



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

“SEMIÓTICA DEL CAPITALISMO”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA: NEIL MAURICIO ANDRADE RUIZ

ASESOR: DR. CARLOS OLIVA MENDOZA

CIUDAD UNIVERSITARIA, D. F., 2015



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.

## ÍNDICE

Introducción.....	2
1. Revolución y razón.....	6
2. Las teorías del valor.....	13
3. El Ser y el capital.....	17
4. La paralaje y la hipótesis semiótica.....	20
5. El otro “estructuralismo” y la escritura.....	29
6. Transhistoria y montaje.....	35
7. El lenguaje de las mercancías.....	40
8. Micrología.....	46
9. La ambigüedad del token.....	50
10. El capital industrial.....	55
11. La violencia de los universales.....	58
12. La experiencia sublime y el flâneur.....	65
13. Reproducir es comunicar.....	71
14. Deshecho y ruido.....	77
15. La perspectiva hermenéutica.....	83
16. La logocracia mercantil y mercantil-capitalista.....	86
17. La ilusión fálica.....	89
Conclusión.....	92
Bibliografía.....	93

## Introducción

¿Todavía hay que hablar de capitalismo? ¿No está claro, no se ha repetido hasta la saciedad que es un sistema injusto en el que permean la explotación, destrucción de la naturaleza y la infelicidad humana? ¿No se ha dicho, una otra vez, que es un “modo de producción” que nace entre el siglo XVIII y el XIX cuya esencia es la extracción de plusvalor, pero que –nos advierten– desde entonces ha sufrido enormes cambios y no es posible pensarlo tal como lo hizo Marx? Pues, ¿cómo iba a imaginar éste el desmantelamiento del sector obrero, las liberaciones nacionales campesinas, el trabajo posfordista, el feminismo, la revolución verde, la crisis del petróleo, el derretimiento de los polos y las burbujas especulativas? Desde el Papa Francisco hasta las (buenas) películas de Martin Scorsese han criticado severamente el contubernio entre capitalistas y políticos, la avaricia de bancos y seguros, tanto como la desigualdad social. Si uno revisa la lista de los filmes ganadores del Oscar en la categoría documental de la última década puede notar que casi todos atacan capitales industriales, el de la alimentación, el de productos sexuales (condones, lubricantes, etc.), el de las armas, etc. Por su parte, los más sofisticados insisten: el capitalismo es perverso, pero para contrarrestar sus efectos debemos redefinirlo e incluso adoptar adjetivos y neologismos: sociedad de riesgo, economía de la información, posmodernidad, producción posindustrial, financierización, y otros. Hace un año, un economista francés publicó un libro de 700 páginas que llevaba por título *El capital en el Siglo XXI*. Cuando se tradujo al inglés ¡se convirtió en un bestseller! ¡Hasta el Fondo de Cultura Económica ha comprado los derechos! Me dan ganas de revisarlo. No es morbo solamente. Me ha interesado desde que, tras su éxito comercial, el autor ha declarado en una entrevista del *Huffington Post* que el capitalismo se ha transformado tanto desde

Marx que ya no es necesario leer *El capital*, que ni él mismo no lo había leído.<sup>1</sup> Tal vez es una maniobra más de publicidad. Lo importante, lo que quiero sugerir, es que existe algo así como un significante “capitalismo” en la cabeza de la gente desde hace unos años, con más fuerza desde la crisis del 2008. La historia que puedo hacerme en corto es la siguiente.

Lo apuntalaron los neozapatistas desde 1994 y fue retomado por los movimientos “antisistémicos” hasta llegar al Foro Social Mundial. Los atentados terroristas de 2001 y el montaje de Bush parecían enterrarlo por un momento, pero los fracasos de su gobierno en Irak y la crisis mencionada dieron lugar a su restablecimiento. A ello contribuyeron los medios masivos, cuando culparon de todo a los capitales financieros norteamericanos, muchos de los cuales, es cierto, tenían negocios con el gobierno en turno y con capitales industriales bélicos y petroleros anglosajones. En 2006 reaparece el EZLN y ahora se dice textual y abiertamente anticapitalista. Evo Morales gana las elecciones el mismo año y se suma al “anti-imperialismo”. En nuestro país, Felipe Calderón también se aferró al significante “terror” pero el aparato simbólico global que Bush había levantado estaba debilitándose. Hugo Chávez regala versiones de bolsillo de escritores críticos a mandatarios (a Obama le dio una ejemplar de *Las venas abiertas de América Latina*) y premia a intelectuales que hablan de “otro” socialismo. Las protestas Occupy de hace un par de años trabajaron con la memoria del “capitalismo” y, como sabemos, luego vino el 15-M en España, la Primavera árabe y otros tantos movimientos que, de un modo u otro, también lo hicieron. En México no faltaron aprendizajes e intercambios de esto entre los movimientos estudiantiles y juveniles.

Para algunos, los más entusiastas, todo esto hablaría, más allá de las infiltraciones izquierdistas en el Vaticano o en Hollywood, de un nuevo ciclo de

---

<sup>1</sup> Kevin Short, “Thomas Piketty Never Actually Read Karl Marx’s ‘Das Kapital’” en The Huffington Post [en línea]. 5 de junio de 2014. Disponible en: <[http://www.huffingtonpost.com/2014/05/06/piketty-marx-karl-thomas\\_n\\_5274195.html](http://www.huffingtonpost.com/2014/05/06/piketty-marx-karl-thomas_n_5274195.html)>

potenciales revolucionarios a lo largo y ancho del planeta. Yo no diría eso. Primero, considero que las peripecias del significante hablan de un “anticapitalismo” como narrativa que podría definirse con precisión y en otro lugar, pero que –diríamos por lo pronto– ha ido desplazando lentamente a la narrativa marxista sin proponer, en su interior, una comprensión alternativa de la historia. Tanto una como otra formarían una misma ética moderna para sobrevivir en la catástrofe civilizatoria.<sup>2</sup> Si, en su acepción etimológica, la ética es un refugio o una morada, y por tanto, una identidad mínima, la narración es el cuento que se hace el morador para conectarse con lo inhabitable, con lo invivible. Por eso decimos que la narración permite, sin paradojas, el cambio de una identidad a través del tiempo histórico o, para ir más lejos, que toda identidad es narrativa.<sup>3</sup> La narrativa anticapitalista o posmarxista conformaría, en específico, un modo de vida romántico para la cual el movimiento del capital –la progresión: dinero, mercancía, dinero incrementado– es, contradictoriamente, compatible con la empresa emancipatoria, la libertad humana, la cancelación de un pasado nefasto “capitalista”. Análoga al arte romántico, esta ética trataría violentamente al mundo porque sus maravillas deben ser arrancados del mismo. Las cualidades y los frutos de ese mundo son la tentación, el motivo por el cual existe un carácter militante dispuesto a arriesgarse... y poner en riesgo al propio mundo. Es una ética que niega el exterior pero que, en el fondo, resiste a una atracción y una fascinación imponderables por lo que éste podría llegar a ser. El romanticismo posmarxista sigue creyendo que urge “cambiar el mundo”, pero recula y afirma que no debemos ser ingenuos, que debemos ser aún “más radicales” que los marxistas. Ese presunto lugar fundamental puede flexibilizarse discursivamente y adoptar

---

<sup>2</sup> En este punto sigo a Bolívar Echeverría, en particular en lo que concierne a la teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista y a la de los cuatro *shocks* de modernización en Latinoamérica. B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 161-172. y B. Echeverría, “Modernidad en América Latina” en *Vuelta de siglo*, p. 195-216.

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, p. 997.

lenguajes feministas, ecologistas, democráticos o decoloniales. La idea es que la revolución llegue a todos los lugares y hasta las últimas consecuencias como “resistencias”. Para eso sirve el muñeco de paja del marxismo, para atacarlo y afianzarse, tomar bríos y certezas: lo que sea que traiga consigo la nueva lucha, aunque sea más derrotas y dolores, deberá librarse por algo mil veces mejor que por aquello que lucharon los marxistas.

Yo quisiera ensayar una tematización del capitalismo alejada de las narrativas románticas mediante una interpretación de Marx. No es pertinente adjetivar una interpretación, pero es importante reconocer de dónde parte el que la lleva a cabo, aunque sólo sean supuestos y creencias. En mi caso, lo primero es un abandono del mito de la revolución y la asunción de la progresión capitalista (D-M-D’) como el verdadero y único movimiento revolucionario civilizatorio. Lo segundo es adoptar una perspectiva semiótica más o menos amplia que permita definir y englobar fenómenos llamados capitalistas como fenómenos culturales singulares modernos. Esto permitiría resignificar explícita o semióticamente lo que suele entenderse como capitalismo desde la narrativa posmarxista. En un nivel abstracto, se trata de buscar un límite teórico, trascendental si se quiere, entre modernidad y capitalismo. La consecuencia radical de este postulado es la imaginación de una modernidad alternativa. Marx es clave porque, si Echeverría tiene razón, se trataría de la inteligencia más honda del romanticismo y, por tanto, la criticidad de su discurso tocaría a la modernidad en su conjunto, a las posibilidades inexploradas que ella trae consigo como proceso de totalización, más allá del proyecto revolucionario del capital y la éticas desde las cuales, hoy en día, lo sobrevivimos.

## 1. Revolución y razón

¿Cómo hablar, pues, del capitalismo? ¿Con qué palabras? ¿El capitalismo se sistematiza, se describe o se narra? Sin duda, a los comunistas europeos del siglo XIX les habría parecido extraña esta cadena de preguntas. Entonces, el mito de la revolución que había inaugurado la sociedad burguesa vía su ímpetu mercantilista y tecnológico no hacía sino renovarse y fortalecerse.<sup>4</sup> Parecía haber adquirido, especialmente en la Europa noroccidental, tanto en la vida cotidiana como en la refriega política, formas que coincidían con el devenir. El Hombre<sup>5</sup>, la ciudad, la razón: eran signos que, en unas circunstancias históricas que se experimentaban como irreversibles, pasaban a ser soportes simbólicos de las banderas del movimiento obrero. En verdad –se creía reconocer– es la clase trabajadora el fundamento oculto de la libertad en boca de sociedad civil. Pero el reconocimiento “de clase” se convertía, mediante el partido, en una certeza práctico-teórica. Éste exigía pasar del comunismo utópico al comunismo “científico”, sustituir la ilusión por el futuro. Curiosa actitud romántica: había que encarar al fantasma de la revolución, conocerlo, asumir su advenimiento y sus consecuencias impiadosas. En el *Manifiesto del partido comunista* está escrito que “las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino expresión del conjunto de las condiciones reales de lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos”.<sup>6</sup> En este contexto resulta comprensible el hecho de que en este documento el capitalismo no se presente como tema, ni siquiera como asunto. En él se escribe “capital” para expresar una noción económica imprecisa: antagonista del trabajo asalariado, resultado directo de la explotación, acumulación,

---

<sup>4</sup> Sobre el mito moderno de la revolución véase B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 39-54 y B. Echeverría, “Modernidad y revolución”, en *Valor de uso y utopía*, pp. 61-76.

<sup>5</sup> Porque estos modernos fueron “Hombres” y no simples varones, mujeres, niños o ancianos.

<sup>6</sup> F. Engels & K. Marx, “Manifiesto del partido comunista”, en *Obras escogidas*, p. 65.

abundancia concentrada o potencia social desperdiciada. También se lee en el texto la palabra “capitalista” en referencia a un burgués, a un magnate, o bien, a la nueva clase explotadora.

Fue Marx quien comenzó a hablar, al cabo de décadas de investigación, viajes y activismo político, de una “sociedad capitalista” o “capitalismo”. Simplificando, esta sociedad se caracterizaría por: 1) la escisión de los factores subjetivos y objetivos del proceso de reproducción; 2) la introducción de tecnologías industriales privadas; 3) el establecimiento de un dispositivo de explotación clasista cuya forma es el contrato; 4) la desviación clasista del mercantilismo (simple) y su “mundo de las mercancías”; 5) la articulación forzada y hostil entre las fases productiva, circulatoria y de consumo; 6) una crisis estructural como sistema de crédito o fe que garantiza la experiencia de continuidad entre los factores; 7) la aceleración y repetición indefinida vía el crédito y la tecnología industrial de los procesos de circulación locales. Más adelante tocaremos algunos de estos puntos. Lo que quiero atender ahora es la manera en que se formuló la definición. Marx habló del capitalismo pero como “crítica de la economía política”, como los confines de lo que él consideraba la ciencia burguesa más potente, de mayor impacto cultural. No fue, pues, un tema o un objeto positivamente elegido. Era el resultado teórico inmediato de la destrucción del saber burgués o, en otras palabras, del comienzo del saber comunista cuyo primer tema (y momento narrativo) en la sucesión práctico-teórico de la lucha es esta sociedad.

