determinación en virtud de la cual se puede establecer una proporción de intercambio equivalente entre ellas. La exposición marxiana de la mercancía llega, como se sabe, a la conclusión de esa determinación común es el trabajo humano, más específicamente, “el trabajo abstractamente humano”.¹⁵⁵ Ahora bien, el valor de cada mercancía se define, nos dice Marx, por la cantidad de trabajo abstracto contenido en ella. Esa *magnitud* se obtiene con base en el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de tal o cual mercancía.

En el primer capítulo de *El capital*, Marx pretende conducirnos a esta conclusión por la vía de una *analítica* de la mercancía. Sin embargo, a mi juicio, existen dos problemas fundamentales con esta manera de darse a entender. El primer problema es que Marx pasa por alto otras posibles determinaciones comunes que podrían permitir establecer una proporción de intercambio equivalente entre mercancías. Dicho de otra manera, pasa por alto que la analítica de la mercancía podría determinar la sustancia del valor a partir de otra propiedad común que no fuera el trabajo abstractamente humano; o bien, que el contenido específico de la determinación común (el trabajo abstracto) no se obtiene por una vía meramente lógica. **No quiero dar a entender, por otra parte, que no estoy de acuerdo con Marx en que la sustancia del valor es el trabajo abstracto, lo que no suscribo es el método inicial por el cual Marx arriba a esa conclusión.**¹⁵⁶

¹⁵⁵ Marx, *El capital*, p. 47.

¹⁵⁶ Y no lo suscribo porque por la vía analítica no se llega al pretendido resultado. Es decir, no se trata de que entre dos métodos para llegar a 4 (2+2 y 3+1) yo elija el que más me apetece. Por el contrario, siguiendo la analogía aritmética, creo que el hecho de que Marx “concluya” del análisis que el trabajo abstracto es la sustancia del valor es tan equivocado como sumar 1+1 y decir que =4.

El segundo problema es que la analítica no tiene como resultado el elemento simple que cabría esperar de ella. Muy al contrario, lo que el análisis de Marx descubre es una totalidad del intercambio y una continuidad del valor como magnitud social que trascienden, digámoslo así, el “modelo celular” de explicación del valor.

En lo que respecta al primer problema, la analítica de Marx establece un dualismo sumamente rígido entre valor de uso y valor de cambio de modo tal que la misma posibilidad de que el valor de uso pueda servir para la determinación del valor queda desechada de antemano: “es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías. Dentro de tal relación un valor de uso vale exactamente lo mismo que cualquier otro, siempre que esté presente en la proporción que corresponda.”¹⁵⁷ Böhm-Bawerk, que por otra parte hace gala de una absoluta incomprensión de la teoría del valor de Marx, tiene sobre el particular una observación que no deberíamos pasar por alto tan deprisa:

En los bienes que tienen valor de cambio, ¿no existe, por ejemplo, también la propiedad de ser escasos en proporción con la demanda? ¿O de que son objetos de demanda y oferta? ¿O de que son apropiaciones? ¿O de que son productos naturales? ¿Por qué, me pregunto, no podría residir el principio del valor en cualquiera de estas propiedades comunes tanto como en la propiedad de ser productos del trabajo? Para fundamentar esta última tesis, Marx no aduce ni un sólo argumento positivo, su único argumento es el negativo: que el valor de uso, felizmente desechado, *no* es el principio del valor de cambio. Pero, ¿no aplica este

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 46.

argumento negativo, de igual modo, a todas las otras propiedades comunes pasadas por alto por Marx?¹⁵⁸

Lo que Böhm-Bawerk no entiende o se le pasa por alto es el hecho de que la teoría del valor de Marx está formulada desde una perspectiva de totalidad o de la totalidad de la producción social y no desde la perspectiva unilateral de las relaciones empíricas del intercambio contingente. Sin embargo, sus dudas son pertinentes en la medida en que la misma analítica de la mercancía conduce a ese tipo de consideraciones unilaterales. Con otras palabras, el análisis de la mercancía nos conduce a una representación desproporcionada, atomista, diría yo, de la determinación del valor. Es en esa medida que la exposición del concepto de valor hecha por Marx en el primer capítulo es un blanco sumamente fácil para críticas como las que arroja Böhm-Bawerk. Pero, insisto, esto no quiere decir que Marx no tenga razón. Lo que quiere decir simplemente es que el primer intento de demostración de la sustancia del valor no es el más adecuado desde la perspectiva especulativa del todo.

Por otra parte, la misma analítica de la mercancía de Marx ha conducido a dos errores que yo considero graves dentro del marxismo. El primero tiene que ver con el rechazo de una posible cuantificación del valor de uso o, dicho de otra manera, con la reducción del valor de uso a una esfera *exclusivamente* cualitativa. Contra este prejuicio es que la conciencia marginalista, por ejemplo, la de Jevons, avanza un paso más allá.¹⁵⁹ Esa cuantificación tendría que ser, por otra parte, necesaria

¹⁵⁸ Eugen von Böhm-Bawerk, *Capital and interest*, pp. 382-383. La traducción es mía.

¹⁵⁹ "Es cierto que muchas propiedades están presentes en muchas mercancías. Algunas otras, puede pensarse que lo están en todas las mercancías (por ejemplo, la utilidad, que es un

para el estudio de la ley del valor en los (periféricos) intercambios mercantiles dentro del contexto de las sociedades no capitalistas, como bien ha señalado Marshall Sahlins.

El segundo error tiene que ver con la suposición de que Marx procede constructivamente a partir de los elementos descubiertos en el análisis de la mercancía, que es lo que he llamado el “modelo celular”. La idea sería simplemente que la sociedad capitalista estaría *compuesta* por un gran cúmulo de mercancías, y que ese cúmulo sería el todo (falso, no especulativo) de la sociedad. Ahora bien, si la mercancía es contradictoria “en sí misma”, arguye la interpretación celular, entonces también debe serlo el todo de la sociedad. Así lo explica Echeverría¹⁶⁰, así lo hace también Jappe¹⁶¹, dicho sea de paso. Por el contrario, creo que la mejor interpretación de la analítica tendría que ser

presupuesto del valor, aunque un presupuesto cualitativo que nadie ha dicho nunca cómo se pueda medir): pero no son cuantificables. Nadie ha explicado nunca con el menor rigor cómo se mide la utilidad, salvo los manuales neoclásicos que, sin el menor pudor, aseguran que se mide en dinero.” Diego Guerrero, “¿Es posible demostrar la teoría laboral del valor?”, p. 7. Guerrero caricaturiza la tesis de la escuela neoclásica. Los argumentos de ésta no se basan, por otra parte, más que en una tradición filosófica que llegando hasta Hegel afirma que, de hecho, cualquier realidad, por más cualitativa, puede medirse en tanto que posee un *grado* de intensidad que nunca es igual a cero “Todo existe en cierta medida”, dice Hegel. Jevons en su *Teoría de la economía política* no dice nada parecido a que la utilidad se mide con dinero (que es sólo un *patrón* externo de medida –así como puedo medir una distancia con centímetros o con pulgadas—, pero no una unidad inmanente de medida). Dice, en cambio, que se mide en función del grado de placer y displacer que el consumo reporta. Y admite que “es incluso difícil de concebir una unidad de placer y dolor; pero es el monto de estos sentimientos lo que está impulsándonos continuamente a comprar y a vender, a prestar y recibir en préstamo, a trabajar y a descansar, a producir y a consumir.” William Stanley Jevons, *La teoría de la economía política*, p. 74. Que Jevons mantiene una perspectiva sumamente estrecha, eso nadie lo niega.

¹⁶⁰ Echeverría habla de “la consistencia real de la mercancía, de la ‘célula’ o del ‘átomo’ de [la] riqueza social **fundadora** de la contradicción y el absurdo de la vida moderna.” B. Echeverría, *La contradicción del valor de uso y el valor en El capital de Karl Marx*, p. 14.

¹⁶¹ “La mercancía contiene un conflicto perpetuo y dinámico; debe buscar formas que permitan que esas contradicciones existan sin hacer que la mercancía explote de inmediato.” Jappe, *op. cit.*, p. 43. Pareciera, entonces, que la mercancía no *refleja* una contradicción de la totalidad de la reproducción, sino que parece que es ella misma, aislada, algo contradictorio. Pero, ¿no existe esa contradicción en virtud de que, *dada la esfera más amplia del intercambio*, la mercancía no puede mantener simultáneamente consigo la determinación del valor de uso y del valor de cambio? Es por ese sistema que la contradicción tiene, en principio, lugar.

monadológica, esto es, que la perspectiva de la mercancía abre la posibilidad de *percibir* la contradicción del todo social, o que la mercancía refleja el todo interrumpiendo su continuidad abstracta, pero que en ningún caso es el fundamento o el “átomo” de la contradicción social en cuanto tal.¹⁶² Veremos esto en seguida.

El segundo problema con esta analítica es el que ya hemos mencionado: no se obtiene con ella ningún elemento simple, sino que se descubre la necesaria relación de una mercancía *con* otra mercancía y de éstas con todo un sistema de intercambio (la forma general del valor). De hecho, conforme avanza la lectura, uno se da cuenta de todos los presupuestos a los que la “analítica” necesariamente refiere. Insisto, creo que más que un análisis, lo que hace Marx es comenzar la exposición con un estudio monadológico. El principal problema, pues, es que el valor es una determinación de la producción total de la sociedad mercantil, y no una determinación de intercambios aislados como podría parecer a primera vista. Como dice Rosa Luxemburgo: “El problema científico del valor comienza, justamente, allí donde cesa la acción de la oferta y la demanda.”¹⁶³

El análisis de la mercancía (del capítulo primero de “El capital”) pretendía conducirnos de manera exclusivamente lógica a la determinación del trabajo abstracto como sustancia del valor. De esta manera, podría parecer que el valor es una determinación presente en *todo* intercambio mercantil, por más periférico o contingente que sea. E incluso *parecería* poseer una existencia anterior a la figura de la mercancía dineraria. Sin embargo, que el trabajo abstracto sea la sustancia

¹⁶² Para un estudio más pormenorizado de la relación entre capitalismo y monadología, puede consultarse el libro de Carlos Oliva Mendoza, *Espacio y capital*.

¹⁶³ Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital I*, p. 7.

supone la mediación de *la totalidad* del intercambio mercantil desarrollado y de la forma dineraria misma. En otros términos, la determinación del valor-trabajo no es meramente lógica, sino que es real *antes* que lógica. Es por eso que la “lógica” capitalista sólo puede conocerse *post festum*.¹⁶⁴ Empecemos con la forma-dinero.

El dinero no es sólo una cosa exterior “que merced a sus propiedades satisfaga necesidades del tipo que sean”, como la de servir de medio de cambio, sino que, en cuanto *mediación absoluta* de un proceso desarrollado de intercambio mercantil, el dinero implica la desarticulación política de la producción social. Que el dinero medie toda la producción implica que la división social del trabajo ya no se coordina en función de las diferencias cualitativas de cada uno de los trabajos particulares. Éstos, por el contrario, se articulan ahora entre sí gracias a su magnitud abstracta, esto es, en cuanto que *valen* tal o cual cantidad de *dinero*. Los diferentes trabajos sociales no se encuentran con una esfera de necesidades, sino que lo hacen con una capa mercantil dentro de la cual se encuentra cierta *demanda*, un poder adquisitivo de interés privado. En este elemento, las diferencias cualitativas de los distintos trabajos quedan *borradas* y el trabajo social adquiere, así, una cualidad abstracta, aislada.

Por lo tanto, para la determinación de las necesidades sociales, la reproducción sólo puede contar con las experiencias del período del trabajo anterior; pero estas experiencias son experiencias privadas de productores individuales que no revisten una expresión social sintética. Además, no son nunca experiencias positivas y directas sobre las necesidades de la sociedad, sino experiencias indirectas y

¹⁶⁴ “La reflexión en torno a las formas de la vida humana y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo.” K. Marx, *op. cit.*, p. 92.

negativas que únicamente permiten, partiendo del movimiento de los precios, sacar conclusiones sobre el exceso o carencia de los productos elaborados en relación con la demanda.¹⁶⁵

Sucede, entonces, el fenómeno —que ya habíamos mencionado anteriormente— de la *cosificación* en el sentido de que, ahora, la coordinación de los trabajos sociales ocurre por fuera de su inmediatez empírica y de manera independiente a esta inmediatez. La producción social se coordina, pues, “por azar” o, dicho de otro modo, en virtud de la providencia del dinero. En este sentido, es el valor determinado por el dinero, es decir, por la abstracción efectiva de los trabajos, el que coordina la producción social con independencia de la voluntad de los individuos. El trabajo abstracto se vuelve, pues, una ley de las relaciones sociales de producción. Así, en la medida en que el valor o la sustancia del valor, el trabajo abstracto, regula el proceso de intercambio por encima de la inmediatez empírica de los intercambios particulares, estamos enfrente de una determinación *metafísica*. En términos de la *Lógica* de Hegel, diríamos que la forma dineraria es el ser para sí, la unidad universal-abstracta, de la mercancía respecto del carácter abigarrado del ser-en-sí del mundo de las mercancías.¹⁶⁶ Ese ser para sí pone toda la diversidad como ser-para-uno o ser-para-el-dinero. En virtud de este elemento simple, la diversidad cualitativa *traspasa* a la esfera de la cantidad o de

¹⁶⁵ R. Luxemburgo, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶⁶ No es que las mercancías se refieran al dinero como a un “otro”, sino que se refieren a él como a la unidad de sí mismas, la forma del equivalente general, que se independiza y se vuelve *otro*, el dinero. Esto cuaja muy bien con la idea marxiana de que el dinero es una mercancía, pero una mercancía señalada, es decir, señalada como representante de la idealidad del valor de cambio. Dice Hegel: “Lo ideal es necesariamente *para-uno*, pero no es para otro; lo uno para el cual es, es sólo él mismo.” Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 200.

la magnitud pura: el *tiempo* de trabajo abstracto.¹⁶⁷ Dice Jappe: “Sólo en la producción de mercancías el aspecto social de la producción, la capacidad del trabajo particular y de su producto para valer como parte del trabajo total y de la producción total, residen precisamente en su *falta de cualidad*, en su existencia como pura cantidad.”¹⁶⁸

Ahora bien, la magnitud de valor se mide, nos dice Marx, por el tiempo de trabajo abstracto requerido para la producción de cada mercancía. Sin embargo, es necesario hacer aquí otra serie de precisiones. Se encuentra, en primer lugar, la que hace el propio Marx, a saber: que este tiempo es un tiempo socialmente necesario, es decir, un tiempo estandarizado o un tiempo promedio en el que debe producirse tal o cual mercancía. Pero surge, entonces, la pregunta sobre cómo es que se establece o se define ese estándar temporal de producción. Si aceptamos el hecho de la *cosificación*, no podemos concluir que la estandarización ocurra por convención o por una planificación social consciente. Por el contrario, ese promedio tiene que configurarse en el elemento de la cosificación y de la universalidad abstracta. Ya entrados en la lectura del Tomo I de *El capital*, podemos descubrir que ese estándar se establece como *ley coactiva de la competencia*, es decir, que es el gran capital –que acapara la demanda– el que marca la pauta de tiempo de producción para un determinado volumen de mercancías para una determinada extensión de la demanda. Y es ese estándar el

¹⁶⁷ “La cantidad es el ser para sí superado”, dice Hegel, *Ibid.*, p. 237. El ser para sí se supera, dicho sea de paso, en virtud de la indistinción cualitativa entre diversos “átomos”. Tal indistinción traspasa a la *continuidad*. Si quisiéramos leer con clave hegeliana el “análisis” de la mercancía, podríamos decir que sucede algo análogo: lo que se descubre es una continuidad que traspasa a la cantidad pura de la “gelatina de trabajo”.

¹⁶⁸ Jappe, *op. cit.*, p. 55.

que se impone para todos los capitales pequeños que quieren introducir su producto en la esfera del mercado.

Ahora, si bien es cierto que la vanguardia capitalista es la que establece el tiempo estándar (porque tiene la capacidad de absorber la demanda o de inundar el mercado), el volumen y la pauta temporal de la producción no se definen a discreción. La esfera de la producción no sólo no es autónoma, sino que tampoco es *heautónoma*, esto es, no es ella la que *decide* quién, cuánto y cada cuándo consume. Para entender esto es necesario salirnos de la perspectiva unilateral de la producción. Si, como suponíamos al principio, un vestido y una bomba pudieran producirse en el mismo período de tiempo, digamos una hora, ¿querría decir esto que uno y otra contienen la misma magnitud de valor? Para que esto pudiera ser así, tanto el vestido como la bomba tendrían que poder ser absorbidos en el mismo período de tiempo por la demanda. Si éste no fuera el caso, si, por ejemplo, las bombas las absorbiera la demanda a una velocidad más rápida que los vestidos, entonces todo el volumen de producción de vestidos que no se vendiera representaría un trabajo socialmente desperdiciado, es decir, sería un trabajo que socialmente no es necesario y, por lo tanto, sería un trabajo que no formaría valor. “Si no existe una demanda efectiva de mercancías, entonces el trabajo incorporado en la mercancía es trabajo inútil y el capital invertido en su producción es capital perdido, devaluado.”¹⁶⁹

Lo que intento decir con esto es que, para entender la determinación del valor, es necesario ponernos en la perspectiva de la *reproducción* social. Como ha dicho Rosa Luxemburgo, la reproducción no es simplemente la reiteración de un mismo

¹⁶⁹ David Harvey, *Limits of capital*, p. 88. La traducción es mía.

proceso, sino que la reproducción supone, por un lado, la conservación de cierto capital social (medios de trabajo, fuerza de trabajo), y presupone también la interconexión de todo el sistema social de producción y consumo, es decir, presupone la *unidad especulativa* (unidad en sí misma diferenciada) de producción, circulación, distribución y consumo. Todas las pautas de tiempo a las que se somete la producción, son las pautas de tiempo que están reunidas en la *reproducción*. Entonces, para ser más específicos, la ley del valor expresa el tiempo socialmente necesario para la *reproducción* social de la riqueza mercantil.

Vemos, entonces, que la ley del valor comienza a operar como una instancia política, es decir, como una *exigencia* de volumen y tiempo de producción independiente de la voluntad de la comunidad humana. Dicho con otras palabras: comienza a percibirse el carácter, ya no sólo cosificado, sino *enajenante* de la ley del valor.

Así, contra el sustancialista Ricardo (“inmanentista” le llama Echeverría), Marx no sostiene que el valor de una mercancía equivalga al tiempo de trabajo requerido para su *producción* (exclusivamente). Desde la perspectiva de Marx (y esto lo han enfatizado autores como Harvey y Karatani), el valor no se realiza sino hasta que la mercancía es finalmente vendida. “Por ello”, dice Echeverría, “en la sociedad de propietarios privados, la valía social comercial de un objeto es una magnitud compuesta, en la que su *valor I* —la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesaria [...]— se expresa o se manifiesta en su *valor II* —el grado que tiene de intercambiabilidad por otros objetos.”¹⁷⁰ Una mercancía no tiene valor —no importa que haya logrado entrar en el mercado— si no se vende. “El valor de

¹⁷⁰ B. Echeverría, “Valor y plusvalor”, en *El discurso crítico de Marx*, p. 92.

una mercancía sólo llega a existir después de haber sido intercambiada por otra mercancía”.¹⁷¹ La venta, la absorción de la mercancía por parte de la demanda es la que realiza, digámoslo así, la sustancia del valor. Es por ello que Marx se lanza contra quien suponga que la venta implica analíticamente la compra. Marx nos dice que no; que cuando las mercancías entran en el mercado dan un *salto mortal* arriesgándose a no ser compradas. En esa medida, todas las mercancías que no son absorbidas por los compradores en el mercado representan una magnitud de trabajo social que no es socialmente necesario para la formación de la sustancia de valor o, en otros términos, para la reproducción del sistema mercantil. El valor no se crea unilateralmente, pues, en la producción. Como bien a señalado Kojin Karatani, la sustancia del valor no es una realidad que esté garantizada *ex ante facto*.

En este sentido, podríamos decir que la formación y la creación de la sustancia de valor implica o supone una trayectoria *meteórica* del trabajo social. La esfera de la producción, desvinculada de la forma natural de la reproducción social, arroja un volumen de riqueza a la circulación, como si de un *meteoroide* se tratara. En el momento en que la masa de riqueza producida entra, digamos, a la atmósfera de la circulación adquiere, por la *ionización del aire*, la deslumbrante forma del valor. Este *meteoro*, esta “estrella fugaz”, es la forma del valor que adquiere la riqueza que ha ingresado a la circulación. Pero sólo el volumen de riqueza que ha cruzado la atmósfera de la circulación y ha podido ser absorbido por la demanda o que ha podido llegar a Tierra es la riqueza que adquiere la sustancia del valor o que tiene al valor como a su sustancia. El valor efectivo es, pues, algo parecido a un

¹⁷¹ Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, p. 190. La traducción es mía.

meteorito, “es una magnitud esencialmente *inestable*”, dice Echeverría.¹⁷² Vemos, así, que el valor *como sustancia* sólo existe *post festum*. En este sentido, la sustancia del valor —el trabajo socialmente necesario para la reproducción social— no es una esencia *presente*, sino que (como dice Hegel que hay que pensar la esencia) se trata de un ser *que ha sido*. “En efecto, la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal.”¹⁷³ Pero es esencia porque *regula*, bajo su ley, efectivamente la realidad. No se trata, por lo tanto, como ha sostenido Jappe de que “la ley del valor [sea] fetichista porque significa que la sociedad al completo presta los objetos a una cualidad imaginaria.”¹⁷⁴ El valor es, en cambio, una realidad metafísica.

Por supuesto, ni la abstracción de las distintas actividades productivas por parte del dinero, ni el carácter *post festum* de la sustancia del valor tras cada ciclo reproductivo suponen ningún tipo de prueba o demostración de la teoría de la valor-trabajo. Lo que hace falta probar es que es *sólo* el tiempo de trabajo abstracto socialmente necesario (ya vimos en qué sentido) la única determinación en virtud de la cual las mercancías pueden establecer una relación de proporcionalidad de intercambio. Se trata, en tanto determinación *cosificada*, de una ley objetiva o independiente de la conciencia y la voluntad de los individuos que entablan éste o aquél intercambio particular. Veamos si podemos avanzar en este sentido.

En la famosa carta a Kugelmann, Marx explica lo siguiente:

¹⁷² *Ibid.*, p. 93.

¹⁷³ Hegel, *op. cit.*, p. 485.

¹⁷⁴ A. Jappe, *op. cit.*, pp. 184-185.

Cada niño sabe que cualquier nación moriría de hambre, y no digo en un año, sino en unas semanas, si dejara de trabajar. Del mismo modo, todo el mundo conoce que las masas de productos correspondientes a diferentes masas de necesidades, exigen masas diferentes y cuantitativamente determinadas de la totalidad del trabajo social. Es *self evident* que esta *necesidad de la distribución* del trabajo social en determinadas proporciones no puede de ningún modo ser destruida por una *determinada forma* de producción social; únicamente puede cambiar la forma de *su manifestación*. Las leyes de la naturaleza jamás pueden ser destruidas. Y sólo puede cambiar, en dependencia de las distintas condiciones históricas, la *forma* en la que estas leyes se manifiestan. Y la forma en la que esta distribución proporcional del trabajo se manifiesta en una sociedad en la que la interconexión del trabajo social se presenta como *cambio privado* de los productos individuales del trabajo, es precisamente el *valor de cambio* de estos productos.

La tarea de la ciencia consiste, concretamente, en explicar *cómo* se manifiesta la ley del valor. Por tanto, si se quisiera «explicar» de golpe todos los fenómenos que aparentemente se contradicen con la ley, habría que hacer que la ciencia *antecediese* a la ciencia.¹⁷⁵

Marx nos ofrece algo así como una prueba indirecta de la ley del valor, apelando a leyes generales de la producción social. De esta prueba uno tendría que arribar, por su cuenta, a la instancia específica de la ley del valor. La primera observación es que el contenido del valor tiene que ser el trabajo, *porque* sin trabajo no hay producción social. En segundo lugar, tendría que tratarse de una *magnitud* determinada de trabajo que arrojara una masa determinada de riqueza correlativa a otra magnitud de necesidades sociales. En tercer lugar, Marx nos dice que la

¹⁷⁵ Marx, Carta a Kugelmann, Londres 11 de julio de 1868, en Marx y Engels, *Obras escogidas. Tomo II*, p. 443.

definición de la magnitud de trabajo es una necesidad de la distribución de la riqueza. Es decir, que las proporciones en que se *distribuye* la riqueza se basan siempre –y no podrían hacerlo de otro modo— en la riqueza arrojada, en primer lugar, por la esfera de la producción. Ahora bien, finalmente, las proporciones en que se distribuye la riqueza tienen, en la sociedad capitalista, la forma del valor de cambio, es decir, que la riqueza se distribuye por intermedio de la circulación mercantil o el intercambio de equivalentes. Esto supone, como ya vimos, la mediación del dinero y, por lo tanto, *la determinación abstracta del trabajo social*.

Aunque la explicación me parece satisfactoria, cabría quizá abundar en algunos aspectos. La producción social *divide* el trabajo en distintos ramos especializados y distribuye la riqueza producida de alguna u otra manera. En el capitalismo, el mercado es la instancia de esta distribución bajo la forma de la *circulación* mercantil. El individuo obtiene lo que necesita en la medida en que es capaz de intercambiarlo por lo que ha producido. Su mercancía es, en cierta proporción, equivalente a otras y hace las veces, por lo tanto, de un certificado social de lo que puede adquirir. Este certificado es el *dinero*.

Ahora, la teoría marxiana del valor-trabajo, sostiene que los *precios* (la expresión dineraria de su valor de cambio) de las mercancías están regulados por el tiempo socialmente necesario para su producción, independientemente de las oscilaciones de la oferta y la demanda. Esta ley se deriva de la otra, más general y mencionada en la carta a Kugelmann, que dice que no se puede *consumir* más de lo que es socialmente posible *producir*, en un periodo de tiempo determinado. En un contexto específicamente capitalista, esto querría decir, de acuerdo con la teoría marxiana, que la proporción en que se intercambian distintas mercancías no

puede rebasar ese límite productivo de tiempo. Esto las vuelve *objetivamente* equivalentes. La masa de las mercancías de la clase *a* no puede intercambiarse por una mayor cantidad de mercancías de la clase *b* de la que es posible producir en el mismo periodo. **Ese límite en la proporción de su intercambiabilidad, en un período de tiempo, es su valor.** Por otra parte, el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo puede ampliar ese límite (arrojar más producto en menor tiempo), pero no puede suprimirlo en cuanto tal. Consecuentemente, la variación de los precios puede dar lugar a intercambios *particulares* que varíen por encima o por debajo de su valor objetivo. Sin embargo, aun cuando esas variaciones rebasen el límite del valor, lo hacen sólo de forma *nominal*, pues el intercambio no incrementa la masa de productos arrojados al mercado en un periodo de tiempo determinado. De ahí la insistencia de Marx en la dependencia que la distribución tiene respecto del trabajo social. De hecho, la diferencia de precios no modifica en nada la magnitud total del valor. Cuando alguien vende su mercancía *por debajo de su valor* es porque alguien más está intercambiando la suya *por encima* de su valor. En los intercambios *desiguales* no sólo hay una magnitud positiva o una negativa, sino que existen dos magnitudes *opuestas* cuya *diferencia* es igual a *cero*. Por otra parte, es posible que la demanda absorba *menos* de lo que es posible producir, y que queden mercancías sin vender, esto es, que se produzcan mercancías que el mercado no puede absorber. Esto no sólo *deprecia* las mercancías por cuanto que la oferta ha superado a la demanda, sino que las *desvaloriza* objetivamente, porque la magnitud de tiempo de trabajo destinada a su producción ha quedado fuera de las relaciones de intercambio. Si la producción establece un máximo de valor, la

capacidad de absorción del mercado establece el mínimo. En cualquier caso, tenemos una magnitud bien delimitada de valor de, por ejemplo, una jornada laboral de ocho horas. En ese tiempo se producen distintas mercancías en distintas cantidades, mientras que el valor de cada una está determinado por la fracción de tiempo que ella representa en el producto de valor total de esas ocho horas.

Tal es la demostración de la ley valor en función, no de la “analítica” de la mercancía, sino en función de la perspectiva total-especulativa del ciclo de reproducción social en un contexto capitalista. La ley no se obtiene por generalización, sino en función de la cualidad específica de la distribución capitalista, esto es, en función del *concepto* mismo de la circulación mercantil.

Hegel decía: “Es un gran mérito aprender a conocer los números empíricos de la naturaleza, por ejemplo, las distancias mutuas de los planetas”, o el sistema de precios de las mercancías; “pero un mérito infinitamente mayor es el de hacer desaparecer los cuantos empíricos y elevarlos a la *forma universal* de determinaciones cuantitativas, de modo que se conviertan en momentos de una *ley o medida*”, tal y como los precios se convierten en momentos de la ley y la medida del valor-trabajo. “Pero”, continua Hegel, “debe exigirse todavía una *demostración superior* de esta ley, precisamente nada más que volver conocidas sus determinaciones de cantidad **a partir de sus cualidades o conceptos determinados**”.¹⁷⁶ ¿No es justamente esa “demostración superior” la que Marx lleva a cabo cuando *expone* la ley del valor de manera histórica y dialéctica (es

¹⁷⁶ Hegel, *op. cit.*, p. 432.

decir, a partir de la cualidad o del concepto determinado de la producción capitalista)?

Capital y escasez.

La forma mercantil no es simplemente (o, por lo menos, no ha sido) una posibilidad más de la distribución de la riqueza social, sino que se trata más bien de una estructura hegemónica con una lógica civilizatoria por completo autónoma (“la economía”). Desde sus primeras apariciones, la estructura mercantil ha tenido efectos políticos *desarticulantes* o *cosificantes*. De la misma manera, el metabolismo de la sociedad con la naturaleza ha pasado a depender, en virtud de la mediación de esa estructura, de la rentabilidad. Como tal, sin embargo, la presencia más o menos extendida de una *capa mercantil* no es idéntica al modo capitalista de producción, incluso en las esferas donde se ha producido *ex profeso* para el mercado. La *conditio sine qua non* del capitalismo es la mercancía fuerza de trabajo. No obstante, y en la medida en que una producción y una circulación mercantil desarrolladas *presuponen* la absoluta desarticulación política de la producción y, en consecuencia, la configuración de un escenario de competencia, en esa medida la producción de valor *precisa* de la producción de *plusvalor*, esto es, la introducción de la fuerza de trabajo al mercado. La explotación es parte de la ley *enajenante* del valor.

Un escenario de competencia se da ahí donde la magnitud de la riqueza no está determinada por ninguna planificación social (ya sea despótica o democrática) sobre la coordinación de las distintas ramas productivas, sino que lo está en virtud de la necesidad de acaparar la demanda ante la amenaza de que otro productor *del mismo ramo* pueda hacerlo. Por otra parte, la magnitud de la

riqueza para satisfacer la demanda se establece en función de experiencias (particulares) previas y *a ojo de buen cubero*.¹⁷⁷ La posibilidad de que la oferta y la demanda, en efecto, *coincidan* se acompaña, no obstante, de la doble posibilidad de que se produzca por encima o por debajo de la demanda. Así, la competencia capitalista es, en su forma más inmediata, un escenario de escasez o un juego de suma cero: una lucha por el recurso finito de la demanda. Pero los términos en los que se establece acaparamiento esta lucha (entre productores entre sí independientes) supone la posibilidad de una *rotación* de la escasez: la subproducción equivale a una escasez de productos, mientras que la sobreproducción *crea* una escasez de consumidores.

La *competencia*, no obstante, *orilla* al incremento constante de la producción (aun cuando ese incremento se mantenga por debajo del estándar de la demanda). El incremento de la producción es, para decirlo de otro modo, un arma contra el otro productor o la otra productora en medio del curso mercantil del mundo.¹⁷⁸ Ahora bien, ese incremento puede tener lugar por fuera de la esfera mercantil si es que la adquisición de insumos no depende por completo del

¹⁷⁷ “En una economía de mercado, nadie controla la distribución del trabajo entre las ramas particulares de la producción y entre las empresas particulares. Ningún fabricante de paños sabe cuánto paño necesita la sociedad en un momento dado ni cuánto paño se produce en un momento dado en todas las empresas fabricantes de paños. Así, la producción de paños supera la demanda (sobreproducción) o es inferior a ella (subproducción). En otras palabras, la cantidad de trabajo social que se gasta en la producción de paños es, o bien demasiado grande, o bien demasiado pequeña. El equilibrio entre la producción de paños y otras ramas de la producción se altera constantemente. La producción de mercancías es un sistema de equilibrio constantemente perturbado.” Isaak Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, pp. 116-117

¹⁷⁸ “La noción marxista de competencia define un proceso, no un estado. Describe un proceso destructivo y antagónico, no una fantasía de equilibrio. Por competencia entre capitalistas describe una guerra. Para extender la analogía un poco más, el movimiento del capital de una industria a otra corresponde a la determinación del territorio (sitio) de batalla; el desarrollo y adopción de tecnología corresponde al desarrollo y adopción de armas de guerra (la carrera armamentista; y la competencia de una firma contra otra corresponde a la batalla misma.” Anwar Shaikh, *Valor, acumulación y crisis*, p. 84.

mercado. Cuando, no obstante, la adquisición de insumos parte de todo punto del mercado al que va el capitalista o la capitalista (y así sucede en un intercambio mercantil desarrollado), el incremento de la producción *depende* de la consecución de una ganancia con la cual puedan adquirirse *más* medios de producción. ¿De dónde proviene esa ganancia?

Desde un punto de vista meramente particular, podría decirse que la ganancia surge de la relativa libertad que el mercado me otorga para agregar un costo de beneficio por encima del precio de producción. Dicho en términos vulgares: que la ganancia surge del hecho de que vendo más caro. Pero esta posibilidad no es, por el contrario, una opción viable para la totalidad del sistema mercantil de intercambio o lo es sólo en la medida en que se cancela a sí misma. En un período de tiempo específico, existe una masa determinada de dinero y de mercancías en circulación. Sean cuales sean las variaciones nominales de los precios de las mercancías, la magnitud de esa expresión en cada una necesariamente afecta su convertibilidad en las demás. Es decir, no importa cuánto dinero se emita, siempre tenderá a expresar la relación de intercambiabilidad objetiva entre todo el sistema de las mercancías. En este sentido, cualquier venta por encima del valor efectivo supone una compra por debajo del valor y esta diferencia, según Marx, *se mata* o es igual a cero. Dicho de otro modo, no es sistemáticamente posible una masificación del beneficio por la vía del capital usurero (o, de otro modo aún: la circulación no produce ningún valor). Para que el intercambio mercantil desarrollado pueda costear sistemáticamente un escenario de competencia, éste tiene que poder arrojar un *plusvalor*. Como vimos, el incremento de valor no puede tener lugar en la

circulación. La respuesta clásica es que ese incremento tiene lugar en la producción: en la medida en que la fuerza de trabajo puede producir un producto de valor que supera la suma de valor de los medios de producción y de la fuerza de trabajo misma. Esto se debe a la inconmensurabilidad existente entre *el valor* de la fuerza de trabajo como tal y *el valor de uso* de la misma. El trabajo *crea* valor, pero no transfiere su valor en el curso de su consumo productivo. Así, pues, en un escenario de competencia, donde se precisa de una *sistemática* consecución de beneficio, el arma estructural contra *el Otro* es la mercancía fuerza de trabajo.