Es difícil pensar en un discurso moderno más seguro de sus capacidades transformadoras que el enunciado por aquellos comunistas. Es probable que el de Walter Benjamin haya sido el último de la estirpe. Aparte los perfiles, los compromisos y los refinamientos discursivos del anticapitalismo contemporáneo, hoy nadie pensaría en la destrucción de una ciencia –digamos la económica neoliberal– como una urgencia práctico-teórica en la que se juega

el destino humano. No obstante, es posible elegir en la práctica académica el capitalismo como tema, hablar de él libremente, como se habla de cualquier cosa. ¿Qué ha pasado? Dos fenómenos vinculados entre sí nos alejan a la vez que nos sujetan de aquellos comunistas: 1) lo que podríamos llamar, parafraseando a Lukács, la “inactualidad” de la revolución, y 2) la relatividad del discurso racional.

1. Es evidente que la sociedad capitalista de la que hablaba Marx no ha dejado de existir y que, por lo contrario, se ha complejizado tanto que uno suele sentirse un tanto desanimado cuando trata de pensarla o que, otras veces, no podamos dejar de sentir asombro por sus ritmos y contradicciones. Lo cierto es que ha cambiado el escenario de la política moderna desde Marx, el escenario festivo de la revolución.<sup>7</sup> Lo que nosotros no compartimos con aquellos comunistas es la experiencia, el sentir inminente la transformación total de lo que conocemos. Puede decirse que nuestras narrativas románticas son de menor calado narrativo y de mayor sutileza discursiva. Georg Lukács escribió con motivo de la muerte de Lenin:

La actualidad de la revolución determina el tono fundamental de toda una época. Sólo la relación de las acciones aisladas con este punto central hace que dichas acciones aisladas sean revolucionarias o contrarrevolucionarias [...] Como actualidad de la revolución hay que entender: el estudio de todos y cada uno de los problemas particulares del momento en su concreta relación con la totalidad histórico-social; su consideración como momentos de la liberación del proletariado. [...] Todo problema actual se ha convertido en un problema fundamental de la revolución.<sup>8</sup>

Y concluye: “Con el desarrollo del capitalismo la revolución proletaria se ha convertido en el problema del día”.<sup>9</sup> Es decir, el capitalismo es fáctico y, por ello, un tema secundario; se subordina al esclarecimiento de las condiciones actuales de los antagonismos y a la constante distinción entre la postura

---

<sup>7</sup> Para una definición de la fiesta puede consultarse B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 178-179.

<sup>8</sup> Georg Lukács, *Lenin*. Trad. de Jacobo Muñoz. México, Grijalbo, 1974, p. 14.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 15.

conservadora –que niega la actualidad de la revolución debido a su perspectiva parcial– y la postura futurista –que se adelanta al progreso capitalista y aun lo impulsa estratégicamente, en ciertos aspectos, para acelerar el proceso de proletarización global. Esto puede parecer una locura para la mayoría de las personas formadas en la ética de la resistencia, pero el planteamiento no está alejado de ciertas teorías contemporáneas.

Desde hace una década aproximadamente se viene hablando en circuitos de neocomunismo anglosajón de “acelerar” el capitalismo. El argumento extrapola la tesis de Hardt y Negri sobre la inmanencia y la inmediatez de la revolución: si la subordinación real del capital<sup>10</sup> sobre los humanos es tecnológica y biopolítica, la multitud ha de actualizarse tecnológicamente buscando niveles de artificialidad más veloces y complejos que los torpes ciclos “molares” del capital.<sup>11</sup> El vitalismo de Deleuze se elevaría a principio casi metódico: “tal vez los flujos no están aun bastante desterritorializados [...] No hay que retirarse del proceso, sino ir más lejos, ‘acelerar el proceso’, como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada.”<sup>12</sup> El llamado aceleracionismo sería una especie de futurismo posindustrial. Heredero de la narrativa marxista, se habría independizado como discurso académico; conservaría el romanticismo de esa narrativa pero lo haría con reservas críticas ultra-sofisticadas que, al mismo tiempo, lo alejan de las nuevas narrativas de arraigo popular, por ejemplo, el cuidado del medio ambiente, el respeto a la naturaleza y los derechos animales, o el retorno a “usos y costumbres” supuestamente milenarios. Desde este arraigo sería interesante releer la

---

<sup>10</sup> Subsunción formal y subsunción real son categorías analíticas de Marx, dilucidan grados en que penetra la tecnología del capital industrial en los procesos tradicionales o comunitarios de reproducción.

<sup>11</sup> Véase McKenzie Wark, “The Drone of Minerva” en Public Seminar [en línea]. Noviembre 5 de 2014. Disponible en: <[http://www.publicseminar.org/2014/11/the-drone-of-minerva/#.VIPfPck\\_hJo](http://www.publicseminar.org/2014/11/the-drone-of-minerva/#.VIPfPck_hJo)>

<sup>12</sup> G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. p. 246.

“segunda técnica” o “técnica lúdica” de Benjamin, fuera del canon comunista europeo.<sup>13</sup>

2. Elaborado y difundido en la época de la actualidad de la revolución, el discurso de Marx poseía funciones políticas que ningún discurso en nuestro tiempo, por más completa y aguda que sea su crítica, podría alcanzar. No quiero decir que todo discurso haya perdido efectividad política (cosa, por demás, imposible), pero sí el discurso racional, el que al ser enunciado juzga los límites de la libertad humana y, en esa medida, el terreno de su autodeterminación. Es probable que la Ilustración como modalidad romántica haya tenido su momento más concreto en la época que va de Rousseau a Marx. Impregnaba en la vida cotidiana –de manera desigual según clases, género y razas– un ansia desmitificadora que instrumentaliza la palabra, el habla y la escritura en pos de la emancipación. Del optimismo pedagógico “pequeñoburgués” de Kant respecto a la intervención política del escritor en la esfera pública al entusiasmo con el que se reeditaban masivamente los tirajes del *Manifiesto*, no hay gran distancia. Desde luego, esto no es exclusivo de Francia, Alemania o Inglaterra. Sánchez Vázquez ha mostrado la influencia de Rousseau en el liderazgo del criollo Miguel Hidalgo que desembocó en el levantamiento popular de 1810.<sup>14</sup> Sería interesante mirar cómo se entra el romanticismo de Rousseau en el proyecto de Hidalgo, cómo impacta y se deja transformar por la religiosidad católico-jesuita enraizada en éticas y estéticas barrocas coloniales. Recordemos también cómo narra Carpentier el despotismo ilustrado haitiano que, en nombre de la diosa Libertad, ejercían los primeros reyes negros de maneras mucho más oscuras y sanguinarias que los colonizadores.

---

<sup>13</sup> A qué éticas nos conduciría es algo que se ha preguntado Bolívar Echeverría y me parece una pregunta abierta.

<sup>14</sup> A. Sánchez Vázquez, *Rousseau en México*.

La relatividad del discurso racional es geopolítica y de época. La Reforma religiosa sólo aconteció, como momento cultural, en países como Francia, Alemania e Inglaterra; en las colonias tuvo un impacto indirecto. Por eso fue posible fundar en aquellos países algo tan peculiar como el ateísmo, la especulación puramente humanista o, como dice Heidegger, “cripto-teológica”. La razón en su acepción francesa [raison] tiene una connotación operativa, de herramienta pública. Por su parte, la acepción alemana [Vernunft], desde Kant, es ético-jurídica. De cualquier manera, lo que tiene de racional el discurso moderno es propio del contexto histórico y geográfico del iluminismo, uno que hereda Marx y que prelude la actualidad de la revolución comunista. Pero esta herencia no es directa. La utopía de la razón tuvo que encarnarse en una ética romántica productivista.

La invención del capital industrial no es otra cosa que la mercantilización de las técnicas automatizadas y de los cuerpos como fuerza de trabajo. Ello supone un modo de vida individualista, heteropatriarcal, urbanicista y economicista. Para Foucault, es el momento del poder disciplinario y el biopoder. El primero alude a ejercicios cartográficos del espacio y la segmentación del cuerpo en unidades dóciles. El Estado administra recursos en el marco espontáneo de una ciudad y a través de instituciones singulares. El segundo es la regulación y el control del territorio mismo, de sus energías, sus masas, sus ciclos vitales. El territorio incluye los cuerpos humanos y las máquinas, pero como variables de un mismo poder en crecimiento (debe coincidir con el éxito económico y bélico del Estado nacional). Pues bien, Marx captó la ética que había sido conformada en estos siglos –que van del XV al XVIII– y el saber que –a su juicio– concentraba sus imaginaciones: la economía política. No es fortuito que los ingleses conceptualizaran el trabajo. ¿Qué hay en las teorías del valor burguesas que tanto llamaron la atención de Marx y de Foucault? ¿Por qué nos interesa a nosotros? Porque muestra un discurso instrumentalizado en sentido capitalista

que, si bien no es universal y ha perdido riquezas significativas y políticas, aún permea nuestras narraciones.

Zizek ha conceptualizado la dictadura del goce del capital posindustrial, más férreo en las grandes ciudades (de tecnologías y salarios elevados). El ordenamiento simbólico de felicidad y diversión es una revisión del viejo productivismo ascético y disciplinado. La ética protestante fue interiorizada por las industrias industriales de tal modo que la permisividad aparente desbordante es racionalizada en esquemas disciplinantes de consumo hedonista. (Por eso la pulsión del capital encuentra un isomorfismo con el narcotráfico industrializado). Aunque contradictorio, el capital es esencialmente creativo. La formación de nuestras éticas posmarxistas no pasa necesariamente por reformas teológicas y giros reflexivos de “desencantamiento del mundo”, pero sí por reformas tecnológicas capitalistas que neutralizan la autoría del discurso y preforman los canales de narración. Es el peligro pronosticado por Benjamin respecto a la fotografía, el cine, la televisión y, añadiríamos hoy, las redes sociales. El discurso racional debió refugiarse en las academias de los Estados nacionales para establecer relaciones de exterioridad con las narrativas románticas, ahora más marcadas por la forma progresiva del capital que por el flujo natural de la discursividad. Cabe decir que la instauración del poder académico criollo en países periféricos (de capitales subdesarrollados) implica la importación –literalmente, la compra y venta de libros para su traducción– de discursos anglosajones, franceses y alemanes que, al mercantilizarse y desligarse de la tradición ilustrada que los vio nacer, muchas veces corrieron la suerte de ser recibidos como novedades bajo el comando ilustrado endógeno que exigía su respeto científico, su lectura “edificante” (Hegel) con vistas a la emulación de los discursos de éxito y de verdad. Es la naturaleza del mercado,

pero desviada por relaciones neocoloniales de competencia capitalista y subdesarrollo.<sup>15</sup>

## 2. Las teorías del valor

Las nociones modernas de valor y de representación están estrechamente ligadas, y revisando el discurso filosófico del siglo XX, esta última es más importante que la primera. De entrada puede decirse que re-presentar es volver a presentar algo mediante artificio, ponerlo en escena, traerlo frente a alguien. Considerada como actividad tiene un profundo carácter mimético o teatral, así como funciones pedagógicas. Así aparece en la *Poética* de Aristóteles. Pero, como se sabe, esta nota clásica –mimética y comunitaria– se pierde en las connotaciones modernas del término. La representación moderna sigue siendo una actividad, pero ya no imita la dinámica del cosmos ni la de la *praxis* heroica o risible, sino que captura o aprehende informaciones de la naturaleza. Se trata de una actividad cognoscitiva, tratada justamente como objeto propio de una “teoría del conocimiento”. Así, los genealogistas como Foucault pudieron sostener que la representación constituye todo un campo epistemológico que se inaugura con el siglo XVII al cual, precisamente, pertenece el valor.<sup>16</sup>

Para Foucault, el artífice que representa es un ordenador: elabora cuadros o imágenes del mundo mediante el análisis y el discernimiento, en términos de identidad, diferencia y medida. El cuadro articula y sostiene las enumeraciones, las series, los inventarios. En *Las palabras y las cosas* el “arte de la representación” constituye las primeras ciencias específicamente modernas, las ciencias del orden. Entre ellas se encuentra la “teoría del valor” que analiza el

---

<sup>15</sup> Por lo demás, no es fortuito que en Latinoamérica, el lugar en donde el catolicismo reformó retóricamente y artísticamente sus rituales, haya sido la literatura la que habló de las relaciones de poder y mestizaje antes que el discurso racional.