Por supuesto, este beneficio no se concreta sino hasta que el plusproducto logra ser vendido, lo que necesariamente supone una constante ampliación del mercado, por otra parte. La fuerza de trabajo produce el plusvalor, pero éste no se realiza sino hasta que es absorbido por la demanda ampliada. En el muy hipotético caso de que existiera una sociedad productora de mercancías *que no fuese capitalista* (lo que es sumamente problemático y aquí lo menciono sólo como experimento mental) la producción de valor no precisaría de una constante ampliación ciega, ni exhibiría tampoco una constante *devalorización* debida a *stock* no vendido. Se trataría, presumiblemente, de una producción social de valor *políticamente organizada*, o de una producción de valor *no cosificada*. Pero, la cosificación tiene una dinámica de suyo *desmesurada*. En cambio, ese hipotético escenario poseería una medida política estrictamente definida. Aunque, cabe decir, no sería una medida *inmanente*. La dinámica mercantil-capitalista sí es, no obstante, en sí desmesurada: no sólo se establece un juego de suma cero por la demanda, sino que la necesaria ampliación constante de ésta *nunca* es

suficiente para efectos de la acumulación de capital. Se trata, pues, de una *segunda* escasez propiamente capitalista: la representación sensible –pero objetivamente fundada— de una perenne insuficiencia.

A esto se refería Marx, siguiendo la *Lógica* de Hegel, con que el capital tiene la *cualidad* de ser infinito.¹⁷⁹ Como magnitud pura, toda determinación cuantitativa es una limitación que *contradice* la continuidad. Mientras que ésta es precisamente la *cualidad* de la magnitud (el hecho de que puede ser constantemente incrementada o disminuida). Dicho con otras palabras, la diferencia entre la cantidad y la cualidad es la misma que la diferencia entre una magnitud determinada y la infinitud. Así, el valor, para ser tal, precisa de su constante incremento o sólo es valor en tanto es *capital*. Valorizar el valor, dice Echeverría, “es la única manera de mantenerlo, pues la magnitud que este valor requiere para garantizar la competitividad de su proceso privado de reproducción es una magnitud siempre creciente”.¹⁸⁰ *El capital es la cualidad del valor*. Esa cualidad supera toda magnitud determinada, ya sea como capital adelantado, como plusvalor, como pluscapital, etcétera. Así, el escenario de la competencia que supone el valor, sólo alcanza su determinación en la medida en que la *pospone* constantemente para el siguiente período de incremento. Por supuesto, este *jueguito* irracional tiene la limitación *natural* de que la demanda no es infinita, y de que tampoco son infinitos los

¹⁷⁹ “*Cualitativamente*, o por su forma, el dinero carece de límites, vale decir, es el representante general de la riqueza social porque se lo puede convertir de manera directa en cualquier mercancía. Pero, a la vez, toda suma real de dinero está limitada *cuantitativamente*, y por consiguiente no es más que un medio de compra de eficacia limitada. Esta contradicción entre los límites cuantitativos y la condición cualitativamente ilimitada del dinero, incita una y otra vez al acaudalador a reemprender el trabajo de Sísifo que es la *acumulación*.” K. Marx, *El capital*, p. 162.

¹⁸⁰ B. Echeverría, “Clasificación del plusvalor”, en *El discurso crítico de Marx*, p. 110. Esto lo dice Echeverría siguiendo literalmente a Marx: “El aumento constante de su capital [del capitalista individual] se convierte en condición para la conservación del mismo”. Marx, *El capital*, Tomo II, Vol. 1, p. 92.

recursos naturales para incrementar indefinidamente la producción. Tal es su medida real. En gran parte, Echeverría se refiere a este límite racional con el concepto de *forma natural*.

El plusvalor es, pues, un recurso vital para el sistema capitalista. Y es un recurso que, en el contexto de la competencia, nunca es suficiente. *La hambruna de plusvalor es la forma fundamental de la escasez capitalista*. Sin plusvalor no se sobrevive en medio de la competencia, y sin él tampoco podría existir una masificación de la ganancia, etcétera.

Como se sabe, existen dos métodos básicos para extraer una mayor masa de plusvalor: la producción absoluta y la producción relativa del mismo. La absoluta consiste en ampliar, hasta donde se pueda, la jornada laboral, mientras que se mantiene constante el valor de la fuerza de trabajo. La relativa consiste en el desarrollo de la fuerza productiva reduciendo el valor de la fuerza de trabajo, mientras que se mantiene constante la jornada laboral. Este método es, en general, el más eficiente para incrementar el beneficio en un contexto de competencia o en medio del curso capitalista del mundo, pues, en la medida en que se producen más cosas en menos tiempo, se tiene la posibilidad de acaparar más rápidamente el mercado. Sin embargo, existe en este método una contradicción que compromete la subsistencia del sistema capitalista en cuanto tal. El desarrollo de la fuerza productiva no sólo disminuye el valor de la fuerza de trabajo e incrementa, consecuentemente, la tasa de plusvalor, sino que ese mismo desarrollo tiende necesariamente a desplazar a la fuerza de trabajo misma.

Una de las normas de la acumulación capitalista es el progresivo desplazamiento del capital variable por el capital constante. Del último

desplazamiento del que tengo noticia es el de la compañía Changying Precision Technology, que se dedica a la manufactura de teléfonos celulares, y que pudo desplazar al 90 % de sus obreros con robots, incrementando al mismo tiempo su productividad en un 250 %.¹⁸¹ Aunque, para el capitalista particular este movimiento puede reportar, sin duda, serias ventajas competitivas, para la totalidad del sistema esta sustitución masiva conduce a un punto crítico. En tanto más se reemplaza la fuerza de trabajo viva, menos masa de la población posee un certificado de su relación de intercambio en función del valor de su mercancía producida. Técnicamente, esto tendría que detener inmediatamente el proceso de desplazamiento, pues él mismo impediría de suyo la ampliación requerida del mercado con base en la producción de valor. Es por ello que se dice que sólo el *trabajo humano* produce valor, porque es sólo el ser humano el que va a al mercado a intercambiar su producto por otro. Y recordemos que es sólo este intercambio efectivo el que realiza el valor. El valor no es únicamente, pues, una determinación de la producción o de la distribución social del trabajo, sino que es una determinación del consumo en cuanto demanda que realiza el valor. Es una determinación de la totalidad de la reproducción social. La tendencia al desplazamiento por parte de los métodos de producción relativa de plusvalor tiende *sistemáticamente* a la reducción de la masa de valor social efectivamente realizada. En última instancia, al reducirse la masa de valor se reduce, en consecuencia, la masa de plusvalor global. Esta escasez sistemática no le

¹⁸¹ Se puede consultar la nota en: <http://www.zmescience.com/other/economics/china-factory-robots-03022017/>

interesa al capitalista particular que entra en la competencia con el sesgo de escasez que mencionábamos líneas arriba.¹⁸²

Como ha señalado correctamente la crítica del valor (*Wertkritik*), es debido a esa tendencia inmanente del capitalismo (incrementar el capital constante en detrimento del capital variable) que cada vez se produce *menos* valor.¹⁸³ Una tendencia que, dice esta escuela, se ha hecho evidente desde los años setenta. Esta *escasez de valor* es novedosa, pero es, no obstante, una consecuencia inmanente al método relativo de extracción de plusvalor. Ahora bien, esa carencia de valor se compensa con el recurso sistemático al crédito que permite ampliar la producción y la demanda. Sin embargo, este mecanismo compensatorio no hace otra cosa que desplazar la crisis por escasez efectiva de valor. Fracturadas, las relaciones de intercambio se simulan con base en el endeudamiento, con la esperanza de que en algún futuro se entregue a cambio el equivalente. Por supuesto, no hay forma de concebir de dónde saldrá este *mesías*, sobre todo si la competencia capitalista hace todo —y no puede hacer otra cosa— para bloquear su llegada. Esto habría que apuntarlo para la elaboración de una teología capitalista:

¹⁸² Véase *Supra*, p. 31. *La posible caída de la Tierra sobre el Sol.*

¹⁸³ “La producción capitalista de mercancías contiene, desde el inicio, una contradicción interna, una verdadera bomba de relojería colocada en sus mismos fundamentos. No se puede hacer fructificar el capital ni, por tanto, acumularlo, sino es explotando la fuerza de trabajo. Pero el trabajador, para que pueda generar beneficios para quien lo emplea, debe estar equipado con los instrumentos necesarios, y hoy en día con tecnologías punteras. De ahí resulta una carrera continua, dictada por la competencia, por el empleo de las tecnologías. En cada ocasión particular, el primer empleador que recurre a una nueva tecnología sale ganando, ya que sus obreros producen más que los que no disponen de esas herramientas. Pero el sistema entero sale perdiendo, dado que las tecnologías replazan al trabajo humano. El valor de cada mercancía particular contiene, por tanto, una porción cada vez más exigua de trabajo humano, que es, sin embargo, la única fuente de plusvalía y, por tanto, de beneficio. El desarrollo de la tecnología reduce los beneficios en su totalidad. Durante un siglo y medio, sin embargo, la ampliación de la producción de mercancías a escala mundial pudo compensar esa tendencia a la disminución del valor de cada mercancía.” A. Jappe, “Crédito a muerte”, en *Crédito a muerte*, pp. 112-113.

la forma equivalente, la forma del valor es *hoy* una forma mesiánica *que no puede acontecer.*

La ley de la acumulación capitalista dice que el incremento en la producción de riqueza (entendida como valorización del valor) se ve acompañada de un incremento proporcionalmente mayor de la masa de población excedentaria o que no puede ser integrada en el proceso de producción de valor ni en el de su realización (el consumo).¹⁸⁴ El mismo mecanismo de producción de plusvalor crea un escenario de escasez para toda la población excluida del proceso capitalista de producción. Se trata de la consecuencia última –y sin duda la más grave— de la dinámica capitalista de escasez. Sin embargo, no es la forma fundamental. Como vimos, la forma fundamental es la hambruna de plusvalor¹⁸⁵; lo demás es sólo una vuelta de tuerca o una *rotación* sobre ese eje.

Sorprende, en consecuencia, que Bolívar Echeverría piense *exclusivamente* en esta forma de escasez (la pauperización), como mecanismo de presión sobre la oferta de trabajo, cuando menciona la escasez capitalista artificial.¹⁸⁶ Ya desde los apartados anteriores se puede inferir que cualquier plusproducto crea un escenario de escasez artificial. Y esta no es la excepción en el caso del plusvalor. Pero esta escasez artificial no es específica del modo capitalista de producción. Por el contrario, es por la forma misma del plusproducto en cuanto tal que el capitalismo establece una afinidad con el resto de los modos de producción. La

¹⁸⁴ “*Cuanto mayores sean la riqueza social, el capital en funciones, el volumen y vigor de su crecimiento y por tanto, también, la magnitud absoluta de la población obrera y la fuerza productiva de su trabajo, tanto mayor será la pluspoblación relativa o ejército industrial de reserva.*” K. Marx, *El capital I*, Vol. 3., p. 803.

¹⁸⁵ Con el término “hambruna de plusvalor” estoy haciendo eco de la expresión de Marx en *El capital* en el capítulo sobre la jornada laboral, en la sección sobre el plusvalor absoluto. Ahí Marx habla de la “hambruna de plustrabajo.”

¹⁸⁶ Cf. B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p.

escasez propiamente capitalista es, repito, la hambruna –inducida por la cosificación y la competencia— de plusvalor. La pauperización, consecuencia de la acumulación capitalista, es la consecuencia última de todo el proceso.

Tenemos, entonces, las siguientes formas de escasez capitalista: 1) la escasez artificial del plusproducto como *plusvalor* (que define un mínimo más allá del cual no se puede acceder: el plus de valor que produce el obrero); 2) la escasez de la demanda como juego de suma cero establecido por la competencia entre capitales; 3) la escasez de la valorización del valor como incremento siempre insuficiente; **4) la hambruna de *plusvalor***; 5) la escasez de valor en cuanto tal, inducida por el incremento de la magnitud constante del capital; 6) la escasez inducida por la ley de la acumulación capitalista. La central, decimos, es la cuarta forma. Sin embargo, existe todavía una séptima forma de escasez inducida por el monstruoso productivismo que la hambruna de plusvalor supone: 7) la escasez de recursos naturales. Así lo explica, bastante bien, Anselm Jappe:

El aumento de las fuerzas productivas, impulsado por la competencia, no aumenta en modo alguno el valor de cada unidad de tiempo: este hecho constituye un límite insuperable para la creación de plusvalía, cuyo incremento se vuelve cada vez más difícil. Para producir la misma cantidad de valor, es necesaria una producción continuamente ampliada de valores de uso, y en consecuencia un consumo incrementado de recursos naturales. Si no quiere ser eliminado por la competencia, el propietario del capital necesita producir [digamos] sesenta sillas con la esperanza de encontrar una demanda solvente. Incluso puede intentar crearla sin tener en cuenta la relación real entre necesidades y recursos dentro de la sociedad. La caída de la tasa de ganancia en la mercancía particular conlleva a la necesidad de aumentar

continuamente la producción de mercancías para bloquear la caída de la masa global de beneficios. Es justamente porque los avances en la productividad no aumentan la plusvalía más que indirectamente [de modo relativo] por lo que siempre es preciso incrementar dicha productividad. **Todo el mundo concreto se va consumiendo entonces poco a poco con el fin de conservar la forma de valor.**¹⁸⁷

Una producción que requiere de altos márgenes de consumo y que arroja muchos desperdicios (aunque sea por la “obsolescencia programada”) está asociada con lo que Lewis Mumford llamaba *paleotécnica* que está dirigida “hacia la cuantificación de la vida, y podría calibrarse su éxito solamente en términos de la tabla de multiplicar.”¹⁸⁸ Por supuesto, Mumford se refería con esto a los medios técnicos en los que se basaba la producción del capitalismo industrial del siglo XIX: el carbón, el vapor, el hierro. Pero nunca perdió de vista que estos medios tuvieron su apogeo debido a que le daban salida al impulso productivista del capitalismo: “el sistema de intereses que había estado sólo latente y que se había restringido en gran medida al mercader y a las clases ociosas invadió ahora todos los ambientes de la vida.”¹⁸⁹ Comparada con la *eotécnica* (la técnica hidráulica, eólica, la del vidrio), la paleotécnica tenía un mayor rendimiento productivo, aunque aquélla tuviese, no obstante, un sentido tecnológico (una racionalidad) más consistente.¹⁹⁰ Entre otras razones, es por ello que Carlos Oliva dice que “en ningún caso la misma producción [capitalista] alcanza un despliegue tecnológico,

¹⁸⁷ A. Jappe, *Las aventuras de la mercancía*, p. 121.

¹⁸⁸ Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, p. 171.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 173.

¹⁹⁰ “En este mundo paleotécnico las realidades eran dinero, precios, capital, acciones: el ambiente mismo, como la mayor parte de la existencia humana, se trataba como una abstracción.” *Ibid.*, p. 188.

esto es, el pleno desarrollo de técnicas subordinadas a la racionalidad.”¹⁹¹ Es el momento en que, bajo una consideración puramente cuantitativa, el capital elimina el conflicto técnico con la naturaleza. “Al eliminarse ese conflicto, no se da una tecnología, sino un artificio.”¹⁹²

A la paleotécnica la sucede la *neotécnica*. Como la *eotécnica*, la *neotécnica* tiene un sentido tecnológico-racional inscrito cualitativamente en los ciclos de reproducción. “Gracias a las invenciones y a los descubrimientos neotécnicos la máquina se convirtió, quizá por primera vez, en un aliado directo de la vida.”¹⁹³ La *neotécnica* se basa, por ejemplo, en la electricidad, en el acero, en la *liberación* de la fuerza humana de trabajo y, podríamos decir también, que en la energía solar. Pero dentro de la lógica capitalista, la neotécnica sólo puede ser asimilada fracturando su sentido orgánico-cualitativo. La neotécnica sólo es rentable, diríamos, si logra refuncionalizarse según el sentido productivista. “Fines paleotécnicos con medios neotécnicos: ésta es la característica más evidente del orden actual.”¹⁹⁴ La propuesta de Mumford es liberar el sentido cualitativo-racional de la *neotécnica* de la lógica *paleotécnica* que lo sujeta. En última instancia esto significa liberar a la técnica racional de su uso capitalista.¹⁹⁵

Mumford es sumamente claro en que la neotécnica obedece a principios por completo ajenos a la lógica capitalista. Resulta sumamente sorprendente, por tanto, que Echeverría llegue a decir, basándose en el mismo Mumford, que el

¹⁹¹ Carlos Oliva Mendoza, *Espacio y capital*, p. 38.

¹⁹² *Ibid.*, p. 60.

¹⁹³ L. Mumford, *op. cit.*, p. 268.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 287.

¹⁹⁵ Para Mumford, nos encontramos –en el mejor de los casos– en un período de transición que cabría llamar mesotécnico. Como forma social no hemos asimilado aún el sentido tecnológico de la neotécnica. De ésta tenemos una intuición “pseudomórfica”, diría Mumford. Cf. *Ibid.*, p. 285.

capitalismo ha contribuido a desarrollar la *neotécnica*.¹⁹⁶ El simple hecho de que el capitalismo se sirva de la neotécnica implica que debe fracturar su sentido racional *para que entonces pueda servirse de ella*. El “paleotécnico”, dice Mumford, “sigue siendo una influencia barbarizante.”¹⁹⁷ Dicho de otra manera: el capitalismo no puede desarrollar la neotécnica más que renunciando a una de las condiciones implícitas y elementales en la lógica del valor: el incremento de la productividad. Tal y como lo explica Echeverría, pereciera como si el capitalismo hiciera un mal uso de la *neotécnica*, *pero* conservando al mismo tiempo su sentido moderno. Pero el mal uso consiste precisamente en la fractura de ese sentido. El capitalismo no sólo no desarrolla neotécnica, sino que al servirse de ella *impide* su desarrollo.

Es aquí donde aparece nuestra mayor discrepancia con Echeverría. Él llama moderna a toda forma social que tienda a la abundancia y a la emancipación. Esta tendencia es la *esencia* de la modernidad. Lo que, a la vista de lo expuesto, brilla por su ausencia es la tendencia capitalista a la abundancia. Ya vimos que abundancia no puede equipararse con un incremento monstruoso de la producción; que, por el contrario, ese incremento obedece y ratifica la misma lógica productivista de la escasez. Aun menos, en el uso capitalista de la técnica (la producción de plusvalor relativo), es posible verificar esa supuesta tendencia a la abundancia. Marx decía que la maquinaria capitalista hace lo correcto de forma tergiversada: que disminuye el tiempo necesario, *pero sólo para incrementar la magnitud del plustrabajo*, no para volver más holgada la existencia. Este “pequeño detalle” transforma toda la esencia de la técnica del capital: su esencia es la

¹⁹⁶ Véase al respecto: B. Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, pp. 14-22.

¹⁹⁷ L. Mumford, *op. cit.*, p. 234.

tendencia a la ratificación de la escasez. Consecuentemente, y según el propio concepto echeverriano de modernidad, es imposible llamar moderno al modo de producción capitalista. ***El capitalismo no es una forma moderna.***

El hecho de que Echeverría insista en llamar moderno al capitalismo podría hacer pensar que está confundiendo la esencia con la apariencia de modernidad: “la modernización”.¹⁹⁸ Ciertamente es que el capitalismo es “progresista”; que ha roto los esquemas conservadores de reproducción social para “igualar” abstractamente a todos los seres humanos; que ha incluido a mujeres y niños en el proceso de producción asalariado; que arroja un monstruoso cúmulo de mercancías; que ha incrementado la producción social hasta niveles inimaginables; que todo lo sólido se desvanece en el aire; que el individualismo y que la democracia, etcétera, etcétera. Lo cierto es que la cosificación no ha hecho otra cosa que volver abstractas las relaciones de dependencia social (no es que “las oculte”, sino que las redefine por medio del mercado); que, en consecuencia, su igualación no tiene nada que ver con un progreso social, sino con una complejización de las relaciones inhumanas; que el individuo autónomo es una racionalización del aislamiento y de la impotencia social; que la “igualación” de las mujeres y los niños no es real porque ambos continúan percibiendo menos salario que la fuerza de trabajo masculina; que rompe con la tradición, no para romper con el argumento de autoridad, sino para imponer otra autoridad, *su* autoridad. Nada de su aparente progresismo tiene un fundamento real. En verdad, que no hay nada de moderno

¹⁹⁸ Lo cierto es que *no lo hace*, por lo que es aún más sorprendente la relación que Echeverría establece entre modernidad y capitalismo. “La modernización, que fue vista siempre en Occidente como una promesa de crecimiento cuantitativo para una vida civilizada de calidad incuestionablemente positiva, viene revelándose cada vez más como una amenaza para esa calidad de vida.” B. Echeverría, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 66.

en el capitalismo: no hay tendencia a la abundancia; mucho menos, a la emancipación.

Echeverría mantiene la misma ambigüedad que Marx expresaba sobre el hecho capitalista: que era progresivo, por un lado, pero regresivo, por el otro. Como si se tratase de un mal necesario. Sin duda, la lógica capitalista ha desarrollado tecnología y todo lo que se quiera. Pero se trata de tecnología que sólo tiene sentido en un contexto de competencia por el mercado, esto es, en función de la necesidad de incrementar la producción *para el acaparamiento de la demanda*. Es muy difícil imaginar un desarrollo tecnológico verdaderamente moderno dentro de este contexto. Lo que sirve ahora para reducir el tiempo de trabajo necesario e *incrementar el tiempo de plustrabajo* no es necesariamente lo mismo que servirá *sólo* para volver la vida más holgada. La técnica capitalista obedece a un sentido que, bajo la luz de la emancipación, aparece como innecesariamente complejo. Tal complejidad tendría que quedar fuera del desarrollo *neotécnico* por el que hay que trabajar de ahora en adelante. La tarea no es ver, pues, qué de la técnica capitalista “nos sirve”, la tarea es suprimir las limitaciones capitalistas que impiden el verdadero desarrollo de la neotécnica.

La identidad autoritaria en el curso del mundo

*El ser para sí es más bien la pérdida de sí mismo y el
extrañamiento de sí más bien la autoconservación.*

Hegel, *Fenomenología del espíritu*

La explicación estándar de Echeverría sostiene que, antes de la modernidad, las múltiples identidades sociales corrían de forma paralela, y que fue gracias al efecto globalizante del mercado que esas identidades, otrora ciegas una frente a la otra, tuvieron que establecer una relación cosmopolita. Este cosmopolitismo lo atribuye Echeverría al efecto de la circulación mercantil desarrollada. En la medida en que él asocia ese desarrollo con la apertura de la posibilidad de la abundancia (debido al despliegue de las fuerzas productivas), el aspecto autista de las comunidades arcaicas le parece, en consecuencia, un efecto indirecto de la mediación de la escasez. Así, toda identidad cultural premoderna habría representado “una estrategia de constitución y supervivencia [...] diseñada en medio del acoso de la ‘escasez’.”¹⁹⁹ Sin embargo, el efecto cosmopolita del mercado, impulsado por el incremento de la capacidad productiva, no guarda (según hemos visto) ninguna relación con la posibilidad de la abundancia ni con una supuesta sociedad premoderna *acosada* por la escasez. Esto es patente por la relación de afinidad que el mismo Echeverría establece entre las sociedades arcaicas y el capitalismo por vía del productivismo. El productivismo es la estrategia económica que consiste en la consecución sistemática de un

¹⁹⁹ B. Echeverría, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 58.

excedente, en los términos de un plusproducto; y, en el capitalismo, de un plusvalor. Es por ello que nos dice:

El productivismo, este compromiso profundo que ha atado y sigue atando al ser humano con sus orígenes, le ha entregado así, a lo largo de la historia, un grado mínimo de identificación e individualización concreta para su vida tanto colectiva como privada. Se trata, como vemos, de un principio de concreción ambivalente que ha sido el origen –tanto en lo íntimo como en lo colectivo— lo mismo de creaciones que de aniquilaciones, de liberaciones que de represiones. Mil veces cuestionado, mil veces restaurado, debió de haber caducado con el desarrollo de **la modernidad, de la civilización de la abundancia y la emancipación**. En lugar de ello, sin embargo, y en contra de las posibilidades reales, ha sido ratificado en su lugar fundamental por una versión de la modernidad que parte de la reproducción artificial de la escasez: la modernidad capitalista.²⁰⁰

Si Echeverría reconoce la posibilidad de la abundancia en la consecución del plusproducto como plusvalor facilitado por el desarrollo de la capacidad productiva, no es entonces posible diferenciar esencialmente a las sociedades arcaicas *también productivistas* respecto de la sociedad capitalista moderna con base en la distinción entre sociedades de la escasez y sociedades de la abundancia. Si el excedente como plusproducto es índice de abundancia, habría que decir entonces que tanto las sociedades productivistas premodernas como la sociedad moderno-capitalista son sociedades de la abundancia. O bien, por el contrario, como hemos sostenido nosotros, si el excedente no es un índice de

²⁰⁰ B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 125.

abundancia, sino la figura mediata de la escasez, entonces cabría decir que la sociedad capitalista ratifica la escasez tanto como cualquier otra sociedad productivista (aunque con un plusproducto constantemente creciente como diferencia peculiar, pero no esencial). En realidad, lo que quiero enfatizar es que el efecto cosmopolita de la expansión del mercado no guarda ninguna relación con la posibilidad de la abundancia ni, por lo tanto, ninguna relación con una supuesta crisis de la identidad civilizatoria productivista, tal y como sostiene Echeverría. El cosmopolitismo es, más bien, un efecto de la hambruna de plustrabajo específicamente capitalista. No se trata, entonces, de que el capitalismo, como dice Echeverría, “reinstale” la condición de la escasez que habría sido superada por su propia modernidad,²⁰¹ sino que el capitalismo *ratifica* la escasez, redefiniéndola, sin superar en ningún momento la condicionante del curso del mundo.

Ahora bien, la tesis de Echeverría es que, en un contexto de escasez, las identidades sociales tienden a volverse rígidas, petrificadas y excluyentes.²⁰² Es con esta tesis general con la que estamos de acuerdo, pero siempre en el entendido de que el modo capitalista de producción debe incluirse dentro del conjunto de las distintas formas que puede adoptar el curso del mundo. No

²⁰¹ La economía mercantil, dice Echeverría, “reinstala la función de la escasez que fue vencida por la modernidad.” B. Echeverría, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p.59.

²⁰² “Sólo en la era o la historia de la escasez la necesidad de una singularidad concreta para la codificación del comportamiento humano implica el hecho de que la pluralidad de configuraciones del cosmos y, por tanto, de experiencias y ‘visiones del mundo’ deba ser una pluralidad de afirmaciones cada una excluyeme de las otras, en permanente enfrentamiento hostil con ellas. En efecto, dada la impotencia en que está para fomentar orgánicamente el momento autocrítico de su semiosis —puesto que ello la debilitaría en su guerra a muerte con lo Otro (con la “Naturaleza”)—, cada comunidad lo reprime en la medida de lo posible, pues se trata de un momento que le plantea su posibilidad de ‘ser otra’. Al hacerlo, reprime también, consecuentemente, toda competencia real y efectiva, toda convivencia polémica con los otros reales, con las otras comunidades y sus ‘identidades alternativas.’” B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 123.

creemos, por lo tanto, que la crisis de la sociedad capitalista conduzca a una “recaída” en los prejuicios fundamentalistas premodernos,²⁰³ como si se tratara de una crisis de la modernidad como tal. Por el contrario, pensamos que esos prejuicios, en la medida en que toman forma en un contexto de escasez, son constitutivos de la civilización capitalista, eurocentrista, racista, machista, etcétera. Para ser más específicos y más consistentes con nuestra terminología, diremos que las identidades sociales adquieren este carácter fundamentalista por su participación militante en el curso del mundo.

Por otra parte, Echeverría contrapone al carácter petrificado de la identidad lo que él llama la identidad evanescente y que es la identidad que se abre a su transformación por medio de su interacción con otras identidades, el *mestizaje*. Pero creemos que este cosmopolitismo no implica necesariamente un esquema de comportamiento contrapuesto al curso del mundo, sino que puede ser incluso consistente con él, en la medida en que ese mismo curso solicita y facilita también asociaciones entre diversos grupos sociales, tal y como pueden asociarse diversos capitalistas con distintas identidades nacionales. Así, el mestizaje puede muy bien funcionar como *bisagra* de un proyecto de conquista. En este sentido, el cosmopolitismo no es un principio opuesto al curso del mundo, sino que incluso puede ser un principio articulador o re-articulador del mismo. Para decirlo brevemente, el cosmopolitismo no es, contra lo que piensa Echeverría, un índice de abundancia y de modernidad.²⁰⁴

²⁰³ “El espíritu posmoderno realmente existente responde cada vez más con una (re-)caída en los grandes prejuicios.” *Ibid.*, p. 63.

²⁰⁴ Por supuesto, *mestizaje* y *cosmopolitismo* no son sinónimos. El primero, en Echeverría, significa la reestructuración del código humano de comunicación en función de la interacción abierta entre

El tipo de identidad que defiende Echeverría está fundamentado ontológicamente en el hecho de que las identidades humanas sólo sobreviven a través de su constante diferenciación. Como diría Hegel, la identidad humana no es sólo sustancia, sino que también es sujeto, es decir, una identidad *autodiferenciada*. A esta característica ontológica de la identidad se opondría el fundamentalismo que, paradójicamente, carecería de fundamento ontológico. El fundamentalismo es, en el sentido de falsa conciencia, *ideología*. Pero insisto, esto no quiere decir (tampoco para el mismo Echeverría) que, porque esté fundamentado ontológicamente, la identidad evanescente se oponga al curso del mundo o a la dinámica social que la escasez desata.

Es por esa autodiferenciación que deberíamos de dejar de percibir a las distintas identidades comunitarias como distintas sustancias invariables e independientes entre sí. Para Echeverría, esa diversidad debería de concebirse sólo como una diversidad de *estados* de una misma sustancia o de un mismo código humano de reproducción en cuanto tal. Lo que Echeverría pasa, en este caso, por alto es que las identidades –en la medida en que se encuentran petrificadas y se excluyen entre sí— son identidades normativas que, de hecho, operan como sustancias, como esencias que regulan efectivamente la reproducción de la identidad concreta de cada comunidad humana. La normatividad y el disciplinamiento son estrategias sociales adecuadas a la integración de la comunidad o del grupo al curso del mundo, a la lucha de todos contra todos. Así, por ejemplo, dice que “La magia y el

dos o más culturas, esto es, como “mestizaje cultural”. El cosmopolitismo es la actitud de apertura a lo otro como tal. Así lo establece, por ejemplo, en “Benjamin: mesianismo y utopía”, en *Valor de uso y utopía*, p. 125: “Un sueño: el de los judíos que intentaron tomar distancia respecto de la existencia tradicional en sus comunidades y fundirse o integrarse efectivamente en la sociedad europea como sociedad cosmopolita.”

mito documentan un proceso de doble filo que se impone en las condiciones históricas de la escasez absoluta: el del sometimiento de la naturaleza, por un lado, y de autorrepresión, "renuncia" (*Entsagung*) o sacrificio sociales, por otro.²⁰⁵ Esta normatividad (la machista, la racista, la clasista, etc.) en medio del curso del mundo es necesariamente *autoritaria*. Ahora bien, lo que nos interesa establecer explícitamente es la relación entre el curso del mundo, las identidades sociales y despliegue de políticas autoritarias, como una forma negativa de concebir el vínculo entre abundancia y emancipación.

La disciplina socialmente requerida para la participación activa en el curso del mundo es lo mismo, desde un punto de vista psicológico, que la *interiorización* de la escasez. No obstante, esta interiorización no tiene un sentido psicológico profundo (como formación crítica y reflexiva del yo), sino que solamente expresa la tendencia de los grupos sociales a servirse ciegamente de sus miembros como si de instrumentos se tratase. Siempre que aquí se diga interiorización deberá entenderse, consecuentemente, *instrumentalización*.²⁰⁶ La vulnerabilidad a la instrumentalización no obedece a ninguna orientación autoritaria innata de la personalidad, sino que en todo caso se explica en función de las presiones que la escasez ejerce sobre cada individuo. La respuesta específica ante determinada presión expresa, antes que un interés egoísta-racional (consecuencia de un cálculo estrictamente "económico" de costo-beneficio), la preferencia ideológica del individuo en cuanto certificado de pertenencia a una facción social dentro del curso del mundo. Sobre esto, nos dice Adorno:

²⁰⁵ B. Echeverría, "Acepciones de Ilustración", en *Modernidad y blanquitud*, p. 54.

²⁰⁶ Véase *supra*, nota 103, p. 57.

La resistencia de los trabajadores de cuello blanco a la organización no se debe a que crean que la unión no les ayudará económicamente; la tendencia del pequeño hombre de negocios a ponerse del lado del gran negocio en la mayoría de los asuntos económicos y políticos no puede deberse enteramente a la creencia en que éste es el modo de garantizar su independencia económica. En ejemplos como éstos el individuo parece considerar no sólo sus intereses materiales, sino que incluso va en contra de ellos. Es como si estuviera pensando en términos de una mayor identificación con el grupo, como si su punto de vista estuviera determinado más por la necesidad de apoyo a este grupo y de eliminación de los contrarios que por una consideración racional de sus propios intereses.²⁰⁷

Es muy difícil establecer aquí, por otra parte, una distinción esencial entre *egoísmo* y *cooperativismo*, pues uno y otro pueden muy bien referirse a *ideologemas* pertenecientes a ideologías colectivas. O bien, pueden referirse a dos estrategias distintas de reacción ante las presiones de escasez. En cualquier caso, estamos hablando de dos clases de comportamiento beligerante de suyo autoritarias.

Ahora bien, en la medida en que este proceso de disciplinamiento tiene un efecto formativo en la conciencia moral del individuo, las distintas acciones de éste pueden muy bien corresponder a compromisos superyoicos conscientes que velan o mantienen en un plano de percepción inconsciente la relación material de escasez. Con esto quiero decir que la interiorización de la escasez o la instrumentalización del individuo por parte de la colectividad ciega opera mediante

²⁰⁷ Th. W. Adorno, "Estudios sobre la personalidad autoritaria", en *Escritos sociológicos II, Vol. 1*, p. 163.

mecanismos sobre todo inconscientes. Lo que conscientemente privilegia el individuo es su pertenencia ideológica a determinado grupo, pertenencia sin la cual el individuo *se sentiría* a la deriva, *solo*, en medio del curso del mundo. Creemos que es este sentimiento de inseguridad fundamental, antes que cualquier cálculo económico-racional, el que moldea la personalidad en un sentido preeminentemente autoritario. El compromiso ideológico con el grupo debe, en consecuencia, entenderse en términos espontáneos como una tendencia constante a modelar el entorno a los patrones de conducta aprobados por una autoridad superyoica. La *ideología* del individuo no expresa, pues, en primera instancia, su aprobación teórica de una doctrina de ideas más o menos coherente y más o menos objetiva. De esta manera, la correspondencia del comportamiento individual con un sistema explícito de ideas de corte político, económico, filosófico o religioso casi siempre opera como una *racionalización* de su sentimiento de inseguridad y de la aprobación (prerracional) superyoica.

Hay razón para creer que los individuos, a partir de sus necesidades de adaptación, pertenencia y creencia y a través de herramientas tales como la imitación y el condicionamiento, asumen con frecuencia de forma más o menos mecánica las opiniones, actitudes y valores que son característicos de los grupos de los que ellos son miembros.²⁰⁸

Para que, en principio, podamos plantearnos una perspectiva objetiva de la realidad, es necesaria, en consecuencia, cierta *holgura mental* frente a las

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 164.

presiones del curso del mundo, una holgura que pueda facilitar una auténtica reflexión teórica, un *proceso descendente de reflexión*, según vimos en un apartado anterior.²⁰⁹ De hecho, con mucha seguridad, las tendencias *antiautoritarias* o *democráticas*, de existir, tienen lugar en este plano *pausado* de reflexión.