<sup>16</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 79.

intercambio y establece equivalencias entre las necesidades y los deseos de los individuos, y también la “gramática general” que estudia el orden verbal en relación a la simultaneidad de las ideas, esto es, el discurso como una sucesión de signos verbales frente a la multiplicidad constante del pensamiento. Desde entonces el signo y el valor comparten relaciones en la historia del pensamiento occidental. Por cierto, este campo epistemológico común no se observa exclusivamente desde la perspectiva “apriorística” de la “arqueología del saber”, sino que puede verificarse en la comunicación entre disciplinas, es decir en los mensajes de los economistas respecto al lenguaje y de los lingüistas sobre la cuestión económica.<sup>17</sup> Marx y Saussure son mediadores hábiles en este sentido.

Si se tienen en cuenta estos antecedentes históricos y arqueológicos no resulta extraño que aun en puntos equívocos del pensamiento representador, cuando, por ejemplo, se abordaron a partir del siglo XIX los temas de la voluntad, la vida o el trabajo, siga siendo imprescindible hablar de signos y valores, aunque ciertamente en modalidades menos clasificatorias y más historiales. Esto puede observarse en los tratamientos de las nuevas ciencias: la filología, la biología evolucionista y la economía política. Voy a atender brevemente el caso de David Ricardo en relación al valor, que es nuestro tema.<sup>18</sup>

El “valor de cambio” había tenido hasta antes de su obra, especialmente en la teoría del valor de los fisiócratas, referencias directas a la constitución de los precios en el mercado según la rareza y la escasez de las materias primas. Los fisiócratas se preguntaban en qué condiciones y a qué precio puede una porción de la naturaleza convertirse en un valor intercambiable. Paralelamente, el “valor de uso”, al decir de las teorías utilitaristas contemporáneas, se refería a la estima y apreciación de los individuos respecto de las cosas. Ellos se

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 82.

<sup>18</sup> Otros casos emblemáticos en esta línea, por la popularidad que alcanzaron durante el siglo XX, serían los de Nietzsche y Darwin.

cuestionaron sobre los juicios que cada individuo hacía sobre lo que es precioso y cómo estos juicios, en la práctica mercantil, devenían precios. Unos y otros pretendían trazar cuadros que, siguiendo criterios populares o con arreglo a la abundancia de la naturaleza, representaban el cúmulo de mercancías como si fuera un orden del cambio.

Por su parte, Ricardo no fue el primero en referir el valor al trabajo,<sup>19</sup> pero sí el primero en concebirlo específicamente desde el ámbito de la producción, lo que marca una diferencia cardinal en las teorías del valor. Desde esta perspectiva, el valor de una mercancía depende no de la cantidad que llegue a pagarse por ella en el mercado, sino del tiempo de trabajo que se invirtió en ella y de los complementos productivos, las herramientas y los edificios. Para Ricardo, el trabajo es el fundamento del valor.<sup>20</sup> Éste no figura, como antes, en un sistema de equivalencias gracias a la capacidad de las mercancías de referirse unas a otras. Está determinado por la manera en que se produce, factores como el grado de división del trabajo, la escasez de la naturaleza (ahora relativa al tamaño de la empresa) y la magnitud del capital disponible entendido como el reservorio indispensable para comenzar la producción. El valor de uso condiciona la existencia del valor de cambio, pues si un producto no fuera útil en absoluto, si no contribuyera a la satisfacción de una necesidad cualquiera, no sería cambiante. Ricardo supone las necesidades en la producción. Hay necesidades, están dadas; lo que importa es el trabajo para satisfacerlas. Así desplaza súbitamente el valor de uso ingenuo o “psicológico” de la investigación económica. Al mismo tiempo, el valor de cambio pierde el lugar que le daba el escenario mercantil y se remite a la cantidad de trabajo invertido. El producto no adquiere valor de cambio en el mercado, sino que es una cantidad determinada de trabajo cristalizado.<sup>21</sup> De ahí que los Principios de

---

<sup>19</sup> Véase A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, pp. 31 y 37.

<sup>20</sup> D. Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, pp. 10, 16 y 67.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 11.

economía política y tributación arranquen con el capítulo intitulado “El valor”, a secas, como si se diera por terminado el análisis de las cosas valiosas para entrar de lleno al análisis del modo de producción. Escribe Adam Smith: “Todo hombre es rico o pobre según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida.”<sup>22</sup> “En consecuencia, –responde Ricardo– la riqueza difiere esencialmente del valor, ya que éste depende no de la abundancia sino de la facilidad o dificultad de la producción.”<sup>23</sup>

Lo anterior no quiere decir, como sugiere el Foucault de *Las palabras y las cosas*, que el valor mismo haya dejado de ser un signo para convertirse en un producto, o que siga siendo un signo pero empoderado por ese algo primitivo e incommensurable que es el trabajo, con lo que estaríamos entrando a una región espesa y oscura que deforma las representaciones, la región de la finitud o la presencia histórica.<sup>24</sup> Para el filósofo francés, la episteme que sostenía las teorías del valor se disloca cuando el artífice se encuentra a sí mismo como presencia, como Hombre, y entra en un juego de especulaciones que finalmente lo conducen al “sueño antropológico”, a la fundación de las nuevas ciencias humanas. Destruir los fundamentos de dicho sueño sería la tarea del pensamiento “posmoderno” en la cual, por cierto, Nietzsche habría sido pionero. Creo que en este punto Foucault pasa por alto el hecho de que el pensamiento del Superhombre también es un pensamiento del valor, y en esa medida, plenamente moderno.<sup>25</sup> Y es que para la teoría del conocimiento y para la historia de las ideas la transvaloración nietzscheana es irrelevante porque se considera una cuestión ética. En efecto, Nietzsche parece regresar al sentido latino de la palabra *valere*, que denota un tipo de fuerza: vigor, viveza, enjundia

---

<sup>22</sup> A. Smith, *op. cit.*, p. 31.

<sup>23</sup> D. Ricardo, *op. cit.*, p. 205.

<sup>24</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 249.

<sup>25</sup> M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, p. 83. Sobre el tema puede verse también el ensayo publicado en B. Echeverría, “La modernidad como ‘decadencia’”, en *Valor de uso y utopía*, pp. 11-36.

o arresto, y lo hace desde un *ethos* pseudo-aristócrata para ir más allá de la modernidad burguesa. Pero el valor como fuerza y el trabajo de los economistas no es tan distante si a éste se le despoja, como dice Marx, de su forma cuantitativa. Nietzsche habría logrado emanciparse del idealismo alemán, pero habría coincidido de manera esquizofrénica con el creativismo pragmático inglés. Todo eso es parte de la ética burguesa y su punta revolucionaria: valorar es crear. “Creación de la nada”, dice Marx. Como reconocerá más adelante Foucault, en *Las palabras y las cosas* no se habla de la actividad representadora moderna en cuanto tal, sino de la lógica de ciertas representaciones fijada en documentos.<sup>26</sup> Que las fuerzas creativas y productivas se hayan vuelto tema, más que poner en crisis al pensamiento representador, hace explícito el vínculo interno entre éste y la modernidad humanista a la que pertenece.

### 3. El Ser y el capital

Desde otro lugar, Heidegger había afirmado que el humanismo, en su esencia, no es una antropología, sino un modo de ser que exige representaciones del mundo para ubicarse y medirse con los entes. Desde el comienzo el artífice se sitúa en la imagen, con diversas apariencias pero siempre como un agente. Para Heidegger, el artífice es un ente cultural. En la época de la “imagen del mundo” el obrar se interpreta y realiza como cultura. Si esto es así, la representación considerada por las teorías del conocimiento es una derivación de cierta actividad cultural, de cierta comprensión del mundo que empuja el protagonismo del saber por encima de otras posibilidades de comprensión. Heidegger escribió:

---

<sup>26</sup> M. Foucault, “Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo” en *El poder. Una bestia magnífica*, p. 91. Me parece que esto se debe también a su preferencia por el kantismo y su reticencia hacia la dialéctica hegeliana.

Para la interpretación moderna de lo ente, la noción de valor es tan esencial como el sistema. Únicamente donde lo ente se ha convertido en objeto del representar se puede decir de algún modo que lo ente pierde su ser. Esta pérdida se percibe de una manera tan poco clara y vaga que rápidamente se ve colmada de nuevo y de tal modo que al objeto y a lo ente interpretado como tal se les asigna un valor y, en general, se mide lo ente por valores y los propios valores se convierten en la meta de toda actividad. Dado que la actividad se comprende como cultura, los valores se convierten en valores culturales y, a su vez, éstos se convierten en la expresión de las supremas metas del crear al servicio de un asegurarse el hombre como subjectum. De ahí ya sólo falta un paso para convertir a los propios valores en objetos. El valor es la objetivación de las metas de las necesidades del instalarse representador en el mundo como imagen.<sup>27</sup>

Dicho en términos más familiares para nuestro ensayo, el humanismo es un rasgo cultural que privilegia la valoración. Cuando Ricardo pensó el valor como cristalización de tiempo de trabajo, había interpretado teóricamente el subjectum como trabajo, como fuente de donde emana la realidad objetiva, que es, para sí mismo en tanto ente nacional, la riqueza. Ricardo es claro: la riqueza de las naciones es el patrimonio del hombre, su cultura, y la producción, su cultivo.

Heidegger era consciente de este proceso de modernización. Aun más, su biografía y su obra pueden leerse como una reacción a ello, acaso más firme que cualquier pensamiento “de derecha”. El problema es que sus agudas observaciones sobre la modernidad fueron escritas al interior de un discurso ontológico que obnubilaba la cuestión óptica del capital, es decir la de los movimientos efectivos de valoración hegemónicos que revolucionan, que modernizan la cultura. Esto además de empobrecer el diagnóstico del pensador alemán, sugería soluciones retrógradas a los conflictos principales de tu tiempo. Recordemos que la diagnosis es propia de un discurso prescriptivo o médico. La concepción romántico-decadentista de un momento de indefinición cultural como enfermedad se llega a filtrar en el discurso del “olvido del ser”, por

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 82.

ejemplo en las metáforas de la *Sorge*, la cura o el cuidado.<sup>28</sup> Por otra parte, la falta del problema del capital en la obra heideggeriana resulta, en palabras de Echeverría, una “ausencia escandalosa”. En alusión a *La época en la imagen del mundo*, el filósofo latinoamericano escribe:

El concepto ‘capitalismo’ no aparecía por ningún lado (aunque en el propio texto pugnara por hacerlo), no se mencionaba siquiera: estaba censurado. Y se trata sin embargo del único concepto que permite escapar a esa explicación metafísica de la historia que ve en ella, no un acontecer (*Geschehen*) sino una misión (*Geschick*), y, por lo tanto, en la humanidad y la técnica modernas, no situaciones sino destinos.<sup>29</sup>

Debemos notar que desde la perspectiva de la “ontología fundamental”, el mero uso de la terminología de la economía política parecería ser un motivo de sospecha; en última instancia, eran palabras que “brotaban” de una interpretación metafísica del ente. Heidegger pensaba que “a las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones”.<sup>30</sup> Con todo, el autor de *Ser y tiempo* consideraba que alguien como Marx –el escritor que más explotó la jerga económica– había dado cuenta del olvido del ser, aunque de un modo hegeliano que mistificaba el asunto: como extrañamiento o enajenación. También creía que el materialismo histórico debía ser redefinido desde la ontología para mostrar su esencia<sup>31</sup> y que para ello debía alejarse de temas como el de la producción. Así podría abordar la historicidad profunda del hombre, lejos del ajetreo marxista. Pero, como advierte Echeverría, esta historicidad, vaciada del concepto de capitalismo, tiende a percibirse como destino de devastación, repetición, como una misión del pensar que exagera la interpelación del pasado, o peor, que apuesta por un origen, violentando las

---

<sup>28</sup> Sobre el tema puede consultarse el minucioso trabajo del filósofo español Nicolás González Varela.

<sup>29</sup> B. Echeverría, “Heidegger y el ultra-nazismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 95.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 162.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, pp. 37-38.

tradiciones de los pueblos. Es posible recuperar los apuntes de Heidegger desde otra perspectiva. Una que, asumiendo su teoría de la modernidad, se concentre en el signo capitalista, y que, por efecto de contraste, vislumbre o despeje la mirada hacia la complejidad y la diversidad de formas culturales modernas; que estudie los modos de representación (significación y valoración) específicamente capitalistas para luego transitar hacia la cultura moderna en general con la que entran en tensión y, eventualmente, en conflicto. Esta perspectiva ha de atender la cultura según la cualidad y la estructura de sus imaginaciones, en lugar de aferrarse a una presencia –el trabajo, el hombre o el ser– que por detrás de las mismas estaría otorgándole sentido a nuestro mundo y definiendo utópica o pesimistamente el porvenir.

Obviamente nuestro ensayo no puede lograr todo esto, pero es la dirección sigue. El discurso de la semiótica moderna, si es visto como un discurso que forma parte de una tradición y no como una metodología, puede servirnos para avanzar. Se trata de aprovechar lo que este discurso expresa históricamente en lugar de continuarlo como ciencia o filosofía de la ciencia. Tal vez no existe mejor punto de partida para este propósito que aquel postulado de Ferdinand de Saussure sobre la existencia de una dimensión puramente “semiósica” de lo que hay.

#### 4. La paralaje y la hipótesis semiótica

En el Curso de lingüística general se lee:

Se puede concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. [...] Nosotros la llamaremos semiología (del griego semeion “signo”). Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan. Puesto que todavía no existe, no se puede decir qué es lo que ella será; pero tiene derecho a la existencia, y su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que una parte de esa ciencia general. Las leyes que la semiología descubra serán aplicables a

la lingüística, y así es como la lingüística se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de hechos humanos [...] Con esto no solamente se esclarecerá el problema lingüístico, sino que, al considerar los ritos, las costumbres, etc., como signos, estos hechos aparecerán a otra luz, y se sentirá la necesidad de agruparlos en la semiología y de explicarlos por las leyes de esta ciencia.<sup>32</sup>

Insisto, estamos ante un texto que habla de la condición histórica de un hombre moderno cuya convicción científica se arraiga en la experiencia de un mundo repleto de representaciones. La “semiología” podría no existir pero la “vida de los signos” se sostiene por sí misma, es independiente de los “científicos”.<sup>33</sup> Ahí están los “hechos humanos” que constituyen la cultura y que pueden estudiarse como realidad significativa. Por otro lado, no deberíamos distraernos en la etimología de la palabra signo. El mismo Saussure se muestra despreocupado: “En cuanto al término signo, si nos contentamos con él es porque, no sugiriéndonos la lengua usual cualquier otro, no sabemos con qué reemplazarlo”.<sup>34</sup> El lingüista plantea una especie de neologismo a partir del uso cotidiano de la palabra francesa para su postulado científico y no repara en el fondo etimológico o conceptual; parece que se simplemente se inspira en la palabra. Es importante aclararlo para deslindarse de la semiótica premoderna. Como sabemos, los estoicos tematizaron el signo por primera vez y después lo hicieron varios pensadores.<sup>35</sup> En el pensamiento clásico, por poner un ejemplo, lo que se dice signo tiene que ver más con las mediaciones para la develación del ente, que con la franca representación. En cambio, el signo de Saussure no es más que una relación entre dos elementos heterogéneos, un significante que representa o hace las veces de algo más que es significado. Es un vínculo de representación susceptible de ser diferenciada y reconocida socialmente. Según

---

<sup>32</sup> F. Saussure, *Curso de lingüística general*, pp. 32 y 34.

<sup>33</sup> Preferimos la palabra semiótica antes que semiología, siguiendo la convención que desde 1969 prevalece y cuyos motivos pueden leerse en la carta de la *International Association for Semiotic Studies*. Véase Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, p. 17.

<sup>34</sup> F. Saussure, *op. cit.*, p. 90.

<sup>35</sup> Puede verse al respecto M. Beuchot, *Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, pp. 13-18.

se mire, dicha relación puede aparecer, por usar una distinción canónica, como sintáctica, semántica o pragmática.<sup>36</sup>

En tanto *sintaxis* el signo es un lugar estructural. Se halla en un sistema de valores, al lado de otros signos simultáneos. Desde la *semántica* se problematiza la realidad compartida por el significante y el significado, por la imagen y aquello imaginado, por las palabras y las cosas. Y una aproximación *pragmática* tematiza el uso de los signos por parte de los sujetos, los entes culturales que comunican. Simplificando se diría que la *sintaxis* versa sobre las reglas de combinación de representaciones sincrónicas, que la *semántica* avanza como teoría de la referencia –a menudo abiertamente epistemológica–, y que la *pragmática* recorre un espectro amplio que va desde la ideología hasta las instituciones, pasando por los tipos de comunicación. Si esto es así y si partimos de la tradición semiótica ejemplificada por Saussure, la dificultad radica ahora en decidir los términos semióticos correctos para hablar del capitalismo; en corto, si hemos de hacer *sintaxis*, *semántica* o *pragmática* del capitalismo. Pero tal vez la elección no sea tan tajante.

La lectura de Marx que ensayo aquí permite reconocer que la crítica de la economía política es una crítica del pensamiento semántico de Ricardo que concebía las mercancías como referencias a cantidades de trabajo determinadas. La teoría del valor de Marx es diferente porque trata de la forma de la mercancía, de su estructura, y no de un supuesto fundamento al que estaría refiriendo. Si consideramos que la mercancía es una relación de representación, un signo central de la modernidad, y que las formaciones más complejas como el capital suponen la forma mercantil, habría que admitir también que es posible hablar del capital como una estructura. Sin duda el “modo de producción capitalista” puede ser visto desde una semántica ricardiana-marxista como explotación del trabajo, como una espiral de acumulación de

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 8.

signos que refieren cuantitativamente la muerte de los trabajadores (tasa de explotación). Pero con ello no tocamos la especificidad del capital, ni su esencia revolucionaria o su poder civilizatorio<sup>37</sup> en tanto pulsión generativa de sistemas de valor, como tampoco sus grados de abstracción, su nihilismo.

De hecho, el signo de la explotación fue, como vimos en el comentario al *Manifiesto*, acuñado antes de Marx. Fueron precisamente los seguidores de Ricardo involucrados en el movimiento obrero los que popularizaron la idea de la explotación. Marx sumó una gran cantidad de datos a la historiografía del movimiento obrero y su explotación, y esto fue lo que Foucault retomó para analizar el poder fabril. Marx está del lado de los obreros, pero su intelecto se vuelca sobre los mecanismos de ganancia capitalista. Su objeto es la creación –vía el incremento desigual de productividades– de múltiples sistemas de valor divididos por ramas productivas o por naciones y las ganancias que se obtienen cuando se transita de un sistema a otro. El plusvalor que le interesa a Marx no es el que refiere directamente al trabajo impago, sino el que se realiza en la compra/venta en un sistema cuya productividad y salarios son mayores a los del sistema en que fue producido. Este plusvalor es el que reditúa ganancias a los capitales de avanzada que han inventado y determinado tecnológicamente los sistemas de valor (de uso y de cambio, esto es, de consumo y de tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlos). El plusvalor es la diferencia entre sistemas, y la ganancia es la repartición desigual entre los capitales correspondiente a su participación en el diseño de los mismos.

Como puede verse, la cuestión es más formal que sustancial, más sintáctica que semántica. Esto no quiere decir que Marx cancele la semántica ricardiana, pero sí que la integra en una acepción formal del capital más compleja. Así distinguimos el discurso de Marx de la narrativa marxista de la explotación. Hasta la fecha, tanto marxistas como posmarxistas piensan la oposición

---

<sup>37</sup> K. Marx, *Grundrisse*, vol. 1, p. 362.

capital/vida desde una metaforización ricardiana de la lucha hegeliana del amo y el esclavo. Para Hegel, éstas son figuras descriptivas de la conciencia, y es un error pensarlas como personalidades en antagonismo. En la fenomenología hegeliana, la lucha ya se ha librado y por eso puede ser descrita por nosotros. El resultado es la conciencia como “trabajo formativo”, la “negatividad contenida”; en una palabra, la conciencia protestante proletarizada. Hegel había leído a los economistas. Por sí sola esta conciencia implica extravío, alienación, desgarramiento, pero no lucha. Desde una perspectiva comunitaria, Marx formalizó procesos de desgarramiento singulares tales como la separación del cuerpo de sus medios de subsistencia, la escisión –en el espacio y el tiempo– de las esferas de producción y consumo, o la desarticulación del campo y la ciudad. El tema central de Marx no es la revolución, sino la crisis estructural de la comunidad que supone este desgarramiento. Hoy, la narrativa de la lucha “contra” el capital es asumida por nuevos discursos hiper-críticos y algunos de ellos logran reconocimiento con narrativas populares anticapitalistas. La lucha que libra la multitud de Hard y Negri es un buen ejemplo.

Decíamos que tal vez la elección entre sintaxis, semántica y pragmática no era tan tajante, y es porque existe una ambigüedad semiótica en el filósofo que nos atañe. Si retenemos a lo largo de la lectura las afirmaciones metodológicas expresadas en *El capital*, muchos de sus textos resultan chocantes y evidencian tensiones entre opciones semióticas dispares y hasta contrapuestas. En principio se investigan “las leyes mismas” de las representaciones, sus relaciones y configuraciones, dejando de lado la descripción puntual de los “antagonismos sociales”.<sup>38</sup> Dice Marx para evitar “posibles equívocos”: “No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Aquí sólo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas,

---

<sup>38</sup> K. Marx, *El capital*, t. I, vol. 1, pp. 6-7.

portadores de determinadas relaciones e intereses de clase.”<sup>39</sup> En pocas palabras, no se trata de investigar la sujetividad desplegada en el tiempo, sino el lugar económico preciso (categórico) que en el sistema puede ocupar cualquier propietario privado. (Siguiendo a Hegel, la persona y el propietario privado son uno mismo). Pero si esto es cierto, ¿qué decir de los extensos pasajes sobre las pugnas obreras o los actores de la acumulación originaria? ¿Y qué de las narraciones de la experiencia tecnológica, la incorporación de la gran maquinaria a los procesos de trabajo artesanal, por ejemplo? ¿No encontramos ahí “pintadas” con preciosismo narrativo figuras que en principio deberían ser categorías?

Llama mi atención el capítulo introductorio del libro tercero donde se sostiene que una vez descubiertas las leyes de la reproducción capitalista –que supone la producción y la circulación–, lo que ha de investigarse es el movimiento de los distintos capitales tal como se manifiesta en la “superficie de la sociedad” y en la “conciencia habitual de los propios agentes de la producción”.<sup>40</sup> Es como si Marx rompiera con su principio metodológico. Las personas en su vida cotidiana se encuentran en el “mundo de las mercancías” y entablan relaciones con capitales individuales.<sup>41</sup> (El trabajador está en relación de interioridad con un solo capital, el capitalista se halla en el intersticio con los otros vía la competencia y el terrateniente se halla en relación de exterioridad con todos los capitales. No existe el capital. El título de la obra de Marx nos habla de una forma constante, no de una entidad). Sin importar su categoría económica son individuos éticos: hombres libres que hablan, calculan y administran su riqueza –salario, ganancia o renta según se trate, respectivamente, de la figura del trabajador, el capitalista o el terrateniente–, y lo hacen persiguiendo su interés y

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>40</sup> K. Marx, t. III, vol. 1, pp. 29-30.