La *agresión* es quizás la emoción más distintiva y determinante de la “personalidad autoritaria” y de la militancia efectiva en el curso del mundo. Podría decirse incluso que es síntoma de una *interiorización* plena. La forma e intensidad de la agresión depende, por otra parte, de cómo ha podido *calibrarse* la conducta del individuo dentro del grupo. Si el individuo, movido por la inseguridad y el resentimiento, busca refugio en el espíritu colectivo, su comportamiento se *moldeará* en función del *feedback* que el grupo —en principio, su propia familia— le ofrezca.

En general, la retroalimentación colectivo-autoritaria tiene tres distintas salidas individualizadas: la sumisión, la pasivo-agresividad, y la franca agresividad. Se trata de *tipos* de comportamiento dentro del grupo que, no obstante, tienen un mismo rendimiento instrumental para efectos de la agresión contra el Otro. El tipo agresivo toma la iniciativa como líder teórico-práctico; el sumiso sirve de instrumento incondicional. Pero el tipo más peculiar y funcional es el pasivo-agresivo. Se trata de un complejo mecanismo psíquico que, al tiempo que lleva a cabo la interiorización, *simula* la autonomía racional. De este modo, la irracionalidad de todo el comportamiento colectivo puede tolerarse mediante una

²⁰⁹ Véase *supra*, p. 33. *La posible caída de la Tierra sobre el Sol.*

aparente toma de distancia (irónica, sarcástica o pseudocrítica) respecto del espíritu grupal.

Ahora bien, psicológicamente, ningún tipo puede *realmente* cuestionar la autoridad del grupo ni la autoridad del líder (que, en última instancia, encarna la autoridad colectiva), si no es a riesgo de perder el soporte emocional e ideológico que en principio buscaba. Todos las fricciones y resentimientos han de tolerarse a costa de su *proyección*. Todo lo que dentro del grupo resulta *excesivo* ha de arrojarse en el contenedor del Otro que se percibe como excedentario, superfluo y moralmente inferior.²¹⁰ El “autoritario *tiene que*, a partir de una necesidad interna, dirigir su agresión contra grupos marginales. Tiene que hacerlo así porque es psicológicamente incapaz de atacar a las autoridades del propio grupo.”²¹¹

Psicológicamente, el curso del mundo, la dinámica de la escasez, tiene su punto de arranque en el sentimiento de inseguridad. Sin embargo, la escasez no es sólo consecuencia de una proyección psicológica colectiva (aunque la proyección no es un dato menor). El sentimiento mismo está motivado por la exigencia social misma, para cada individuo, de alcanzar cierto estándar en virtud del cual los recursos resultan suficientes o insuficientes. En términos sistemáticos, el curso del mundo precede y condiciona al sentimiento de inseguridad. Es como si la inseguridad fuese el efecto retardado, mediado por el grupo, de la lucha de todos contra todos. Dicho con otras palabras: la presión que la escasez ejerce sobre el individuo hay que localizarla en la presión que la disciplina del grupo ejerce sobre el mismo. De esta manera, si en la lucha de todos contra todos

²¹⁰ Esto es quizás más patente en las organizaciones abiertamente sectarias.

²¹¹ *Ibid.*, p. 203.

pueden localizarse comportamientos *individualistas*, éstos tienen que entenderse como *individuaciones* o *instanciaciones* de la participación colectiva en la dinámica de escasez. Al respecto, dice Marx:

El punto verdadero está sobre todo en que el propio interés privado es ya un interés socialmente determinado y puede alcanzarse solamente en el ámbito de las condiciones que fija la sociedad y con los medios que ella ofrece; está ligado por consiguiente a la reproducción de estas condiciones y de estos medios. Se trata del interés de los particulares; pero su contenido, así como su forma y los medios de realización, están dados por las condiciones sociales independientes de todos.²¹²

Si ahora extrapolamos la *psicología* de la escasez, que habíamos mencionado anteriormente, al contexto del comportamiento colectivo, vemos que la mayor eficiencia en el cálculo a corto plazo tiene que ver con una peculiar capacidad de economización de los medios para la mejor adaptación al grupo; que el cálculo racional del individuo no tiene que ver directamente con la situación social-objetiva de escasez; que esta situación se traduce más bien en los medios (más o menos suficientes) que se encuentran a su disposición para incorporarse a la empresa colectiva. Por supuesto, la mediación cosificada del dinero configura la ilusión de que el individuo se las ve inmediatamente con un recurso común que puede o no apropiarse (como si del aire se tratara). Lo que no resulta diáfano es el mecanismo global de acumulación de capital en el que el individuo participa cuando quiere hacerse de algún dinero. Menos evidente es, por supuesto, la situación objetiva de escasez de valor. Quizás resulte más claro el interés de ascender socialmente, de

²¹² K. Marx, *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, p. 84.

pertenecer a un grupo social mejor acomodado. Pero la escasez de valor, por ejemplo, se comunica en una disciplina más férrea y más selectiva impuesta sobre las pretensiones sociales del individuo.

Por inseguridad, los individuos se someten a la disciplina colectiva. La empresa grupal se mantiene cohesionada, decíamos, por medio compensaciones pseudorracionales (pasivo-agresivas) y de proyecciones, pero también de racionalizaciones morales. Según creemos, la moralización es el *cenit* del comportamiento autoritario, el índice de que se ha completado su proceso de formación. Esto explicaría, por otra parte, “por qué la agresión se justifica tan regularmente con términos moralistas.”²¹³ Veamos esto con más detalle.

Una de las principales *pruebas* que debe pasar el individuo, antes de validarse positivamente ante el grupo, es la de su capacidad de identificación del enemigo. Casi podría decirse que la *identidad* del grupo se define por su contraposición al Otro. Entre más rígida y unívoca sea la representación del Otro, mayor es la inteligibilidad práctica del grupo y mayor es su cohesión estratégica. Este beneficio práctico es lo que orilla a pensar mediante *estereotipos*.²¹⁴ Al grupo autoritariamente definido (y hay que insistir en que el grupo puede existir de facto en el imaginario de cada individuo, aunque no exista como entidad empíricamente constatable) debe de resultarle inapropiado pensar en términos de una diferenciación concreta de la experiencia real. La experiencia del Otro debe volverse *tabú*, en consecuencia. Sin embargo, lo más distintivo del estereotipo no es su rigidez o univocidad (que comparte con todo tipo de pensamiento

²¹³ Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 203.

²¹⁴ “El estereotipo, la disposición a pensar mediante categorías rígidas.” *Ibid.*, p. 207.

dogmático), sino su *carga moral*. En el menor de sus grados, este mecanismo de evaluación moral se expresa en un tono condescendiente; en el peor caso, en un abierto desprecio.

El pensamiento estereotipado reporta una serie de “ventajas teóricas”. Por un lado, permite distribuir culpas (léase: causas de la escasez) y, por otro, permite hacerlo sin la necesidad de elaborar ningún procedimiento crítico de evaluación. El único mecanismo de evaluación existente (y que no es crítico) es el de la aprobación colectiva. Sin embargo, la validación colectiva reviste cierta apariencia de objetividad, como si de una comunidad “científica” se tratara. El estereotipo nos ofrece un “atajo” epistemológico que nos permite adquirir una actitud de suficiencia contra cualquier opinión distinta. Y es por esta apariencia de objetividad que el juicio moral sesgado pasa cualquier tipo de censura racional. Al *juzgón* le sobran siempre buenas razones.

Al objeto estereotipado se le pueden atribuir toda clase de deficiencias, vicios y tendencias malignas a conveniencia. Puede tratarse de un pueblo que no ha alcanzado la mayoría de edad y al cual le haríamos, por tanto, un favor al invadirlo; o puede tratarse de un grupo cuya influencia puede resultar *peligrosa* y que más vale mantener al margen; o puede, finalmente, tratarse de un grupo malicioso que más vale exterminar. En cualquier caso, existe una justificación del castigo y de la agresión. Adorno explica que se trata de un mecanismo de suplantación de las exigencias morales superyoicas por las tendencias agresivas del ello. Así, según la racionalización teórica, resulta viable la tortura porque el sujeto (perteneciente a un grupo estereotipado) *podría* saber algo. Y si no lo sabe, la tortura sirve para infligir un castigo de todas maneras merecido.

Por supuesto, la aplicación del estereotipo no sucede sin cierto matiz pseudorracional. Se puede admitir de buena gana que *no todos o no todas* son iguales; que seguramente hay *entre ellos* gente que vale la pena; pero que, en general, la regla sigue aplicando. La excepción pretende inhibir la censura racional haciendo pasar al estereotipo por un dato seriamente evaluado.

Ahora bien, es por medio del pensamiento estereotipado que se establece, contra el Otro, *un mínimo* de participación en la riqueza moralmente justificado, si es que no queda anulado por completo ese derecho. La escasez presiona al individuo por medio de la disciplina grupal para la militancia en el curso del mundo, y esta disciplina se traduce en una política autoritaria por medio de los mecanismos de adaptación a la colectividad beligerante. Finalmente, el estereotipo es el mecanismo por el cual la conciencia autoritaria *percibe* sus relaciones sociales y *aplica*, consecuentemente, la política correspondiente. Por contraste, una economía de la abundancia debería de ofrecer la holgura suficiente para *distensar* las relaciones sociales de manera que éstas no solicitaran la adaptación autoritaria.

Volviendo a Bolívar Echeverría, el estereotipo petrifica las distintas identidades del Otro, mientras que la disciplina hace de la identidad propia una sustancia efectivamente normativa, no menos petrificada. Puede entenderse ahora este largo pasaje de Echeverría:

Sólo en la era de la escasez, la necesidad de una singularidad concreta para la codificación del comportamiento humano implica el hecho de que la pluralidad de configuraciones del cosmos y, por tanto, de experiencias y “visiones del mundo” deba

ser una pluralidad de afirmaciones cada una excluyente de las otras, en permanente enfrentamiento hostil con ellas. En efecto, dada la impotencia en que está para fomentar orgánicamente el momento autocrítico de su semiosis —puesto que ello la debilitaría en su guerra a muerte con lo Otro—, cada comunidad lo reprime en la medida de lo posible, pues se trata de un momento que le plantea su posibilidad de “ser otra”. Al hacerlo, reprime también, consecuentemente, toda competencia real y efectiva, toda convivencia polémica con los otros reales, con las otras comunidades y sus “identidades alternativas”.

En las condiciones de escasez, toda comunidad tiene que absolutizar su propia modalidad de lo humano y afirmarla, si no como la única, sí como la mejor de las posibles, como la única modalidad actualmente adecuada. Ninguna puede relativizar la consistencia de su mundo hasta tenerlo por una versión más, en competencia con otros. No hay versión del código humano que pueda reconocer como equiparables a ellas a las otras versiones; ninguna puede aceptar que otras puedan hacer lo que ella está haciendo.

Esta oposición básica entre “lo propio” o “lo humano”, por un lado, y “lo bárbaro” (para insistir en la terminología aún vigente de la antigüedad griega), por otro, es constitutiva de todas las subcodificaciones del comportamiento humano en la historia de la escasez. Todas las sociedades de esta era consideran bárbaros a aquellos que no saben moverse con espontaneidad bajo el código de aquéllas; los tienen, de alguna manera, como humanos de segundo orden, cuasi animales, que aún no se han desprendido del todo de la naturaleza. Para la sociedad que protege ante lo Otro la integridad de su configuración de lo humano y la defiende de los otros, las otras humanidades son, a lo mucho, sólo aproximaciones a ella: defectuosas, no acabadas.²¹⁵

²¹⁵ B. Echeverría, *Definición de la cultura*, pp. 123-124.

La tendencia, en medio del curso del mundo, a la petrificación y a la estereotipación de la identidad se debe, básicamente, al reflejo colectivo de “autoconservación”. De acuerdo con Echeverría, existen dos formas elementales del conato o de la conservación propia del ser: la autoconservación como tal y la auto-puesta-en-peligro.²¹⁶ La autoconservación, nos dice Echeverría, “se dirige a someter lo otro y a integrarlo dentro del cosmos”,²¹⁷ mientras que la “auto-puesta-en-peligro” es un acto de metamorfosis que “se encamina a encontrar para el sujeto y su cosmos un lugar propio en medio de lo otro.”²¹⁸ La identidad de esta metamorfosis es la identidad evanescente.

Ahora bien, como decíamos al comienzo de este apartado, *ontológicamente* la identidad de cualquier comunidad humana sólo se conserva en esta puesta-en-peligro, esto es, mediante su constante diferenciación o extrañamiento de sí, como dice Hegel. No obstante, este proceso pasa por el momento de la *petrificación* normativa y estereotipada del autoritarismo que, bajo una absoluta condición de escasez, hace de un *estado* del devenir su sustancia.

Echeverría se da muy bien cuenta, por otra parte, de que la obstinación autoritaria en la autoconservación de la identidad subjetiva implica –como sugerimos más arriba— la cesión de la subjetividad *autónoma*. En términos generales, esta pérdida de sí es lo que se denomina *enajenación*. Pero, como también ya hemos visto, Echeverría limita estrictamente el uso de este término para la pérdida autoritaria de sí en un contexto capitalista.²¹⁹ ¿Por qué? Según

²¹⁶ Cf. B. Echeverría, “Acepciones de ilustración”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 50.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 51.

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ Véase *supra*, p. 14. **La enajenación**

Echeverría, sin importar qué tan autoritarias sean las dinámicas precapitalistas, el sentido de éstas está determinado, en todo caso, por la comunicación explícita entre seres humanos. Mientras que, en el capitalismo, el intercambio mercantil desarticula incluso el vínculo político elemental de toda comunidad. Esta capa cosificada facilita la articulación del sentido por parte de la cualidad infinita de la forma valor: la acumulación de capital y la valorización del valor (D-M-D'). El autoritarismo pierde incluso, pues, su capacidad política articulante y pasa a definirse en función del sentido capitalista de la reproducción. Así, en el capitalismo, el sujeto *instrumentalizado* por la escasez es el sujeto enajenado. “Estas relaciones de dependencia *materiales*, en oposición a las *personales*, [...] se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de otros.”²²⁰

Se adivina, por lo demás, que la clave de una economía de la abundancia y de la superación de la enajenación se encuentra en la articulación de una política consistente con una subjetividad que pone-en-peligro su identidad (o que ejerce críticamente su praxis), pero sólo en la medida en que esta metamorfosis pueda transfigurar el curso productivista del mundo. Por esta vía podremos rastrear la posibilidad de una modernidad no capitalista.

²²⁰ K. Marx, *op. cit.*, p. 92.

INSTRUMENTALIZACIÓN PRODUCTIVISTA Y ENAJENACIÓN CAPITALISTA

*Falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de
convertirse en cosa y de soportar el ser.*

Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

La escasez, como condición material de insuficiencia, condensa una relación social. En esto consiste su figura mediata. Son, pues, las necesidades de la reproducción social, consideradas como un todo, las que definen la suficiencia o insuficiencia de los recursos; y son también las que restringen artificialmente, mediante leyes sociales de distribución, el acceso a los recursos producidos bajo la determinación del *plusproducto*. El curso del mundo es, por otra parte, la dinámica práctica que le da forma a todo este proceso y que hace aparecer la escasez como un dato *inmediato*. Consecuentemente, una economía de la abundancia sólo sería posible mediante una transfiguración de la forma social de la reproducción que pudiera redefinir el margen de las necesidades, liberando al mismo tiempo los recursos de su restricción productivista.²²¹ Sin embargo, esto supone que sea al mismo tiempo posible *conservar* la forma social sin participar en el curso mundo, pues la presión de éste obliga a la ampliación del margen de necesidades en función de la lucha de todos contra todos. Pareciera, entonces,

²²¹ Antes de establecer como *a priori* necesario el incremento de la producción, es preciso definir cualitativamente la forma de la reproducción social para la cual sería o no sería necesario aumentar la magnitud de la riqueza. Contra esto dice Adorno: "El desencadenamiento de las fuerzas productivas podría, tras la eliminación de la carencia, transcurrir en otra dirección que sólo el incremento cuantitativo de la producción." Th. W. Adorno, *Teoría estética*, p. 69. Adorno se muestra, de nuevo, consistente con la representación (falsa) de la abundancia como mero incremento de producción. Sin importar la variación cualitativa, la condicionante productivista le parece ineludible.

que la primera misión práctica es la neutralización del curso del mundo, la *reconciliación*. No obstante, la posibilidad de una política de la reconciliación supone que sea a su vez posible la política en cuanto tal. Y esta posibilidad es justamente la que niega la dinámica cosificada y enajenante de la forma capitalista de producción. Antes que nada, tiene que superarse la enajenación, para que entonces sea para la comunidad humana posible “decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, [...] fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana.”²²² Veamos con más detalle en qué consiste la enajenación.

En el capítulo segundo, habíamos esbozado ya una explicación sobre el proceso capitalista de enajenación. Decíamos que ésta, a diferencia de la mera concesión autoritaria de la autonomía (que acabamos de exponer en el apartado anterior), implica una *pérdida* de la facultad política en cuanto tal. Esto se debe a dos razones básicas: en primer lugar, porque la cosificación supone, como decía Marx, que la producción social está ahora dominada por la abstracción del valor, y no por un gobierno despótico de seres humanos, por ejemplo. Esto implica que no existe autoridad a la cual oponerse. Mientras que, de acuerdo con Echeverría, era justamente esa posibilidad opositora la que definía muchas veces —en un contexto precapitalista de escasez— a la facultad política. Por otra parte, dicha abstracción determina la magnitud de la producción social en función de las oscilaciones del mercado, sin el concurso directo de ninguna política planificada (más o menos autoritaria, más o menos democrática). Sin embargo, en segundo lugar, esta ausencia de autoridad humana no implica que no exista un autoritarismo cosificado que decida los términos de la militancia en el curso capitalista del

²²² B. Echeverría, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*, p. 78.

mundo. El intercambio mercantil desarrollado imprime, veíamos, un sentido proactivo a toda empresa productiva: la acumulación ampliada de capital o “valorización del valor”. Este sentido cosificado, en cuanto sucedáneo de un proyecto político, es el sujeto enajenado del capital. El estado de enajenación tiene, pues, dos características: que, dada la cosificación, no existe autoridad capitalista a la cual oponerse, y que toda empresa política está condicionada por el sentido hegemónico de la valorización.