<sup>41</sup> El trabajador está en relación de interioridad con un solo capital; el capitalista se halla en el intersticio con los otros vía la competencia; el terrateniente se halla en relación de exterioridad con todos los capitales.

defendiendo su propiedad. Llegado el momento, se agrupan y establecen alianzas, definen su antagonismo en la superficie de la sociedad civil y se convierten en “sujetos políticos”, independientes de su posición económica de clase.<sup>42</sup> Las coaliciones pueden ser nacionalistas, democráticas, étnicas, religiosas, etcétera. La crítica de la economía política debería pues, siguiendo al mismo Marx, atenerse a la legalidad de las mercancías en tanto representaciones que se relacionan en un sistema de valores y detener la connotación subjetivista (y machista) de una mercancía particular –la fuerza de trabajo–, suspender el traslado fetichista de esta representación hacia un ámbito esencial. Así define Žižek en sus primeros libros el fetichismo: “es un falso reconocimiento con respecto a la relación entre una red estructurada y uno de sus elementos; aquello que es realmente un efecto estructural, un efecto de la red de relaciones entre los elementos, parece una propiedad inmediata de uno de sus elementos, como si esta propiedad también perteneciera a la red fuera de la relación con los demás elementos”.<sup>43</sup> Si la crítica no termina con el fetichismo, las categorías permanecerían ocultas o las posiciones de red quedarían difuminadas en el resto teórico de la economía política (y su extensión neoclásica): un análisis político más bien positivo y descriptivo. Desde la óptica feminista, a esto se le llama “añada mujeres y revuelva”<sup>44</sup>, pero podemos extenderlo y decir: “añada medio ambiente y revuelva”, “añada diversidad sexual y revuelta”, etc.

De otro lado, atenerse al método, estudiar exclusivamente la red, la estructura del capital, implica el riesgo de soslayar la diversidad de subjetidades políticas y la multiplicidad en los movimientos sociales contemporáneos. La libertad de los propietarios privados –aunque nuestra propiedad sólo sea nuestro mismo cuerpo– constituidos en bloques de poder: las alianzas empresariales, los

---

<sup>42</sup> Pueden ser alianzas nacionalistas, democráticas y hasta étnicas y religiosas.

<sup>43</sup> S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, p. 50.

<sup>44</sup> A. Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía*, pp. 32 y 42.

proyectos nacionalistas, las asociaciones civiles, los partidos políticos, los grupos de afinidad, los sindicatos, etcétera.

Kojin Karatani ha criticado la noción de multitud como estando entre ambos polos –dentro y fuera del método– sin dar salidas teóricas ni prácticas. ¡Hasta los ataques terroristas serían parte de la revuelta de la multitud!<sup>45</sup> Por su parte, Marx logra filtrar su propia militancia y personalidad en innumerables notas al pie de página en donde toma partido, por fuera del corpus del texto y más allá de su categoría económica, por demás secundaria, que es la posición del intelectual. Finalmente, se pregunta Marx en la última página de *El capital*, antes del corte abrupto del manuscrito, ¿qué forma una clase? ¿Cómo transitar de la categoría a la figura? ¿Qué proceso permite ir de la clase económica a la clase “política”? ¿Es posible?

Para Žizek, no se trata de un problema a resolver, sino de la asunción correcta de una paradoja radical. Asumirla es adoptar una perspectiva “de paralaje”, una visión que gira de un punto a otro sin detenerse porque, a la vez, no hay síntesis posible ni existe mediación entre estos dos puntos.<sup>46</sup> Esta mirada móvil corresponde a dos niveles paralelos, inaprehensibles desde un punto de vista fijo, neutral y teóricamente privilegiado (como podría ser la explotación del trabajo asalariado). La visión de paralaje rehúsa un metalenguaje desde el cual se pudiera juzgar unitariamente el asunto en sus dos niveles –digamos el “político” y el “económico”. Žizek ilustra la dinámica de la paralaje a modo de cinta de Moebius: primero hemos de avanzar desde el espectáculo de la política hasta su contraparte económica invisible para, después, en el segundo momento, confrontar la dimensión irreductible de la lucha política en el centro

---

<sup>45</sup> B. Hioe & H. Small, “There is no such thing as Japanese Marxism. An interview with Kojin Karatani” en *Platypus Review* [digital]. No. 71. Disponible en:<  
<http://platypus1917.org/2014/11/01/platypus-review-issue-71-article-1/>>

<sup>46</sup> Es Karatani quien conceptualiza el paralaje siguiendo a Kant y quien, en esta línea, va más lejos en la definición “transcendental” del capitalismo. Véase K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*.

mismo de la economía.<sup>47</sup> El filósofo concluye que la creencia de que es posible aprehender y combatir el capitalismo de un solo golpe, desde un metalenguaje, es similar a la ilusión trascendental kantiana, la de que podemos usar el mismo lenguaje para fenómenos que son mutuamente intraducibles. Desde luego, en este trabajo no buscamos un metalenguaje, pero sí una semiótica provisional desde la cual se pueda hablar con conceptos distintos de la misma cosa, a saber, el capital. Me parece que el discurso crítico de Marx expresado en *El capital* no es el de una paralaje. Oscila, sí, pero es una oscilación semiótica: va entre la semántica, la sintaxis y la pragmática. El referente de las mercancías –el trabajo– es reubicado del lugar teórico en que lo había hipostasiado la economía política y el marxismo, y es dirigido hacia la sintaxis del capital: dinero-mercancía-dinero'. Y a su vez, desde la pragmática, la posición del trabajo es la constitución del trabajador como hablante enfrentado a los hablantes capitalistas y terratenientes. (No significa que la constitución sea perfecta, sin ruidos. Recordemos el desgarramiento de la conciencia hegeliana y la crisis estructural de Marx). Si esto es cierto, no estaríamos ante dos niveles paralelos, teóricamente inconmensurables, sino ante variaciones semióticas de la cultura. En el discurso de Marx encontramos ya una analogía implícita pero persistente entre el signo y la mercancía. Eso nos permite explorar el capital como cultura y prescindir de la discusión en torno al método. En lo que sigue hago explícitas algunas semejanzas entre los discursos de Marx y de Saussure para destacar el tratamiento formal de la mercancía en tanto signo. Después vuelvo a los estudios de Echeverría sobre el valor de uso para una tematización de la mercancía pero ahora como mensaje, es decir, desde la teoría de la comunicación.

---

<sup>47</sup> Slavoj Žižek, *The Parallax View*, p. 320.

## 5. El otro “estructuralismo” y la escritura

Saussure siempre se inclinó por el estudio sistemático del lenguaje. De él se ha dicho que es el fundador del estructuralismo. La manera misma en que divide la lengua del habla, y la sincronía de la diacronía, responde a dicha inclinación. Imagina el lenguaje como un juego de ajedrez inmemorial que ha comenzado sin sujetos o dioses que muevan las piezas. Nos encontramos, desde que tenemos memoria, en un estado de la partida, un estado de la lengua que nos llega de un estado previo, pero cuya operatividad y vigencia es indiferente de una causa o un origen. Por su parte, no hay nada en las piezas, en los signos por sí solos que pueda constituir una lengua. La composición particular, de cada signo, es arbitraria, como arbitraria es su referencia. Es su posición en el tablero o la estructura lo que permite la tensión entre los signos, así como su comunicabilidad. La relación de representación significante/significado a su vez es relativa, se da como sintaxis, es decir al interior de un juego –necesariamente formal– que parte de oposiciones y diferencias, un conjunto de reglas de combinación. Esta imagen la comparte Marx cuando, en la introducción del 57, escribe:

...sería impracticable y erróneo alienar las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa [...] No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades. [...] Se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa.<sup>48</sup>

No es fácil hallar esta articulación interna. En los *Grundrisse* Marx comienza por el dinero y da vueltas en torno al problema de los bancos, los precios, los metales, etc.; se muestra dubitativo en la alineación de las categorías, en su corrección sintáctica. De nuevo: la categoría no está determinada en la historia

---

<sup>48</sup> K. Marx, *Grundrisse*, vol. 1, p. 29. El subrayado es mío.

por otra categoría, sino en su posición simultánea, respecto de las otras. El dinero, por ejemplo, desde la perspectiva no estructural de la economía burguesa, va “después” del trabajo porque éste es el origen de todo valor y el dinero es su expresión. Para el Marx, en cambio, la crítica debe aprehender la estructura de las representaciones vigente a partir de las descripciones sueltas “histórico-materialistas” del trabajo y la producción. Es como si debiera hallar la lógica interna del lenguaje escrito de los economistas, una lógica efectiva pero inaprehensible para esos escritores. Esta idea metódica la encontramos ya en el joven Marx. En una carta de 1858 le escribe a Ferdinand Lassalle:

Durante este tiempo de turbulencia he examinado cuidadosamente tu Heráclito. Tu reconstrucción del sistema a partir de fragmentos dispersos lo considero brillante, y no me impresionó menos la perspicacia de tu polémica... Yo soy el más consciente de las dificultades que tuviste que superar en este trabajo, pues yo mismo hace aproximadamente 18 años intenté una obra similar sobre un filósofo más fácil, Epicuro, esto es, el retrato de un sistema completo desde sus fragmentos, un sistema del cual estoy convencido, sin duda, como en Heráclito, que sólo está presente de manera implícita en su obra, no conscientemente como sistema. Aún en el caso de filósofos que dieron forma sistemática a su obra, por ejemplo Spinoza, la verdadera estructura interna del sistema diverge bastante de la forma en la que le fue presentada de manera consciente.<sup>49</sup>

Pero la visión “estructuralista” de Marx difiere de la lingüística porque no pretende una ciencia positiva que analice un conjunto de representaciones dado, sea una lengua o un “modo de producción” empírico como lo hicieron Engels y muchos marxistas, sino la captación de la articulación interna de las representaciones expresadas de manera abstracta en los libros de economía que hipostasian posiciones y las trasladan fetichistamente hacia un ámbito sustancial. Así es como en la fórmula general del capital –graficada por Marx así: D-M-D’– el dinero antecede sintácticamente a la mercancía (que incluye posicionalmente la fuerza de trabajo y los medios de producción), siendo

---

<sup>49</sup> K. Marx citado en K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, p. 159. La traducción es mía.

“impracticable y erróneo”, partir del trabajo o de cualquier categoría originaria. Esta fórmula no es la de una apariencia tras la cual se encontraría el fundamento ontológico o la causa histórica del capital –el trabajo–, sino una lógica vigente de representaciones y, según Marx, la lógica hegemónica y la clave para la comprensión de la modernidad. Por eso, me parece, los alcances de la obra de Marx deben establecerse en relación directa a la hegemonía de esta lógica, según la extensión y la intensidad respecto a otras lógicas de la cultura moderna, y no en relación epistemológica de auto-referencia, en búsqueda de las “inconsistencias” conceptuales o historiográficas en vista de corrección científica. Esto último sería, para decirlo en palabras del joven Marx, una escolástica. En esa línea, Karatani ha propuesto pasar del discurso ricardiano-marxista del “modo de producción” al discurso de los “modos de circulación”, considerando que el capital es, antes que nada, un desarrollo de la circulación mercantil, es decir el apéndice de un modo de circulación entre otros. Karatani ha comenzado a explorar modos circulatorios tributarios y de donación que corresponderían a las figuras del Estado y la nación modernas. Mause, Bataille y Lévi-Strauss, concluye Karatani, hablaron de modos de circulación no mercantiles pero sin haber formalizado primero la mercancía.<sup>50</sup> Por eso sus descubrimientos fueron recibidos como excentricidades de otras épocas y regiones, y no como un límite real del capital. Esta discusión excede nuestro ensayo, pero la menciono porque nos hace imaginar nítidamente la exterioridad del capital, sin confundirnos con esa cosa difusa llamada capitalismo.

Una segunda diferencia entre el discurso de Saussure y el de Marx tiene que ver con la escritura. Para elaborar su crítica Marx recurre a fuentes pre-modernas o alter-modernas y, por tanto, a formas discursivas ajenas tanto al positivismo de Saussure como a la economía política y a las filosofías europeas –la francesa, la

---

<sup>50</sup> K. Karatani, *Ibid.*, p. 205.

inglesa y la alemana. La admiración que sentía Marx por pensadores como Aristóteles o Epicuro no se debe únicamente a su vena romántica, sino a las iluminaciones que traía consigo el contraste entre el pensamiento antiguo y el moderno. Pero el contraste marxiano no se logra analizando y sintetizando signos, sino montándolos, haciendo su escenificación mediante la escritura. Esto le parecería poco científico y ficcional a Saussure. Éste reconoce que todo lingüista debe recurrir a escritos en algún punto de su investigación, aun más en el caso de las lenguas antiguas, pero piensa que es un mal necesario. Como en Platón, mirar un escrito es mirar la representación de una representación primaria, aunque en el caso de la lingüística ésta sea el sonido para el oído o el aire formado y no la Idea platónica. A pesar de su carácter derivado, piensa Saussure, el signo escrito nos impacta y nos acompaña como un objeto sólido y permanente.<sup>51</sup>

Según Derrida, Saussure es continuador de la “metafísica de la presencia” que se ha impuesto sobre Occidente, preponderando la voz por encima de la escritura desde hace más de dos milenios. Creo que esta tesis es adecuada respecto a su definición de signo, pero es injusta en lo que concierne a sus definiciones del valor. Barthes ha subrayado el hecho de que Saussure, en la medida en que avanza en su investigación, prioriza cada vez más el valor, incluso dejando de lado por momentos el concepto de signo.<sup>52</sup> Lo cierto es que Saussure intenta capturar la vitalidad de los signos hablados en una época en la que se ha normalizado e institucionalizado el uso del signo escrito de una manera que le parece restringida, disciplinaria y hasta clasista.<sup>53</sup> De ahí su reticencia respecto a la ortografía y las reglas de los géneros literarios. Ontológicamente prefiere el acto del habla, asumiendo el principio

---

<sup>51</sup> F. Saussure, *op. cit.*, p. 53.

<sup>52</sup> Roland Barthes, *La aventura semiológica*, pp. 50-51.

<sup>53</sup> Sobre la logocraía y la instrumentalización moderna de la escritura puede consultarse B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 182-187.

metodológico de que el acto sólo puede ser estudiado formalmente como lengua y, en ocasiones, deba acudir a la copia escrita de sus signos.

Marx no cuenta con una teoría del signo y la escritura mucho más sofisticada, pero sus investigaciones trans-discursivas<sup>54</sup> y su capacidad de sistematización lo conducen tácitamente a una semiótica distinta. Marx no define el habla ni la escritura, pero los tematiza indirectamente al interior de su crítica, según su posición en la “estructura” de la cultura moderna. Si recurre a los libros de los economistas no es tanto por una concepción ontológica distinta a la que privilegia la voz, sino porque reconoce su posición en el campo instrumental vigente y su posición como discurso económico.

¿Sería posible –se pregunta retóricamente– Aquiles con la pólvora y las balas? ¿O, en general, la *Ilíada* con la prensa o directamente con la impresora? Los cantos y las leyendas, las Musas, ¿no desaparecen necesariamente ante la regleta del tipógrafo y no se desvanecen de igual modo las condiciones necesarias para la poesía épica?<sup>55</sup>

Marx sugiere una relación entre técnica y discurso. Sabe que los modernos sólo accedemos a la *Ilíada* escrita, reproducida y vendida; que la centralidad del discurrir mítico y oral de Homero se pierde en el momento en que el campo instrumental y discursivo de la antigüedad desaparece, cuando, en virtud de la nueva industria y la expansión e intensificación de la vida mercantil, la comunidad arcaica y sus técnicas de re-ligamiento y conservación se dislocan. El discurso marxiano, lo que encontramos en sus libros de crítica de economía, supone la hegemonía técnica de la escritura y la centralidad discursiva de lo

---

<sup>54</sup> Karatani destaca el carácter trans-crítico de Marx refiriéndose a la movilidad incesante de sus perspectivas y al cambio que se refleja en su bibliografía. Según el filósofo japonés, Marx no llega, no pretende llegar a una postura única y definitiva, y eso es justamente lo que le permite la crítica de un discurso u otro, llámese idealismo alemán, filosofía francesa, historia natural, socialismo utópico, darwinismo, romanticismo, economía política, etcétera.

<sup>55</sup> K. Marx, *Grundrisse*, vol. 1, p. 32.

económico, es decir, el productivismo en el habla de la vida cotidiana y el soporte que lo concentra y perfecciona: el libro.

Al igual que Saussure, Marx expresa en su práctica teórica su condición de hombre moderno, pero lo hace como escritor y no como científico: entra de lleno en las tecnologías modernas y en sus formas discursivas. Aun más, participa en su vida cotidiana del discurso economicista que se enorgullece del trabajo, asume el método del escritor kantiano (en camino hacia la emancipación) y reproduce el dispositivo burgués del libro. Entonces ¿en qué radica la criticidad de su discurso, qué lo distingue de una teoría positiva o una filosofía “sin más”? La criticidad le viene del hecho de que siempre trabaja sobre otros discursos, sobre la marcha incorpora sus formas y penetra sus técnicas para mostrar sus límites, es decir su lógica interna y su orden tecnológico. Y lo que lo hace un discurso crítico de la modernidad, en específico, es que elige, con la estrategia del traductor, los signos escritos de mayor comprensibilidad y los re-significa en un nuevo libro, los vuelve a escribir pero en un sentido “trans-histórico”, un sentido que a pesar de ser dinámico y cambiante sigue siendo comprensible.<sup>56</sup> Para Carlos Oliva, la idea de transhistoria sugiere la cancelación de toda narrativa hegemónica y plantea una diversidad de relatos finitos y cotidianos que, aún en el capitalismo, seguirían dando sentido a las comunidades. La identidad narrativa no es una alternativa monolítica al Capital o al “capitalismo”. Existe una multiplicidad de narraciones alternativas a capitales singulares. En Marx opera un movimiento cultural semejante.

---

<sup>56</sup> C. Oliva, *Relatos. Dialéctica y hermenéutica de la modernidad*, p. 46.

## 6. Transhistoria y montaje

Dice Marx: “la producción en general es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición.”<sup>57</sup> Los libros de economía versan positivamente sobre la producción pero, aunque no sea explícito desde el discurso económico mismo, aquí los signos siempre expresan una producción determinada, un momento y un lugar en la historia, que es la historia de la producción, el tiempo revolucionario. Marx volverá a escribir “producción” haciendo abstracción de las referencias economicistas particulares pero reconociendo la vigencia de esos signos que, en tanto integran un discurso hegemónico, son traducibles y comunicables. “Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas”.<sup>58</sup> Al reescribir de esta manera se fija el lugar de cada signo pero ahora en un horizonte de comprensibilidad más rico, uno que permite la transdiscursividad y la integración de múltiples sistemas de representación. Esto pasa con algunos conceptos hegelianos, tales como el trabajo formativo y la persona. La crítica marxiana los trata sin embargo como signos escritos que, por su posición en el orden discursivo vigente, pueden reescribirse y comunicarse, respectivamente, como “producción” y “propietario privado”. Análogamente, el concepto de metabolismo que aparece en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas<sup>59</sup> Marx lo traspone como “intercambio” o “circulación” con la naturaleza y entre los individuos.<sup>60</sup>

El sentido transhistórico del dinero, por poner otro ejemplo, puede construirse a partir de la bíblica “era antediluviana”, o bien, desde los libros de Shakespeare que describían la función de la “prostitución universal”<sup>61</sup>. Entonces el sentido economicista del dinero se mueve y cambia al ser escrito de nuevo pero ahora

---

<sup>57</sup> K. Marx, *Grundrisse*, vol. 1, p. 5.

<sup>58</sup> K. Marx, *El capital*, t. I, vol. 1, p. 93.

<sup>59</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 402-407.

<sup>60</sup> Este movimiento lo hace Marx tempranamente, se encuentra ya en los manuscritos “del 44”.

<sup>61</sup> K. Marx, *Grundrisse*, vol. 1, p. 90.

en relación con el discurso mítico y la literatura; con ello no se pierde este sentido, al contrario, se recupera y se comprende en un sistema de representaciones más concreto. Así se reintroduce en *El capital* la cuestión del dinero, su posición en tanto representación moderna, una ilusión o un ídolo desde la perspectiva “metalingüística” del trabajo como fuente de valor (y dinero) y, desde la perspectiva mercantilista de Shakespeare, una categoría posible, un equivalente general. De ahí que la fórmula del capital D-M-D' también sea la reescritura del dinero en sentido transhistórico. Si cabe el símil, la idea de lo transhistórico en Marx nos sugiere un proceso como el del aprendizaje de una nueva palabra: la comprendemos a partir de otras que ya conocemos, pero después, al ejercitar estas relaciones, empezamos a comprender todas las palabras en otro sentido y, según el juego sintáctico, encontramos nuevas semánticas y evocaciones inéditas.

Bajo estas consideraciones y resumiendo: el objetivo de Marx, a saber la captación de la articulación interna de las categorías de la “moderna sociedad burguesa”, sólo es posible como práctica sistemática y montaje expositivo que, en el caso de la crítica de la economía política madura, consiste en el ejercicio de la traducción y la trasposición de los signos del discurso hegemónico (el económico) vía la escritura y reescritura de un texto. (Si esto es así, no habría muchas versiones de *El capital*, como han insistido algunos marxólogos, sino un solo cuerpo de textos resultado de varios intentos de sistematización que se lee en distintos niveles porque es un montaje semiótico complejo). Marx creía que la lógica interna de las representaciones modernas sería visible desde este montaje trans-discursivo y esperaba que el comunismo –que supone el signo transhistórico de la comunidad– también fuera codificable en forma de libro. El receptor de este signo, el lector potencial de *El capital* podría entonces convertirse, pese a los discursos contemporáneos que permean sus opiniones y sentimientos en la vida cotidiana, en un nuevo hablante, una “conciencia teórica

de clase”<sup>62</sup> capaz decir con claridad lo que se acepta o se niega de la modernidad, así como las maneras de realizarla, más allá del horizonte de comprensibilidad burgués, su ética y su epistemología. ¿Es posible pensar los límites comunicativos de un discurso crítico atado a la técnica de la época, un discurso que avanza revolucionando el horizonte de comprensibilidad en que se mueve la teoría del siglo XIX pero que va siendo subsumido formal y materialmente por el capital? Marx se declara un no filósofo, alguien que abandona aquello que los modernos han llamado Saber, pero que lo hace aprovechando las tecnologías mercantiles –la imprenta, la máquina de escribir, etc.– que ya tienden hacia la lógica capitalista. Dejo abierta esa pregunta benjaminiana. Quisiera avanzar y entrar de ello en el tema de la mercancía, el cual supone el problema del valor, el valor de uso y la forma de valor.

Escribe Marx:

¿No es menester concebir al valor como la unidad de valor de uso y valor de cambio? ¿En sí y para sí, el valor en cuanto tal es lo universal con respecto al valor de uso y al valor de cambio como formas particulares suyas? ¿Tiene esto alguna importancia para la economía? El valor de uso está también presupuesto en el intercambio simple o intercambio puro. Pero aquí, cuando precisamente el cambio se produce tan sólo con vistas al uso recíproco de las mercancías, el valor de uso –o sea el contenido, la particularidad natural de la mercancía en cuanto tal– no tiene existencia alguna como determinación formal económica. La determinación formal de la mercancía es, antes bien, el valor de cambio. El contenido al margen de esta forma es indiferente.<sup>63</sup>

Marx busca primero desentrañar la lógica del valor en sentido hegeliano, la necesidad del concepto valor, la deducción de sus formas particulares a partir del universal. Pero se percata de que la lógica hegeliana, en la medida en que forma parte de otro discurso y es parcial porque atañe una problemática de la filosofía alemana, puede no ser traspuesta en el discurso económico, y de que, en efecto, puede no ser pertinente para la investigación (“¿Es relevante para la

---

<sup>62</sup> K. Marx, El capital, vol. 1, p. 15.

<sup>63</sup> K. Marx, Grundrisse, vol. 1, pp. 207-208.

economía”). Parece regresar entonces al “valor de uso” aristotélico y comunitario según el cual el *pragma* o el útil es un bien en tanto que permite actualizar el orden natural o teleológico. Lo había hecho en la introducción a los *Grundrisse* para oponer la política aristotélica a la política individualista de la “sociedad civil” presupuesta por los economistas. Pero al hacerlo resignificaba también la *polis*, al escribir, por ejemplo, que el hombre no es solamente un animal social, sino un “animal que sólo puede individualizarse en la sociedad.”<sup>64</sup> La idea de individuación es extraña a la ética y la política aristotélicas, pero para el comunista Marx es indispensable porque acompaña al proyecto político que ve en el desplazamiento de la comunidad antigua por parte de la sociedad civil una oportunidad para el surgimiento de una formación social inédita: la “asociación” de individuos libres que, fuera de las jerarquías religiosas, nacionales y estatales, trabajarían en “cooperación”.<sup>65</sup> Marx dirige el valor de uso aristotélico en esa dirección, en un movimiento trans-histórico de la *physis* y la *polis*.<sup>66</sup> Lo hace varias veces en la escritura de los *Grundrisse*, como se aprecia en el pasaje sobre las “formas que preceden a la producción capitalista”, y lo hará también en *El capital*, con claridad en los capítulos V y XI.