Esto es especialmente claro en el caso de la asociación de la clase proletaria con el sujeto político revolucionario. La doctrina marxista “exotérica”²²³ enseñaba que el fin del capitalismo sería inducido por una vanguardia obrera que socializaría los medios de producción y suprimiría el mercado. En el caso del socialismo real, este proceso cristalizó en un capitalismo de Estado, en la medida en que la empresa política revolucionaria sólo pudo inscribirse en el curso capitalista del mundo manteniendo una producción exógena de valor. Por otro lado, en el caso “occidental”, la oposición de la clase trabajadora a la clase capitalista (como supuesta autoridad) dio lugar (bajo ciertas condiciones) a un Estado de Bienestar que, en términos generales, no significaba otra cosa que una mayor participación de la fuerza de trabajo en la distribución del valor. Sea como sea, en tanto la oposición obrera partió de una noción precapitalista de politicidad (como oposición a una autoridad antropomorfa), sucumbió a su interés enajenado de clase: integrarse plenamente a la producción de valor. La crítica del valor (*Wertkritik*) ha enfatizado que no puede existir ninguna política anticapitalista real en tanto no

²²³ Suscribimos la distinción que establece Anselm Jappe entre un Marx “exotérico” que defiende la lucha de clases, y un Marx “esotérico” que se concentra en la crítica de las categorías abstractas socialmente articulantes.

exista un cuestionamiento práctico de la producción de valor en cuanto tal. Con el concepto de enajenación, Echeverría habría querido enfatizar el mismo punto. Si no interpreto mal, a esto se refiere la crítica echeverriana del romanticismo y del mito de la revolución. El romanticismo revolucionario, nos dice Echeverría, partiría de la idea de que es posible superar el capitalismo por medio de una oposición política a la clase capitalista, sin que esto suponga una subversión del fundamento de tal oposición: el valor. El romanticismo supondría, en cambio, que la producción de valor podría servir de medio neutral para la realización de cualquier fin político que se plantee la libertad humana. Así, el *ethos romántico* se definiría por el supuesto de que la producción de valor es sólo el vehículo para la producción de valores de uso bajo cualquier forma social elegida con absoluta libertad.

Consecuentemente, cualquier esfuerzo sincero por recuperar la subjetividad política debe hacer suyo el programa de combatir o restringir la forma valor como mediación social absoluta. No basta, pues, con paliar las feas consecuencias de la producción capitalista, ni con limitar la influencia de la clase capitalista misma, sino que hay que suprimir el fundamento del capital mismo. Esto pasa por la elaboración de esquemas de distribución e intercambio que no estén mediados por la forma dineraria, por ejemplo. De esta manera, la pretensión “izquierdista” de retornar a un Estado de Bienestar, no sólo es procapitalista, sino que es sumamente ilusoria. La sustitución del capital variable por el capital constante es una tendencia irreversible de la acumulación capitalista. En consecuencia, y aun suponiendo que un estado capitalista de bienestar fuese algo deseable, su realización resulta imposible dado el desarrollo actual de las fuerzas productivas. Un hipotético retorno al Estado de Bienestar supondría forzar una regresión en el

curso de ese desarrollo. Pero esta regresión violaría la ley capitalista de acumulación y resultaría sumamente inviable para cualquier Estado que quisiera ingresar a la competencia del mercado mundial.

Lo mismo vale, *mutatis mutandis*, para la instrumentalización autoritario-productivista. Aquí el problema no es, sin embargo, *la enajenación*, sino la concesión autoritaria de la autonomía. Como vimos en el apartado anterior, esta cesión es obligada para la integración en la reproducción social como empresa beligerante en el curso del mundo. Es éste el que vuelve necesaria la adquisición compulsiva de un excedente o plusproducto que pueda costear la existencia de una clase política beligerante. El capitalismo, dicho sea de paso, no se diferencia en nada de cualquier otra empresa productivista más que por su carácter abstracto y enajenante (que no es una diferencia menor).

Ahora bien, el problema con la instrumentalización productivista no es el valor, sino *el valor de uso*. Superar el curso del mundo implica llevar a cabo una crítica y una transfiguración práctica del valor de uso productivista. Ya decíamos que, para Echeverría, una cuestión central del proyecto moderno es desentenderse de la forma de los valores de uso cristalizada en el universo de la escasez.²²⁴

Vale la pena, sin embargo, detenernos en una cuestión que no era del todo clara desde la perspectiva de la enajenación, pero que precisa de un desarrollo poco más amplio en el caso del valor de uso en cuanto medio de la reproducción social. Se trata del problema de la modernidad no capitalista como fin que debe realizar la praxis emancipatoria. Cuando hablamos de una modernidad alternativa a la capitalista (y aquí concedemos implícitamente que el capitalismo es una forma

²²⁴ Véase *supra*, p. 24.

de modernidad), nos referimos a una forma democrática de reproducción social basada, como no podría ser de otro modo, en una economía de la abundancia. Tal es el *fin* que debe plantearse la praxis emancipatoria. Pero, ¿qué clase de fin es este? Y, ¿cómo podría alcanzarse?

Desde un punto de vista meramente subjetivo o unilateral, un *fin* es una representación *mental* cuya realización presupone la coordinación y la adecuación de los medios con el proceso que habría de realizar el proyecto que ha sido anticipado. A esta noción de fin podríamos denominarla *finalidad instrumental*. La posibilidad objetiva del fin depende de la disposición de los medios y del conocimiento necesario para ponerlos en marcha. Pero, ¿es la modernidad alternativa un fin de esta clase? Es aquí donde cobra relevancia el concepto de *instrumentalización*.

La posibilidad de cualquier fin que subjetivamente podamos plantearnos depende, en última instancia, del campo instrumental o del universo de los medios disponibles. Se trata, por otra parte, de un campo *social* que se distribuye mediante la división del trabajo. La distribución de los instrumentos no es arbitraria, sino que obedece a la legalidad de la reproducción social considerada como un todo. Ya sea que acontezca como un proyecto político o como un efecto ciego de la enajenación, la reproducción persigue la *conservación* de su forma, sin importar que lo haga a lo largo de una serie de metamorfosis o como una obstinada autoconservación de la identidad en medio del curso del mundo.

A la conservación de la forma de la reproducción podríamos llamarla *fin social* o *fin objetivo*, en correspondencia con lo que Kant llamaba *fin interno*.²²⁵ Desde esta perspectiva, el trabajo de cada individuo aparece como un medio, como un *instrumento*, de la reproducción social considerada como un todo. Consecuentemente, los fines subjetivos sólo son posibles en la medida en que validen su vínculo con la reproducción total. Todo fin subjetivo es, por tanto, un *instrumento* del todo. Los medios poseen, así, una forma específica articulada por el nexo orgánico que la totalidad del proceso solicita.

En este sentido, la relativa libertad subjetiva para plantearse fines se encuentra estrictamente limitada por la *disciplina* social. Esta restricción funcional es lo que habíamos denominado *instrumentalización*. En un sentido muy general, podríamos llamar *enajenación* a esta cesión de la subjetividad a la legalidad del todo, en cuanto el proceso supone la pérdida de sí. Sin embargo, como hemos visto, este uso es impropio en Echeverría, en tanto pueda reconocerse todavía una organización política de la división del trabajo.

Ahora bien, si la modernidad no capitalista se refiere a una forma de reproducción social, entonces ella tiene que concebirse, no como un fin subjetivo, sino como un fin social u objetivo. La consecuencia inmediata, pero sumamente importante, es que la realización de una modernidad no capitalista no puede tener lugar mediante el uso de un instrumental articulado en función de un *telos* capital-productivista. Como habíamos sugerido, el desarrollo de la fuerza productiva está impulsado por una finalidad productivista, como un arma contra el Otro en medio del curso del mundo; específicamente, como un medio de extracción de

²²⁵ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 344.

plusproducto. Se trata de una coacción objetiva que Echeverría reconocía como *la violencia de las cosas*:

La violencia de las cosas mismas sobre los seres humanos de la modernidad realmente existente, pasa por la sujeción de la vida al mercado capitalista a la estructura misma de los objetos que se producen y consumen bajo esta sujeción, es una violencia que se objetiva en ellos. Los medios de producción y consumo ejercen una violencia por sí mismos en tanto que su estructura técnica ha sido afectada por el hecho de la subsunción del proceso de trabajo natural o concreto al proceso abstracto de autovalorización del valor económico capitalista. Ya en el diseño de los objetos del mundo de la vida moderna, está inscrita su función como vehículos de esa subsunción y su uso como objetos de una actividad de sentido no capitalista les resulta extraño, antifuncional. Las exigencias técnicas que su utilización trae consigo implican ya por ellas mismas la necesidad de que su utilizador se someta a la forma social capitalista inscrita en su consistencia.²²⁶

Para una sociedad emancipada, concentrada simplemente en la reducción del trabajo necesario, la forma productivista de la técnica debe parecer, consecuentemente, innecesariamente compleja. Así, por ejemplo, la sustitución de la fuerza de trabajo por robots en una cadena capitalista de montaje de teléfonos celulares sólo tiene sentido si lo que se pretende es un constante incremento acelerado de la producción para acaparar el mercado. Pero esta tecnología debería de resultar costosa, inútil y de sobra obsoleta en un contexto *no productivista* de abundancia. **La modernidad no capitalista no es, pues, un fin subjetivo que pueda alcanzarse sirviéndose de valores de uso**

²²⁶ B. Echeverría, "De violencia a violencia", en *Vuelta de siglo*, p. 75.

productivistas.

Es preciso, sin embargo, hacer notar que Echeverría no tuvo siempre claro este punto. Esto es mas patente si contrastamos lo que dice en *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social* con lo que dice en el ensayo “Modernidad y revolución”. En efecto, en el primer texto, pareciera que existe un valor de uso plenamente moderno que el capitalismo simplemente “malusa”, pero cuya consistencia interna es independiente. En otros términos, que la modernidad estaría dada en el plano del valor de uso, pero negada en el plano de su subsunción capitalista. Así, por ejemplo, dice Echeverría que la “ley general de acumulación capitalista” “describe cómo lo que es *abundancia* en los términos del valor de uso resulta ser *escasez* cuando está subsumido a los términos del valor capitalista.”²²⁷ Esto es consistente con la versión echeverriano-adorniana de la abundancia como mero incremento de la producción y de la escasez artificial como mero problema distributivo. Lo que, por otra parte, sugiere una concepción “neutral” del valor de uso moderno. Otra cosa distinta se lee en “Modernidad y revolución”. Aquí el problema es la consistencia del valor de uso moderno-capitalista como tal, y el valor de uso productivista. En el texto dice que tiene que ser criticada

la figura de lo que el ser humano ha hecho con el “valor de uso” –con lo que es deseable y exigible, disfrutable y producible— después de la revolución de las fuerzas productivas que abrió el camino a la modernidad y después [...] del rebasamiento de la figura arcaica de ese valor de uso, cristalizada en medio de la escasez; se trata de una

²²⁷ B. Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, p. 13.

figura que tiene que ser criticada porque es la que sostiene al modo de producción capitalista, siendo, en retribución, reproducida sistemáticamente por él.²²⁸

Como se ve, la consistencia de la forma natural no está dada como un fundamento moderno, como “abundancia”, sino que ya de suyo es una forma-natural productivista. Lo mismo aplica también a la crítica al romanticismo. Éste consiste en la creencia *idealista* (por llamarla de algún modo) de que los medios, los valores de uso modernos, poseen una forma *neutral* que puede servir indiferentemente para la realización de cualquier fin social. Como si el fin social fuese un fin subjetivo. O como si se tratara simplemente de trasladar la maquinaria capitalista a una fábrica socialista, como pretendía Lenin. Muy al contrario, cualquier fin social sólo puede realizarse mediante una re-articulación de todo el campo instrumental, por medio de una transfiguración del valor de uso. La posible realización de una modernidad alternativa supone, pues, la transformación total del campo instrumental capital-productivista. Vemos, pues, que tanto la instrumentalización que supone la admisión acrítica del valor de uso productivista como la enajenación implícita en la admisión cosificada del valor se coordinan sin mayor dificultad. Esto se debe a que el valor de uso capitalista tiene una forma articulada *ex profeso* por los fines del productivismo abstracto. Gorz tiene razón, por lo tanto, cuando dice: “el socialismo no vale más que el capitalismo si no cambia de herramientas.”²²⁹

²²⁸ B. Echeverría, “Modernidad y revolución”, en *Valor de uso y utopía*, p. 65. Lo sorprendente es que Echeverría le da el crédito de esta crítica al valor de uso a la Escuela de Frankfurt.

²²⁹ A. Gorz, *Ecológica*, p. 15.

Consecuentemente, una tecnología de la abundancia implica la articulación de una forma sumamente distinta del campo instrumental. Su diseño tendría que estar pensado exclusivamente en función de la necesidad de reducir la magnitud del trabajo necesario, de manera que fuese completamente inservible para la adquisición de un plusproducto. De la misma manera que el instrumental capitalista sirve exclusivamente para fragmentar el proceso de trabajo en detrimento de la posibilidad subjetiva de conocerlo, la tecnología de la abundancia tendría que ser lo suficientemente intuitiva como para facilitar la contemplación estético-subjetiva de todo el proceso de creación de riqueza. Se trata de una tecnología austera en términos de su gasto energético, coordinada con los ciclos de reproducción natural, y cuyo producto tiene un largo período de vida. Es la *neotécnica* de la que habla Mumford, o la técnica lúdica de la que habla Benjamin. No hay, insisto, nada en el desarrollo capitalista de la fuerza productiva que se parezca a esto.

Por supuesto, resulta comparativamente más sencillo hacerse del concepto de una praxis no enajenada y no instrumentalizada que el hecho de llevar esa praxis efectivamente a cabo. Me parece, incluso, que todas las dificultades para pensar la superación de la enajenación y del productivismo tienen que ver menos con los *qués* y más con los *cómos*. El principal obstáculo, por el cual las condicionantes capital-productivistas resultan ineludibles, es la presión efectiva de la escasez y del curso del mundo. Son estas presiones las que orillan, consciente o inconscientemente, a suscribir prácticamente las lógicas del plusproducto y de la forma valor.

Se presenta, entonces, el dilema que expone Hegel en el apartado sobre *la virtud y el curso del mundo*, en su *Fenomenología del espíritu*.²³⁰ La virtud es la figura de la conciencia que se opone al curso del mundo y pretende subvertirlo. Su misión es realizar la universalidad práctica, la reconciliación. Pero su método consiste simplemente en sustraerse del curso del mundo, del escenario de la lucha. Pronto, sin embargo, descubre que su método de renunciar a las armas resulta sumamente ineficaz e impotente²³¹; que no hay forma de realizar lo universal sin capitular ante la lucha entre particulares. Este paso ineludible de la universalidad abstracta a la praxis particular es *lo que Hegel llama enajenación*. Esta inversión es, por otra parte, consistente con el sentido echeverriano de enajenación como pérdida de la universalidad política a la particularidad del intercambio mercantil. Pero el concepto hegeliano implica, no obstante, otro momento. La praxis es el elemento de la realidad social que condiciona la praxis particular. La entrada al curso del mundo supone, por lo tanto, para Hegel, la salida del ensimismamiento, la entrega de lo particular al elemento de la universalidad efectiva. “La conciencia ha hecho en su lucha la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como se veía, pues su realidad es la realidad de lo universal.”²³² Y esta *salida de sí vale*, para Hegel, también como enajenación. La enajenación se refiere, pues, a un doble movimiento: el de la

²³⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 224-231

²³¹ “La virtud no solo se asemeja al combatiente que en la lucha sólo se preocupa de mantener su espada sin mancha, sino que ha entablado también la lucha para preservar las armas; y no sólo no puede emplear las suyas propias, sino que debe mantener también intactas las del adversario y protegerlas contra sí misma, ya que todas ellas son partes nobles del bien por el cual se ha lanzado a la lucha. [...] La virtud es vencida, pues, por el curso del mundo porque su fin es, de hecho, la *esencia* abstracta no-real y porque, con vistas a la realidad, su acción descansa sobre lo *diferente*, que reside únicamente en las palabras.” *Ibid.*, pp. 228-229.

²³² *Ibid.*, p. 230.

pérdida de lo universal en lo particular, y el de la pérdida de lo particular en lo universal. Pero, regresemos un poco.

La praxis emancipatoria enfrenta un dilema similar. La renuncia a la forma valor y al plusproducto significa la renuncia a las armas sólo mediante las cuales la praxis puede tener alguna eficacia en el curso del mundo. La experiencia de la impotencia puede tener, de acuerdo con Echeverría, tres distintas salidas, todas ellas igual de enajenadas. La conciencia virtuosa puede seguir reconociendo lo indeseable del curso del mundo, pero aceptando resignadamente su impotencia. Se trata de la conciencia *clásica* o del *ethos clásico*. La conciencia puede también renunciar a su virtud y aceptar que había sido sumamente ingenua, que la única realidad posible es la que tiene frente a sí y que más vale entrar en ella con ánimo proactivo. Tal es la conciencia *realista* o el *ethos realista*. La conciencia puede, finalmente, aceptar de mala gana su impotencia y la inevitabilidad del curso del mundo, pero conservando la representación de su virtud en un plano imaginario. Esta es la conciencia *barroca* o el *ethos barroco*. El *ethos romántico*, dicho sea de paso, parece tener lugar en una conciencia virtuosa que no ha pasado por la experiencia de la enajenación, no porque no haya actuado, sino porque, a sus ojos, su acción no se ha invertido. En este sentido, el espíritu romántico es un espíritu práctico *sui generis*: realmente enajenado, pero no para sí.

Salta a la vista, sin embargo, que el problema no es renunciar o no a las armas. Para la praxis emancipatoria, se presenta más bien el reto de hacer de la renuncia misma al plusproducto y a la forma valor *un arma*. Esta posibilidad no está contenida en el concepto unilateral que Echeverría tiene de la enajenación. Dicho de otra manera, el problema es llevar a cabo el segundo momento de la

enajenación hegeliana: liberar a las armas del interés instrumental y enajenado al que ellas sirven y abrirlas al elemento de lo universal. Echeverría, por otra parte, sí que pensó en esta posibilidad en el momento en que elaboró el concepto de *violencia dialéctica*.

Echeverría distingue esencialmente la violencia coactiva o autoritaria de la violencia dialéctica. La primera forma de violencia tiene la conocida finalidad de imponer un orden, de disciplinar, de obligar, de someter o reprimir. Es la violencia que sirve de instrumento a la *autoconservación*, a la obstinación de la conciencia en su forma de existencia particular.²³³ La segunda forma, menos conocida, tiene el propósito de trascender el curso natural de las cosas y está naturalmente asociada con el término *bias*. Su método consiste en hacer estallar la forma particular para poder, entonces, introducirla en un proceso de metamorfosis, de auto-puesta-en-peligro. Pero esto significa violentar también el contexto que presiona a lo particular a mantenerse en su ser. La violencia dialéctica se dirige, pues, tanto al Otro como a sí mismo. La tarea de la praxis emancipatoria consistiría, de este modo, en introducirse al curso del mundo para violentarlo mediante su renuncia al plusproducto y a la forma valor.

Se trataría aquí de una violencia a la que podemos llamar “dialéctica” o “de trascendencia”, puesto que quien la ejerce y quien la sufre mantienen entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual, un lazo de reciprocidad, una complicidad o compromiso que convierte al acto violento en la vía de un tránsito a una

²³³ Esta violencia podría definirse “afirmando que es la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza —es decir, en última instancia, mediante una amenaza de muerte— un comportamiento contrario a su voluntad y a su autonomía; una imposición que implicaría, en principio, su negación como sujeto humano libre.” B. Echeverría, “De violencia a violencia”, en *Vuelta de siglo*, p. 60.

figura más perfecta de su existencia conjunta. Se trataría de una violencia practicada como un autodisciplinamiento que lleva al sujeto de la violencia, tanto como agente, como “donador de forma”, que como paciente, como “receptor de forma”, a trascenderse, a cambiar a un nivel más precario y elemental de vida por uno más pleno y satisfactorio.²³⁴

Así, por ejemplo, los chukchi²³⁵ cuentan con un mecanismo sorprendente para detener la espiral de violencia o la continuidad de la venganza. Para frenar el curso del mundo, “los chukchi intentan a menudo evitar una pelea inmolando a un miembro de su familia.”²³⁶ En vez de reprimir la violencia, la desplazan contra sí mismos y, de esta manera, logran dirigirla contra el ciclo de la violencia en cuanto tal. En la serie televisiva *Breaking Bad* sucede algo similar. Ante la imposibilidad de matar a Walter White, Gustavo Fring asesina a un miembro de su propio equipo en frente de todos. La violencia queda, entonces, liberada de la obligación de reciprocidad. En el contexto, parece como si se tratara de la firma de un tratado provisional de paz. Lo que hay que hacer, entonces, dice Slavoj Zizek es “lo que Edward Norton hace en *Fight Club*: golpearse primero a uno mismo. [...] La lucha es contra las fallas morales y debilidades de uno mismo.”²³⁷ No se trataría de la lucha contra las políticas capitalistas, sino de la violencia contra el elemento de valor que establece los términos del conflicto como tal: hay que eliminar la lucha de clases. No basta, en consecuencia, con que la clase trabajadora luche por una mayor participación en el productor de valor, sino que todavía hace falta violentar

²³⁴ *Ibid.*, p. 61.

²³⁵ Pueblo paleosiberiano.

²³⁶ Lowie, *Primitive society*, apud. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 32.

²³⁷ S. Zizek, *Violence*, p. 126. La traducción es mía.

la lógica misma del valor, esto es, violentar el interés mismo de clase. Hace falta todavía la violencia sacrificial.

Violencia dialéctica o violencia de trascendencia sería, por ejemplo, la violencia intersubjetiva que prevalece en el reino del erotismo explorado por Georges Bataille. Y lo sería también la violencia del asceta místico (santa Teresa, san Juan de la Cruz), a la que Baltasar Gracián tomaba de modelo cuando advierte que, en todo lo concerniente a lo humano, “la primera y suma regla del obrar y del hablar” es la de ser “trascendental”: la violencia de quien divide y desdobra su yo, e, instalado en calidad de un yo puramente espiritual, se pone ante otro yo puramente corporal, sobre el que ejerce coerción, martirizándolo, con el fin de negar el modo actual de existencia de ambos y ascender a un modo superior, donde él mismo, reunido ya con su otro yo, con su cuerpo recobrado, alcanza momentáneamente un adelanto de la salvación.²³⁸

Esto conlleva dificultades que no pueden resolverse teóricamente. La entrada en el curso del mundo ocurre en virtud del plusproducto y del valor, en principio porque son los medios inmediatamente disponibles para la praxis particular. La misma investigación teórica y científica que podría servir para la realización de una modernidad alternativa depende del financiamiento estatal o privado, por ejemplo. Pero lo mismo vale en general. El hecho de que cualquier agenda política dependa, en mayor o menor medida, del *financiamiento* o de la adquisición de sus medios a través del mercado supone la aceptación tácita de la forma del valor y

²³⁸ B. Echeverría, *op. cit.*, pp. 61-62.

del plusproducto (como plusvalor), es decir, la ratificación de la forma capitalista de reproducción.

Por otra parte, los fines de cualquier proyecto alternativo pueden ser todo lo nobles y bienintencionados que se quiera, pero estarán limitados a la forma subjetiva del fin en tanto no logren hacer de su fin *ideal* un arma contra el curso del mundo. Esta idealidad subsiste incluso ahí donde puedan realizarse los fines, pero éstos se mantengan simplemente en calidad de modelos o prototipos conservados como en un *Arca de Noé*. Los fines subjetivos no definen una praxis como emancipatoria, sino hasta que se traducen en un arma efectiva contra el curso del mundo. *Lo que quiere es lo falso, lo que puede es lo verdadero*, recordaba Benjamin. Así, cuando la praxis se introduce al curso del mundo, su carácter emancipatorio existe sólo como un *supuesto* que no podrá validarse sino hasta que logre violentar dialécticamente el curso del mundo. Consecuentemente, ninguna praxis puede tener garantizada de antemano su virtud. “Si se entra en el juego de la violencia, existe la posibilidad de quedarse en ella para siempre.”²³⁹ Y, sin embargo, sigue siendo necesaria la pérdida de la certeza abstracta de sí, la fuerza de la enajenación. Todo esfuerzo por la emancipación requiere que se asuma el riesgo de la inversión absoluta y de la posibilidad de una pérdida irremediable. No existe, entonces, manera de superar la enajenación sin antes *atravesarla*. Ya veremos que, en esta necesidad ineludible, radica realmente la contradicción entre la forma natural y la forma del valor.

²³⁹ M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, p. 12.

LA “FORMA NATURAL” DE LA REPRODUCCIÓN SOCIAL

La forma que cualquier praxis emancipatoria (democrática, antiautoritaria) debe adquirir es la auto-puesta-en-peligro. Dicho movimiento no sólo debería de trascender la instrumentalización y la enajenación, sino que debería, al mismo tiempo, transfigurar el curso del mundo o el horizonte práctico de escasez. Sin esta transfiguración, el curso capitalista del mundo podría simplemente metamorfosearse en formas precapitalistas de productivismo. De hecho, el mismo mestizaje podría servir de *bisagra* para la coordinación de los esquemas productivos precapitalistas con el proceso global de acumulación de capital. Podríamos pensar incluso que es esta instrumentalización del viejo autoritarismo una de las funciones elementales de la enajenación capitalista. Así, contra el peligro de una simple metamorfosis de la identidad productivista, la auto-puesta-en-peligro debe oponer un contenido radicalmente distinto al del curso del mundo. Si éste es la forma general de la escasez, la praxis emancipatoria debería ser la forma general de *la abundancia*. Este contenido se encuentra sugerido, pensamos, en el concepto echeverriano de “forma natural”. Se trata, por otra parte, del concepto crítico fundamental dentro del despliegue teórico de Echeverría. Su interpretación no es sencilla, entre otras cosas, porque es producto de una estrategia “criptorromántica” de elaboración de conceptos, como diría Carlos Oliva.²⁴⁰ No obstante, intentaremos discernir el asunto lo mejor que podamos.

²⁴⁰ C. Oliva, *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, p. 23.

Echeverría extrae el término directamente de la “crítica de la economía política” de Marx. En este contexto, la “forma natural” se distingue de la “forma del valor” de una manera análoga a la diferencia entre lo particular y lo universal. Por supuesto, la comparación sólo es proporcional en la medida en que entendemos que la forma natural se refiere a la existencia específica de una mercancía como valor de uso concreto, mientras que la forma del valor se refiere a la figura universal de la mercancía como virtualmente equivalente a cualquier otra en determinada proporción. Ahora bien, la unidad de estas dos determinaciones supone una contradicción –por lo menos en cuanto unidad teórica del concepto de mercancía—en la medida en que es imposible que coexistan de manera simultánea. La forma equivalente *repele* a la forma natural en tanto que al vendedor no le interesa conservar el valor de uso producido. De la misma manera, la forma natural *repele* a la forma equivalente en la medida en que al comprador sólo le interesa adquirir, por medio de su dinero, un valor de uso para satisfacer tal o cual necesidad suya. Esta contradicción “meramente conceptual” *se resuelve*, nos dice Marx, en la forma de la circulación mercantil.²⁴¹ Sin embargo, la contradicción teórica se vuelve, por así decir, *real* desde el punto de vista sistemático de la reproducción capitalista. El desarrollo de este punto constituye la indudable contribución específicamente echeverriana a la crítica de la economía política. Veamos.

²⁴¹ “Vimos ya que el proceso en que se intercambian las mercancías implica relaciones contradictorias, recíprocamente excluyentes. El desarrollo de la mercancía no suprime esas contradicciones, mas engendra la *forma* en que pueden moverse. Es éste, en general, el método por el cual se resuelven las contradicciones reales. Constituye una contradicción, por ejemplo, que un cuerpo caiga constantemente sobre otro y que con igual constancia se distancie del mismo. La elipsis es una de las formas de movimiento en que esta contradicción se realiza y al mismo tiempo se resuelve.” K. Marx, *El capital*, p. 127.

El capitalismo, como intercambio mercantil desarrollado, supone la subordinación de todo proceso productivo a la consecución de plusvalor (la "valorización del valor"), tal y como vimos en secciones anteriores. Por supuesto, este proceso podría consistir simplemente en una *coordinación* sistemática y sucesiva de las dos formas de la mercancía en cuanto distintos momentos de un solo proceso total. Sin embargo, el *sentido hegemónico* de esta coordinación (en última instancia, la acumulación y la circulación de capital) *se opone y excluye* a cualquier otra posible legalidad productiva basada simplemente en la producción de valores de uso. El ejemplo más claro es, quizás, que la circulación sólo admite como demanda a los consumidores con capacidad adquisitiva. De esta manera, la legalidad del valor bloquea cualquier otra posible forma de distribución de la riqueza. Dicho de otro modo, la finitud del continente mercantil, en un contexto capitalista, vuelve *excedente* la legalidad distributiva del valor de uso. La forma-mercancía (capitalista) es, de suyo, una forma-escasa que resulta insuficiente para la posible coexistencia de dos principios de reproducción social: define un juego de suma cero. Esto implica que el valor de uso se limita a ser la forma *particular* de la mercancía sólo en virtud de que la forma valor *domina*, en un contexto capitalista, como principio social de reproducción.

Anselm Jappe, K. Hafner y Diego Guerrero, por ejemplo, se han dado muy bien cuenta de que el valor de uso (tanto como el concepto concomitante de trabajo útil o trabajo concreto) es un concepto tan universal y abstracto como puede serlo el de valor.²⁴² Esto es patente en la consideración del valor de uso de la fuerza de trabajo como *magnitud* de tiempo concreto, esencialmente distinta a la magnitud

²⁴² Cf. A. Jappe, *Las aventuras de la mercancía*, p. 103.

de tiempo socialmente necesario y determinante del valor. Lo que estos autores pasan, sin embargo, por alto es que la producción de valores de uso posee una pauta propia de tiempo (debida a la naturaleza específica de los medios de producción involucrados) que *regula* de forma inmanente el ritmo de la producción. El ritmo puede acelerarse o ralentizarse en función de las exigencias sociales o en virtud del desarrollo de la fuerza productiva. Pero se trata, en cualquier caso, de una *duración orgánica* coordinada con la reproducción social concreta y no de un tiempo *abstracto* impuesto sobre la producción como ley coactiva de la competencia. La legalidad del tiempo de trabajo concreto puede ser universal, pero no es, en consecuencia, abstracta.

Volviendo al punto. Echeverría descubre, pues, que la particularidad a la que hace referencia la "forma natural" implica un proceso de producción regulado por la duración inmanente y orgánica de los valores de uso específicos, *de la misma manera que la "forma del valor" implica una temporalidad abstracta de producción*. Pero también se trata de dos legalidades distintas de distribución y de consumo de la riqueza. Así, pues, en un contexto capitalista, estas dos normas se excluyen en beneficio de la hegemonía normativa del valor. La *oposición* es, por otra parte, real y puede percibirse en el violento proceso de subsunción formal y real del proceso de trabajo al proceso de valorización. La disciplina autoritaria del capital excluye realmente, pues, cualquier posible organización socio-política de la reproducción. **Esta legalidad políticamente definida de la producción, la distribución y el consumo de la riqueza es la "forma natural" de la reproducción social**, y se distingue fundamentalmente de la cosificación, la

despolitización y la enajenación que supone la forma de valor como forma capitalista dominante.

Ahora bien, esta simple oposición avanza hasta la *contradicción* real a lo largo del proceso de *enajenación*. Hay que detenernos en este punto que no es del todo explícito en Echeverría, pero que constituye una contribución muy importante en la comprensión de la praxis capitalista, una contribución que no han ofrecido, hasta donde alcanzo a ver, otros autores afines al tema de la cosificación. Para decirlo de la manera más simple, toda organización política que pretenda participar activa y felizmente en el curso del mundo (y que pretenda, en consecuencia, alterar las relaciones de producción, distribución y consumo) debe inscribirse en algún proceso ciego y cosificado de acumulación de capital. Esto es lo que vimos en la sección anterior. En este escenario, la valorización del valor es el *arma* más eficaz contra el Otro. Las mismas relaciones dentro del grupo beligerante deben estar definidas en este sentido. De esta manera, toda política se cancela inmediatamente a sí misma. Para decirlo de otro modo: la enajenación implica que toda política sólo es posible en la medida en que *cede* su subjetividad a la capa cosificada del mercado y al sentido de la valorización del valor. Así, la política de la "forma natural" se elimina a sí misma en tanto se ve obligada a suscribir el sentido despolitizado de la "forma valor". **La contradicción radica, pues, en el hecho de que se articula una praxis política *sin política*.**

La dificultad en la comprensión del concepto echeverriano de "forma natural" y de la contradicción entre ésta y la "forma valor" radica en que todas las implicaciones que acabamos de mencionar son menos que evidentes, sobre todo si partimos del infame "análisis" de la mercancía. El uso que Echeverría hace del

concepto de "forma natural" condensa una interpretación de la crítica de la economía política en su totalidad que no puede limitarse al primer capítulo de *El capital*. En efecto, de manera inmediata, el uso que Marx hace de la forma natural se refiere casi unívocamente a las propiedades cualitativas y particulares de las cosas. Dicho de esta manera, el concepto de "forma natural" de la reproducción social podría simplemente referirse a las cualidades específicas de la reproducción de una comunidad dentro o fuera del contexto capitalista. De hecho, el mismo Echeverría mantiene este sentido cuando dice:

El concepto de "producción en general" que Marx emplea en su "crítica de la economía política" implica la idea de que la misma [la producción], ampliada hasta sus propios límites, es decir, considerada como un proceso complejo de reproducción social, posee una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica, cuya presencia sólo adquiere actualidad o realidad en la medida en que se encuentra **actualizada o dotada de forma** dentro de un sinnúmero de situaciones particulares o conjuntos específicos de condiciones étnicas e históricas. Cada una de las formas en las que se ha actualizado esa estructura constituye la **identidad o figura concreta** de una sociedad.²⁴³

Esta identidad o figura concreta es su *forma natural*. Pero, en esta explicación, sigue ausente el aspecto político. La *politicidad* de la misma es patente, en cambio, cuando Echeverría la remite al concepto de *libertad*, que es libertad para la forma,²⁴⁴ y cuando enfatiza su carácter semiótico.²⁴⁵ Pero también está ausente

²⁴³ B. Echeverría, "El valor de uso: ontología y semiótica", en *Valor de uso y utopía*, p. 157.

²⁴⁴ "La 'lógica' o racionalidad inherente al proceso de la vida social en su modo o 'forma natural' (histórico-social) es la que corresponde a las necesidades de reproducción del ser humano como

la legalidad concreta que la forma supone y que sólo puede discernirse cuando Echeverría relaciona el concepto con su teleología y con la tendencia al equilibrio entre el sistema de capacidades de producción y el sistema de necesidades de consumo.