El valor de uso, para Marx, es un signo contemporáneo y comprensible porque supone el trabajo en sentido economicista –que cristaliza en valores– y lo ubica en un sistema económico moderno más concreto, resignificándolo como trabajo o “proceso de trabajo” en general, al lado de la circulación, la distribución y el consumo, también en sus acepciones genéricas. A esta economía Marx la llama “proceso de reproducción” en general, pues prescinde metódicamente de las “formas sociales determinadas” en que pueda darse.<sup>67</sup> Así, el valor de uso

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 86, 89 y 90.

<sup>66</sup> Echeverría reconstruyó teóricamente este movimiento.

<sup>67</sup> K. Marx, *El capital*, vol. 2, p. 695.

puede comprenderse en varios marcos significativos: el de la política aristotélica del “intercambio puro” y comunitario; el del mercantilismo de los fisiócratas y utilitaristas basado en el “valor de cambio” y lo precioso; y el de la historia de la producción propuesta por la economía política y extrapolada por los marxistas. Por eso el valor de uso puede ser (1) un bien para el consumo directo, (2) un bien para el consumo mediado por el trabajo o producto, pero además puede ser (3) un producto para el intercambio o mercancía. Estas son categorías en la obra de Marx, y es en *El capital* donde se expone discursivamente su lugar sintáctico –la lectura que nos lleva de la forma simple de valor hasta la forma dinero.

Mientras tanto, en los *Grundrisse* así continúa el fragmento que citamos: “¿Pero este contenido en cuanto tal [el del valor de uso], no se desarrolla hasta formar un sistema de necesidades y producción?”<sup>68</sup> Marx debe transitar del bien aristotélico a la mercancía moderna en el escenario de la reproducción que prescinde de la descripción histórica, mas en esta obra aún recurre al lenguaje hegeliano, por lo que en donde dice “desarrollo” [Entfremdung] debemos entender un movimiento crítico, y no tanto uno histórico. Desde nuestra lectura, que el contenido del valor de uso se “desarrolle” hasta formar un sistema no quiere decir que los bienes aristotélicos cambien históricamente y se conviertan, con la expansión del mercado, en un sistema. De ser así, lo que habría que hacer es seguir, paso a paso, su curso hasta nuestros días. Mas ¿eso no sería, en términos de Marx, “impracticable y erróneo”? ¿Quién podría hacer la historiografía de un bien? ¿En qué momento se “convertiría” en un sistema? El punto de Marx es el siguiente (y en esto sigue la actitud de Saussure): lo que hay es un sistema vigente y hegemónico que hay que formalizar: el sistema mercantil moderno. Pero como se trata de hacer su crítica y no simplemente su definición (como en el caso de un sistema lingüístico), debe ser subsumido en un montaje y, así, ser relativizado y reconstruido en otro sentido. Este montaje

---

<sup>68</sup> K. Marx, *Grundrisse*, vol. 1, pp. 207-208.

es El capital, la reproducción capitalista, y la mercancía, su unidad mínima. Dice Marx: “Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio.”<sup>69</sup>

Tanto el bien comunitario como el “valor de cambio” entran en la unidad mercantil como partes de un montaje superior. Esta unidad la entendemos como un signo. Este signo, a su vez, puede ser entendido, para fines de la investigación, como la unión de dos sistemas (del del valor de uso y el del valor)<sup>70</sup>, o bien, como la unión de un significante y un significado. Primero trataremos este signo-mercancía desde la perspectiva saussureana, como sintaxis independiente de la referencia, la realidad histórica. Después lo haremos como estando en un proceso efectivo de comunicación llevado a cabo por hablantes (productores/consumidores) que transmiten mensajes.

## 7. El lenguaje de las mercancías

Si bien encontramos movimientos transhistóricos tempranos en la obra de Marx, no es sino hasta El capital donde la crítica establece su “línea de demarcación” definitiva respecto a la economía. Allí la cuestión de la mercancía se plantea desde el primer momento en términos formales. En el prólogo a la primera edición se dice: “Hace más de dos mil años que la inteligencia humana procura en vano desentrañar su secreto.”<sup>71</sup> El objeto de dicha inteligencia había sido una cosa empírica, histórica o pragmática: el dinero, los útiles, el oro, la tierra y hasta el trabajo; pero su “secreto” es su estructura, que es dual o bifacética: de un lado el valor de uso, y de otro el

---

<sup>69</sup> K. Marx, El capital, vol. 1, p. 44.

<sup>70</sup> En realidad, como señala Marx, el valor de cambio es el nombre confuso que los economistas daban al valor expresado en cantidades.

<sup>71</sup> Ibid., p. 6.

valor. Una ventaja del análisis marxiano es que permite hablar de la reproducción sin hacer fenomenología de los objetos que nos rodean, de eso que Marx llama el cúmulo de mercancías. Tal cual las unidades de la lingüística, la mercancía es el nombre de una estructura, y no una cosa, un fenómeno, un ente a-la-mano (Heidegger) o un alimento (Levinas).

La crítica marxiana se da en dos pasos: primero la formalización del valor de uso y el valor en la mercancía, y después la formalización de la mercancía misma, su ubicación en la reproducción. Sea desde la perspectiva ético-política de Aristóteles o desde el utilitarismo moderno –discursos que, cada uno a su manera, enfatizan la diversidad de contenidos, fines y deseos–, el valor de uso se contrapone al valor como cristalización de trabajo homogéneo cuantificable que es, como hemos indicado, una de las abstracciones más potentes del humanismo. Esta contraposición la podemos detectar, aunque sea como algo incipiente, en las teorías del valor premarxianas; es lo que se hace de manera filosófica pero también transdiscursiva en los *Grundrisse*, y esto constituye el primer paso.<sup>72</sup> Lo que hizo Marx, en sus palabras, fue “exponer críticamente” dicha contraposición. El segundo paso, la formalización de la mercancía misma, la encontramos en *El capital*. En el primer capítulo leemos:

Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de la misma, la forma del valor, la forma misma que hace de él un valor de cambio. Precisamente en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, trata la forma de valor como una cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía.<sup>73</sup>

Esta claridad formalista no la encontramos en los *Grundrisse*, en donde todavía se explica el capital como el desarrollo inmanente del dinero y,

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 98-n32.

paradójicamente, como desarrollo conflictivo con la conciencia o la comunidad.<sup>74</sup> Ahí el valor económico no es una ubicación en la estructura mercancía, sino una cualidad real y cósmica: la propiedad de “intercambiabilidad” específica de un mercancía en tanto objeto.<sup>75</sup> De ahí los pasajes dialécticos, por ejemplo, al transitar, como en la lógica hegeliana, de la cantidad a la cualidad en el asunto de la cuantificación del valor de uso y la “génesis” de la mercancía; pasajes que, dicho sea de paso, Marx se reprocha a menudo.<sup>76</sup> Entonces, ¿en qué consiste la “falla” de la economía política clásica?

El análisis económico de las representaciones separa la presencia humana de sus re-presentaciones, sus imágenes. El trabajo es esta presencia que emana imágenes a partir de sí, el fundamento (es el término que usa Ricardo) que se presenta a sí mismo, en virtud de su universalidad, en términos cuantitativos. A esta presencia Marx la llama críticamente “sustancia de valor” o “trabajo líquido”, y a su determinación cuantitativa, “magnitud de valor”. Según Marx, la hipóstasis del trabajo –que para él es una parte de la reproducción– hace que se pierdan de vista las relaciones que existen entre las representaciones, que son precisamente relaciones “de cambio”. Ricardo habló del dinero como mero reflejo del trabajo y, negativamente, como una fantasía de los mercantilistas, una creencia arbitraria y enajenante, que poco tiene que ver con lo que en verdad importa, a saber, la producción. Puede decirse que el gesto semiótico de

---

<sup>74</sup> “Es absolutamente necesario que los elementos separados violentamente y que son esencialmente homogéneos, se muestren a través de una violenta erupción, como separación de algo que es esencialmente homogéneo. La unidad se restablece violentamente. Cuando la escisión antagónica lleva a erupciones, los economistas hacen notar la unidad esencial y hacen abstracción de la enajenación”. K. Marx, *Grundrisse*, vol. 1, p. 75. Algunos marxistas, como los que formaron la escuela italiana de los años setenta –entre ellos Mario Tronti y Antonio Negri–, han rescatado el tema del conflicto en esta obra para sostener nuevas teorías de la subjetividad revolucionaria.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>76</sup> “... antes de dejar este problema, será necesario corregir la manera idealista de exponerlo, que da la impresión de tratarse de puras definiciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos. Por consiguiente, deberá criticarse ante todo la afirmación: el producto deviene mercancía.” *Ibid.*, p. 77.

Marx consiste en detectar en el pensamiento económico un proceso comunicativo verdadero, pero abstracto, asistemático. En la reproducción, en efecto, el ser humano transmite algo de sí mismo cuando hace circular las mercancías, al emprender el “cambio de manos”, pero ¿cómo? ¿Cuál es la relación específica que existe entre ellas? Esto es, todas las mercancías se encuentran en un espacio homogéneo de representación (en la traducción que Pedro Scaron hace de Marx se nombra “gelatina de trabajo humano”), la cuestión es cómo está configurado ese espacio, cómo a pesar de provenir de un mismo trabajo indiferenciado puede cobrar cada mercancía su estatuto de “cosa” diferenciada que vale y que, además, vale por otra cosa.

En el fondo, se trata de la convicción formalista compartida por Marx y Saussure –pero en cierto sentido también por pensadores como Kant y Hegel– de que la forma nunca es una “mera” forma, algo contingente y superfluo, porque supone siempre una nota sistemática, un “grado cero” en el que la materia o el contenido encuentra sus conexiones reales. Recordemos cómo la subsunción formal antecede a la subsunción “real”. El capital primero integra las fuerzas productivas o materiales tal como las encuentra, y sólo después, alcanzado el sometimiento formal, modifica cualitativamente dichas fuerzas. Marx es un formalista en este sentido. La crítica que hace de Feuerbach en su juventud es vigente en lo que respecta al humanismo de Ricardo. Ricardo: “el dinero y la refulgente pasarela de mercancías yacen en un espacio enajenado de representación, de misterioso origen, desconocido por el sujeto que representa”. Feuerbach: “el dios cristiano es la máxima representación del hombre, su doble ominoso en un espejo cuyos bordes no se reconocen, una imagen que lo acompaña en cada movimiento”. Marx piensa que esta búsqueda humanista de la emancipación vía la transparencia del vínculo (subjetivo) entre el sujeto y sus objetos, el hombre y sus representaciones, es una disolución ideológica del problema, que exagera la referencia del hombre dado en detrimento de la

forma que primero adopta cierta actividad para constituirse, justamente, como humana. Escribe el joven Marx: “la exigencia de renunciar a ilusiones sobre estado existente de cosas es la exigencia de renunciar al estado de cosas que necesita ilusiones.”<sup>77</sup>

Se trata de desentrañar las relaciones entre las representaciones (mercancía, dios, etc.), la configuración del espacio en que yacen, pues este aspecto formal de la actividad de representación no le es externo, sino intrínseco y necesario. Esto se puede problematizar con preguntas como ¿por qué el hombre adopta la doble forma divina de hijo/padre? O ¿cómo es que el trabajo adopta la forma de mercancía? Recordemos la solución de los proudhonistas a la crisis y al caos mercantil –por cierto inspirada en la teoría de Ricardo–: sustituir el oro, las monedas y los billetes por vales con las correspondientes cantidades de trabajo, para, de esta manera, abolir el dinero y pasar a una circulación transparente y justa de mercancías. Pero esto sería, dice Marx, como “querer abolir el papado y mantener en pie el catolicismo”. El “catolicismo” es el conjunto de relaciones mercantiles, la configuración del espacio de representación que ubica un elemento en la posición del “papado” (el dinero). El dinero no se puede abolir cambiando una sustancia por otra (oro, papel, etc.) porque es ante todo una posición. Y si hay crisis no se debe a la opacidad de una relación subjetiva (entre un sujeto y un objeto), sino a un rasgo estructural de una cultura, es decir a un modo en que se engarzan las representaciones humanas. Respecto a la solución del “socialismo utópico” Marx da un giro formalista y pregunta ¿cómo es que, en primera instancia, es posible sustituir una cosa por otra? ¿Qué relación hay entre los productos (oro, billetes, fuerza de trabajo, etc.) que permite su sustitución recíproca? En *El capital*, esto debe contestarse desde el “lenguaje de las mercancías” mismas:

---

<sup>77</sup>Marx citado en K. Karatani, *op. cit.*, p. 212. La traducción es mía.