Articular en un solo sistema armónico y dinámico el subsistema de las capacidades de reproducción —a través del cual el sujeto persigue la superación de la escasez o reticencia de lo otro ante las exigencias de lo humano— con el subsistema de las necesidades de consumo —a través del cual el sujeto persigue su autorrealización plena—; en otros términos, articular lo siempre limitado del primero con lo siempre ilimitado del segundo, de manera tal que ni lo uno ni lo otro puedan experimentarse como tales, como limitado el uno e ilimitado el otro: éste es el acto fundamental que está en la constitución de la identidad, en la construcción de la forma o modo de vivir que un grupo humano reconoce como ideal para sí mismo. Puede decirse, por ello, que el origen último de la riqueza de formas o la diversidad cualitativa de la vida humana y su mundo se encuentra en la "democracia" o cumplimiento comunitario (a la vez colectivo y singular) de la autonomía y la autarquía políticas; en alguna de sus múltiples formas.²⁴⁶

un ser que se auto-identifica concretamente. Esto quiere decir: es el principio de coherencia que deriva de la praxis de autorreproducción de un sujeto **cuya libertad** se realiza en la auto-transformación, en la creación o re-creación **tendencialmente 'democrática'** de una forma para sí mismo en correspondencia con las posibilidades de hacerlo que se abren para él en lo 'otro' o naturaleza. Es una 'lógica' o un principio que corresponde al ser humano, lo mismo singular que colectivo, en tanto que es él mismo una totalización cualitativa, un juego permanente de auto-identificación, un **animal libre** para hacer y rehacer su propia *polis*, un **zoon politikón**." B. Echeverría, "La modernidad 'americana' (claves para su comprensión)", en *Modernidad y blanquitud*, pp. 110-111.

²⁴⁵"En su 'forma natural', el ser humano es un 'ser semiótico'; ello se debe a que su autorreproducción, por ser una actividad 'libre', implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de comunicación mediante el cual él (en un tiempo 1) se indica a sí mismo (en un tiempo 2) la nueva forma que pretende darse." *Idem*.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 111.

En efecto, a diferencia de la producción capitalista, que supone un constante incremento de la producción, la "forma natural" tiende a ser cíclica y a limitar la magnitud de la producción a cierta medida socialmente definida. Por supuesto, esta regla aplica a toda forma precapitalista de producción, pero también tendría que aplicar a una posible forma moderna, "democrática". Esta "medida" es la legalidad inmanente, "natural" de la producción social.

El término *natural* acarrea, por otra parte, connotaciones "sustancialistas" que Echeverría tuvo que dedicarse a rechazar. Dice, por ejemplo: "el término 'forma natural' no hace referencia a una 'substancia' o 'naturaleza humana' de vigencia metafísica."²⁴⁷ La forma natural no haría, consecuentemente, referencia a una legalidad *independiente* de la praxis humana que regule, de manera abstracta, *toda* reproducción humana (como si se tratara, por ejemplo, de una legalidad "biológica"). Se trata, por el contrario, de la legalidad concreta, específica de cada acto comunitario de reproducción. Una legalidad inmanente, determinada en función de las pautas orgánicas que la totalidad de los valores de uso establece con base en la forma de cada uno. Esta forma está articulada por *la libertad* social, esto es, por la capacidad de ratificar o transformar todo el proceso; de conservarlo o de ponerlo-en-peligro.

La forma natural de la reproducción social se refiere, pues, a la *politicidad* implícita en el proceso de producción de valores de uso. Sin embargo, esta posibilidad de la política no es inmediata, sino que tiene que partir de una praxis que atraviese el fetichismo y la enajenación. Por eso, tiene razón Carlos Oliva cuando dice que "partir de [la] enajenación y de la crítica del carácter fetichista de

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 110.

la socialidad moderna, implica no abandonarlos o, en otros términos, reconocer en estas ruinas del valor de uso los principios o fragmentos de la 'forma natural' que actualizan y potencian otra socialidad, una socialidad que quizá se constituya como poscapitalista."²⁴⁸

²⁴⁸ C. Oliva, *op. cit.*, p. 24.

CONCLUSIÓN

Nuestra investigación ha querido responder dos cuestiones: 1) ¿En qué consiste, según Bolívar Echeverría, una modernidad alternativa a la capitalista?; 2) ¿Cómo podría ser ella posible?

Toda modernidad consiste en una forma social que contiene una tendencia inmanente a la abundancia y a la emancipación. A lo largo de esta investigación no hemos podido reconocer, sin embargo, esa tendencia en la lógica capitalista de reproducción. El capitalismo no sólo tiende sistemáticamente a la consecución de un plusproducto, esto es, a la ratificación de la figura mediata de la escasez, sino que además refuerza la instrumentalización autoritaria de la praxis por medio de una política cosificada o enajenada. Esto es consecuencia del mismo elemento abstracto en el que se basa la producción capitalista, a saber: la forma valor. Consecuentemente, no existe ningún fundamento para decir que dentro del capitalismo exista alguna tendencia hacia la abundancia o hacia la emancipación. El desarrollo de las fuerzas que el capitalismo exhibe sirve simplemente como un arma contra el Otro, en medio del curso del mundo; específicamente, contra la clase trabajadora; pero también, de manera indirecta, contra toda la población excedentaria. En este sentido, el concepto de modernidad *no capitalista* tendría que ser rechazado porque concede de antemano que el capitalismo es una forma de modernidad.

Así, a través de la investigación del concepto de modernidad alternativa, sólo hemos podido descubrir en qué consiste la modernidad en general. En primer lugar, tendría que tratarse de una economía basada en la abundancia. Ésta, por

CONCLUSIÓN.

su parte, no puede entenderse como una economía centrada en la consecución del excedente en el sentido de plusproducto. Abundancia quiere decir *diversificación* de necesidades, de medios de satisfacción y de capacidades de satisfacción. En esta economía, el excedente entra en consideración en tanto entendamos por ello *holgura* o reducción del tiempo necesario de trabajo; esto es, liberación del tiempo, en general. Esta abundancia tendría que ser la base de cualquier política democrática implícita en la esencia moderna de la reproducción.

Ahora, para poder llevar esa economía y esa política a cabo es necesario, primero, subvertir el curso (capitalista) del mundo. Esto no implica violentar la forma de valor *para* regresar a formas precapitalistas de adquisición del plusproducto (formas esclavistas o feudales), sino que supone violentar la lógica del plusproducto en general. Esto está implícito en la crítica echeverriana del valor de uso. Por lo tanto, cualquier interpretación de la defensa echeverriana del valor de uso que la entienda como una defensa del productivismo precapitalista se encuentra de todo punto equivocada.

Como vimos, esta doble renuncia necesariamente compromete la eficacia de la praxis dentro del curso del mundo. Por eso es que la renuncia tiene que mostrarse como un arma contra el curso del mundo en cuanto tal. Vimos, finalmente, que la forma de esta praxis *democratizante* o emancipadora es la forma de la auto-puesta-en-peligro o de la violencia dialéctica. Sin embargo, no hay manera de que esta praxis pueda tener de antemano garantizada la posibilidad de la inversión de todo este mecanismo. En eso consiste justamente la condición ineludible de la enajenación y de la instrumentalización.

CONCLUSIÓN.

Contra Bolívar Echeverría, pues, sostenemos que no existe una modernidad capitalista en el sentido de que el capitalismo contenga alguna tendencia a la abundancia y la emancipación, a no ser que esa tendencia se reconozca simplemente en la apariencia progresista de la cultura capitalista. Este es el sentido en el que entienden la modernidad autores como Enrique Dussel, por ejemplo.²⁴⁹ Se trata de un sentido válido, pero no del sentido que utiliza Echeverría. Por eso resulta sumamente sorprendente que, con base en su concepto de modernidad, Echeverría le atribuya una esencia moderna al capitalismo. El capitalismo no tiende a la abundancia, sino a la consecución siempre creciente de plusproducto (como plusvalor), esto es, a la escasez artificial. El capitalismo no tiende a la emancipación, sino a la instrumentalización de los valores de uso y a la enajenación de la praxis. El capitalismo es una lógica de reproducción que ratifica de forma abstracta la política autoritaria necesariamente correlativa a una condición de escasez. No es posible decir, entonces, en qué consistiría una modernidad no capitalista porque eso supondría admitir o conceder que el capitalismo es una forma de modernidad. Lo único que esta investigación

²⁴⁹ Más específicamente, como el conjunto de rasgos distintivos de la cultura europea a partir del siglo XVI. Cf. Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro*, p. 208. Dussel distingue estrictamente el *concepto* de modernidad respecto del *mito* de la modernidad. El concepto —muy parecido, en este sentido, al de Bolívar Echeverría— es simplemente el del proceso de la salida kantiana de la culposa minoría de edad, la conquista de la autonomía. El *mito*, en cambio, es que la cultura europea sea la más avanzada en el asunto; que las demás culturas *tengan la culpa* de su propia barbarie e inmadurez, y que sea esa culpa la que permita justificar la expansión, la dominación y la explotación como momentos del proyecto (sospechoso por *demasiado* bienintencionado) de emancipación universal a cargo de Occidente. Dussel tiene el acierto de decirnos que históricamente una cosa no ha tenido lugar sin la otra, salvo quizá como excepción; que la modernidad no puede disociarse (más que analíticamente, como artificio teórico) respecto de su propia mitología identitaria; que la emancipación efectiva debe tener lugar, en consecuencia, en un horizonte de transmodernidad. Sin embargo, como podemos ver, la supuesta tendencia a la emancipación es inmediatamente contradicha por la política autoritaria e identitaria con que ha querido ser llevada a cabo. En este sentido, es forzoso decir que el concepto de modernidad es sólo aparente. El mito de la modernidad, pues, contradice su propio concepto y lo descubre como pura apariencia. Lo mismo que sucede en el caso de la modernidad capitalista.

CONCLUSIÓN.

nos ha hecho posible decir es en qué consistiría una modernidad en general, una modernidad que no puede tener –en función de su esencia— una forma capitalista. La posibilidad de esta modernidad depende, finalmente, de la medida en que la praxis particular pueda o no invertir el curso capitalista del mundo, sin dejar de asumir el riesgo de la enajenación.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W., *Escritos Sociológicos I*. Trad. de Agustín González Ruiz. Akal, Madrid, 2004.

_____, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Akal, Madrid, 2005.

_____, *Teoría estética*. Trad. de Jorge Navarro Pérez. Akal, Madrid, 2004.

_____, *Crítica de la cultura y sociedad II. Intervenciones. Entradas*. Trad. de José Navarro Pérez. Akal, Madrid, 2009.

_____, "Estudios sobre la personalidad autoritaria", en *Escritos sociológicos II, Vol. 1*. Trad. de Agustín González Ruiz. Akal, Madrid, 2009.

_____, "Bajo el signo de los astros", en *Estudios sociológicos II, Vol. 2*. Trad. de Agustín González Ruiz. Akal, Madrid, 2011.

BATAILLE, Georges, *La parte maldita y apuntes inéditos*. Trad. Julián Fava y Lucía Ana Belloro. Las cuarenta, Buenos Aires, 2007.

BOUGH, Arthur, *Marx's Capital translated for the 21st Century*. eBook.

BIBLIOGRAFÍA.

BÖHM-BAWERK, Eugen von, *Capital and interest*. Macmillan and Co., Londres, 1890.

CALVEIRO, Pilar, *Violencias de estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

DUSSEL, Enrique, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. ABYA-YALA, Ecuador, 1994.

EARLE, Timothy, *How chiefs come to power. The political economy in prehistory*. Stanford University Press, California, 1997.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI, México, 1998.

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

_____, *Modernidad y blanquitud*. Era, México, 2012.

_____, *Definición de la cultura. Fondo de cultura económica / UNAM, México, 2010*.

BIBLIOGRAFÍA.

_____, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx.* UNAM/Nariz del diablo, México/Quito, 1994.

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

_____, *¿Qué es la modernidad?* UNAM, México, 2009.

_____, *Las ilusiones de la modernidad.* El Equilibrista-UNAM, México, 1995.

_____, *La contradicción del valor de uso y el valor en El capital de Karl Marx.* Ítaca, México, 1998.

_____, *Crítica de la modernidad capitalista (Antología).* Oxfam, La paz-Bolivia, 2011.

ENGELS, Friedrich, *Anti-Düring.* Ediciones de Cultura Popular, México, 1976.

GANDLER, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.* FCE/UNAM, México, 2007.

GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado.* Trad. de Joaquín Jordá. Anagrama, Barcelona, 1983.

BIBLIOGRAFÍA.

GORZ, André, *Critique of economique reason*. Trad. de Gillian Handyside y Chris Turner. Verso, Londres-Nueva York, 1989.

_____, *Ecológica*. Trad. de Pablo Betesh. Capital Intelectual, Buenos Aires, 2011.

GRAY, John, *Straw Dogs. Thoughts on Humans and Other Animals*. Granta Books, London, 2002.

GUERRERO, Diego, “¿Es posible demostrar la teoría laboral del valor?” Consultado en: <http://www.nodulo.org/ec/2004/n024p01.htm>

HAMILTON, Clive, *Growth Fetish*. Allen & Unwin, Australia, 2003.

HARVEY, David, *Limits to capital*. Verso, Londres-Nueva York, 2006.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich, *Ciencia de la lógica*. Trad. de Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo. Las cuarenta, Buenos Aires, 2013.

_____, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

BIBLIOGRAFÍA.

HOESCHELE, Wolfgang, *The economics of abundance. A political economy of freedom, Equity and Sustainability*. Gower, England, 2010.

HORKHEIMER, Max, "Teoría crítica y teoría tradicional", en *Teoría crítica*. Trad. de Edgardo Albizu y Carlos Luis. Amorroutu Ediciones, Buenos Aires-Madrid, 2003.

JAPPE, Anselm, *Las aventuras de la mercancía*. Trad. de Diego Luis Sanromán. Pepitas de calabaza, La Rioja, 2016.

_____, *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Trad. de Diego Luis Sanromán. Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2011.

JEVONS, William Stanley, *La teoría de la economía política*. Trad. de Juan Pérez-Campanero. Ediciones Pirámide, Madrid, 1998.

KANT, Immanuel, "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*. Trad. de Eugenio Ímaz. Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

_____, *Crítica de la razón práctica*. Trad. de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

BIBLIOGRAFÍA.

_____, *Crítica del discernimiento*. Ed., Trad. y notas de Roberto Aramayo y Salvador Mas. Antonio Machado, Barcelona, 2003. 536 pp.

KARATANI, Kojin, *Transcritique. On Kant and Marx*. MIT, Cambridge, 2005.

LUKÁCS, Georg, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase II*. Trad. de Manuel Sacristán. SARPE, Madrid, 1984.

LUXEMBURGO, Rosa, *La acumulación del capital I*. Trad. de Raimundo Fernández O. Orbis, Barcelona, 1985.

MANKIW, Gregory, *Principios de economía*. Trad. de Ma. Guadalupe Meza y Staines y Ma. Del Pilar Carril Villareal. Cengage Learning Ediciones, México, 2012.

MARX, Karl, “Sobre la cuestión judía”, en Daniel Bensaid, *et al.*, *Volver a la cuestión judía*. Gedisa, Barcelona, 2011.

_____, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. *Grundrisse. 1857-1858, 1*. Trad. de Pedro Scaron. Siglo XXI, México-Buenos Aires-Madrid, 2007.

_____, *El capital. Tomo I. Vol. 1. El proceso de producción de capital*. Trad. de Pedro Scaron. Siglo XXI, México-Buenos Aires-Madrid, 2007.

BIBLIOGRAFÍA.

_____, *El capital. Tomo I, Vol. 2, El proceso de producción del capital.* Trad. de Pedro Scaron. Siglo XXI, México-Buenos Aires-Madrid, 2016.

_____, *El capital. Tomo I, Vol. 3, El proceso de producción del capital.* Trad. de Pedro Scaron. Siglo XXI, México-Buenos Aires-Madrid, 2013.

_____, *El capital. Tomo II, Vol. 4. El proceso de circulación del capital.* Trad. de Pedro Scaron. Siglo XXI, México, 2013.

MARX, Karl y E. Hobsbawn, *Formaciones económicas precapitalistas.* Trad. de Miguel Murmis. Ediciones de pasado y presente-Siglo XXI, México, 1981.

MARX, Karl y Federico Engels, *Obras escogidas. Tomo II.* Consultado en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m11-7-68.htm>

_____, *La ideología alemana.* Trad. de Wenceslao Roces. Ediciones de Cultura Popular, Montevideo, 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Humanismo y terror.* Trad. de León Rozitchner. La Pléyade, Buenos Aires.

BIBLIOGRAFÍA.

MULLAINATHAN, Sendhil y Eldar Shafir, *Escasez. ¿Por qué tener poco significa tanto?* Roberto R. Reyes Mazzoni. Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

MUMFORD, Lewis, *Técnica y civilización*. Trad. de Constantino Aznar de Acevedo. Madrid, Alianza, 1979.

OLIVA Mendoza, Carlos, *Espacio y capital*. Universidad de Guanajuato, México, 2006. 210 pp.

_____, *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. UNAM, México, 2013. 249 pp.

OPHULS, William, *Ecology and the politics of scarcity*. W. H. Freeman and Company, San Francisco, 1977.

PEARSON, Harry W., "The economy has no surplus. Critique of a theory of development", en Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry Pearson, *Trade and market in early empires. Economies in history and theory*. The Free Press, Illinois, 1957.

RUBIN, Isaak Illich, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Trad. de Nestor Miguez. Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1974.

BIBLIOGRAFÍA.

SAHLINS, Marshall, *Economía de la Edad de Piedra*. Trad. de Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila. Akal, Madrid, 1983.

SARTRE, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica I*. Trad. de Manuel Lamana. Losada, Buenos Aires, 2004.

SERUR Smeke, Raquel (compiladora), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. UAM / ERA, México, 2015.

SHAIKH, Anwar, *Valor, acumulación y crisis. Ensayos de economía política*. Trad. de Álvaro Zerda. Tercer Mundo Ediciones, Colombia, 1990.

TORRES Gaxiola, Andrea, *Técnica y fetichismo en el pensamiento de Marx. Tesis para optar por el grado de Doctora en filosofía*. UNAM, México, 2017.

WALL, Jeff, "Unidad y fragmentación en Manet", en Michael Newman, *Jeff Wall: Obras y escritos*. Ediciones Poligrafía, Barcelona, 2007.

XENOS, Nicholas, *Scarcity and modernity*. Routledge, Londres-Nueva York, 1989.

ZIZEK, Slavoj, *Violence. Six Sideways Reflections*. Picador, Nueva York, 2008.