Todo lo que antes nos había dicho el análisis del valor mercantil nos lo dice ahora el propio lienzo, no bien entabla relación con otra mercancía, la chaqueta. Sólo que el lienzo revela sus pensamientos en el único idioma que domina, el lenguaje que las mercancías. Para decir que su propio valor lo crea el trabajo, el trabajo en su condición abstracta de trabajo humano, dice que la chaqueta, en la medida en que vale lo mismo que él y, por tanto, en cuanto es valor, está constituida por el mismo trabajo que el lienzo. Para decir que su sublime objetividad del valor difiere de su tieso cuerpo de lienzo, dice que el valor posee el aspecto de una chaqueta y que por tanto él mismo, en cuando cosa que es valor, se parece a la chaqueta como una gota de agua a otra.<sup>78</sup>

En este párrafo, líneas arriba, Marx había reescrito el valor económico en sentido sistemático. Formuló dos dicotomías: valor de uso/valor, y sustancia de valor/magnitud de valor. Si pudiéramos graficar el argumento analítico de la economía clásica como si fuera un signo, la cosa se vería así (fig. 1):

Mercancía (SIGNO)	
SIGNIFICANTE/CONTENIDO	SIGNIFICADO/EXPRESIÓN
Cantidad determinada de trabajo (magnitud de valor)	Correspondencia en dinero (precio)

Figura 1

Pero esto desde un tratamiento sistemático del signo (no desde una teoría de la comunicación) implica dos sistemas (fig. 2):

CDT ≠	CDT ≠	CDT ≠
CDT ≠	Cantidad determinada de trabajo (magnitud de valor)	Cantidad determinada de trabajo menor o mayor (magnitud de valor desigual) (CDT ≠)
CDT ≠	CDT ≠	CDT ≠

<sup>78</sup> K. Marx, El capital, t. I, vol. 1, p. 64.

## Figura 2

La cuadrícula es una imaginación un tanto inadecuada porque nos hace pensar en unidades empíricas (no formales). Lo importante, lo que quiero ilustrar con la figura, es que una cantidad determinada de trabajo supone un sistema de trabajo cuantificable, una configuración mínima de la “gelatina de trabajo humano”. Esta configuración es lo que cambia incesantemente cuando el capital industrial subsume “realmente” el proceso de trabajo mediante tecnología para incrementar la productividad (reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario) y extraer plusvalor relativo más allá de los límites naturales (espacio-temporales) a partir de la diferencia artificialmente generada entre sistemas de valor. Ahora bien, el segundo sistema implicado en la figura 1 es el del plano expresivo de los precios, que supone un sistema dinerario. Dado que es idéntico al primero no necesitamos dibujarlo. Pero es preciso aclarar algo: en su forma es idéntico pero existe una desproporción esencial en sus contenidos, entre la magnitud de valor y el precio. Esto se debe a que el precio es resultado de procesos de significación independientes del proceso de producción “inmediato”, que crea valor; procesos en los ámbitos de apropiación de bienes espontáneos –la tierra en sentido amplio–, así como los de circulación mundial y de competencia entre capitales. Renta de la tierra, nivel de salarios y productividad: son factores que determinan los precios finales.

## 8. Micrología

Lo anterior es una hipótesis figurativa de lo que es la mercancía según los economistas, en particular Ricardo, pero en *El capital* la mercancía es algo más complejo. Este pasaje nos permite imaginarla de otra manera: “Para la sociedad burguesa [...] la forma de valor de la mercancía es la forma celular económica. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras minucias y

sutilezas. Se trata, en efecto, de minucias y sutilezas, pero de la misma manera que es a ellas a que se consagra la anatomía micrológica.”<sup>79</sup>

Los profanos son los hombres, economistas o filósofos, para quienes este tipo de análisis son meros detalles. Con esta nota Marx sugiere que, en cierta manera, está haciendo teología moderna.<sup>80</sup> Es como si pretendiera ir hacia “dentro” de la mercancía, mirar su “alma”, los sistemas internos (subsistemas), para luego regresar al nivel “profano” de los objetos, tan sólo para ubicarlos en un sistema general.<sup>81</sup> El resultado es la forma de valor, y se puede graficar, en un primer momento, de la siguiente manera (fig. 3):

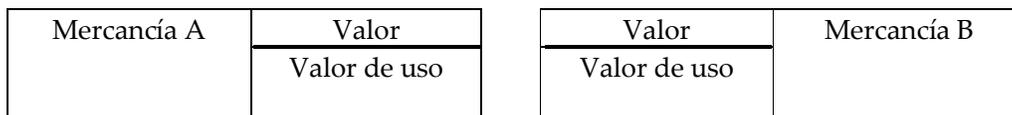


Figura 3

Lo primero que debemos observar es que, a diferencia de la fig. 1, no encontramos planos de contenido y expresión, o de significante y significado. Esto es porque, para Marx, al menos en este punto, tanto el valor como el valor de uso son sistemas, y la mercancía es una función, un vínculo formal, un lugar en el que se encuentran dos o más sistemas sin confundirse. La mercancía puede pensarse también como mensaje (lo haremos más adelante) y entonces aparecerán los planos de significante y significado. Por ahora concentrémonos en la figura. Las líneas horizontales marcadas simbolizan, cada una, una función que unifica dos sistemas heterogéneos, el del valor de uso y el del valor. Pero se advierte que la forma de valor completa se compone de al menos dos

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 6.

<sup>80</sup> Son abundantes las metáforas religiosas en la obra de Marx. Véase E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*.

<sup>81</sup> Al capital financiero, por ejemplo, le llama Moloch, como el dios fenicio.

mercancías (A y B), es decir dos funciones, de modo tal que entre una y otra hay una tercera función. En total, la forma de valor implica tres funciones: dos que unifican, cada una por su lado pero en el mismo nivel, dos sistemas, y una tercera que unifica transversalmente ambas funciones en un nivel superior y las ubica en “posición relativa”, o bien, en “posición equivalente” (fig. 4). El lenguaje de las mercancías es el nombre metonímico e irónico de Marx para este complejo estructural. Podría decirse que el “idioma” de las mercancías no es otra cosa que el habla (sujetiva) de Saussure traspuesto en el marco de la lengua (sistemática). La ironía es posible por la conciencia “pre-lingüística” de Marx que permite desmitificar la presunta transparencia e inmediatez entre el hombre y sus representaciones desentrañando la posición de los hablantes y de sus signos, posición que antecede a los pactos civiles e ilustrados.

Forma de valor			
Mercancía A (en posición relativa)	Valor A (VA)	Valor B (VB)	Mercancía B (en posición de equivalente)
	Valor de uso A (VuA)	Valor de uso B (VuB)	

Figura 4

Tenemos, pues, dos clases de funciones. Veamos primero en qué consiste la función V/Vu, y qué quiere decir “unificar” en este contexto (fig. 3). Dice Marx que en la reproducción capitalista el valor de uso es “portador material” del valor. Karatani ha sugerido que se trata de una síntesis que puede concebirse de dos maneras: *ex ante facto* y *ex post facto*. La teoría ricardiana concibe a la mercancía *ex post facto*, como un hecho, como si el valor de uso ya hubiese sido reconocido o como si la sociedad efectivamente necesitase ese valor de uso y, en esa medida, tuviera de antemano su par en el sistema de valor que permite su expresión dineraria y su compra. Pero, subraya Karatani, el valor de uso puede no ser necesitado y entonces la mercancía no se vendería, es decir, no

encontraría su lugar al lado del sistema de valor o, dicho en otros términos, no podría expresarse como precio (en términos dinerarios) y no se compraría.<sup>82</sup> En última instancia, la síntesis considerada *ex post facto* supone una mercancía que ya se ha vendido, esto es, una mercancía histórica que ha sido realizada (producida y vendida). Este es el principio de la crisis mercantil-capitalista: dar por vendidas las mercancías y, partiendo de esta fe económica, pasar al momento siguiente en el ciclo reproductivo. La lectura de Karatani es una lectura kantiana, por eso le opone a la economía política la síntesis *ex ante facto*, *a priori*, o en términos más generales, trascendental; dicho de otra manera, es una lectura no hegeliana, que descarta la filosofía de “lo que ha sido” o de aquello que resultó del proceso (el movimiento histórico). Desde esta perspectiva, el valor y el valor de uso de una mercancía son dos aspectos que pueden (o no) realizarse históricamente, con el hecho de la compra/venta. Establecer las “condiciones de posibilidad” de ese hecho es lo que, al decir de Karatani, ha expuesto Marx con su teoría de la forma de valor, pues es la posición relativa o la equivalente la que permite que haya una “expresión de valor” y un intercambio. Yo coincido con la lectura formalista de Karatani pero pienso que desde la semiótica estructural es posible detectar “micrológicamente” los sub-sistemas del valor de uso y el valor, dejando de lado el problema de la realización histórica o la compra/venta para la teoría de la comunicación. Para ello nos distanciamos, en particular, el concepto de síntesis, que de un modo u otro nos remite al problema de la subjetividad (el trabajo y la mercancía), y lo sustituimos por el de función. Entonces, repito, la

---

<sup>82</sup> “[las mercancías] tienen que acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores. Ya que el trabajo humano empleado en ellas sólo cuenta si se lo emplea en una forma útil para los otros. Pero que sea útil para otros, que su producto satisfaga necesidades ajenas, es algo que sólo su intercambio puede demostrar”. K. Marx, *El capital*, vol. 1, p. 105.

mercancía es una función (en un sistema) en la que coinciden dos funtivos (“valor” y “valor de uso”) que forman parte, cada uno, de un sub-sistema.<sup>83</sup>

## 9. La ambigüedad del token

El sistema del valor lo hemos ilustrado antes (fig. 2). ¿Cómo se vería un cuadro del valor de uso? ¿Cómo se conectan ambos sistemas? La principal dificultad radica en distinguir ambos sistemas, ver por qué son estructuralmente distintos. En el sistema del valor se determina una unidad a partir de una cantidad y de otras cantidades que difieren. En el sistema del valor de uso las unidades están determinadas por las diferencias entre bienes. Este bien, como hemos señalado, no debe entenderse en el sentido pleno del aristotelismo, pues un bien “sistemático” no puede constituir una telos comunitario, ni una intencionalidad ético-política, sea como póiesis o pragma eco-nómico. Cuando Marx habla del valor de uso moderno tiene en mente una división del trabajo muy avanzada, una diversidad del universo mercantil y un grado de especialización técnica elevado. Dice el autor de *La sagrada familia*: “A través del cúmulo de los diversos valores de uso se pone de manifiesto un conjunto de trabajos útiles igualmente disímiles, diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad: una división social del trabajo.”<sup>84</sup> Desde una historiografía de la reproducción, puede hablarse del tránsito del trabajo y goce artesanal al trabajo y goce manufacturero e industrial, el momento en la historia de la técnica que Walter Benjamin nombró la época de la “reproductibilidad”. En este contexto, el bien producido es lo que los lingüistas llaman un **tipo**. Una chaqueta (el ejemplo de Marx) es considerada aquí como un tipo de valor de uso y no como un objeto. Aun más, el valor de uso chaqueta puede ser cumplido mediante distintos

---

<sup>83</sup> Desde su primer libro, Echeverría se acerca a la forma de valor a través de la noción de función, pero desde entonces se decanta por funciones estrictamente comunicativas, de “expresión” y de “contenido”. B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 82.

<sup>84</sup> K. Marx, *El capital*, vol. 1, p. 52.

objetos que satisfagan la misma necesidad. Cada uno de estos objetos puede denominarse *token* o ejemplar, siguiendo la terminología de semiólogos y antropólogos.

Escribe Marx: "Cada una de estas cosas es un conjunto de muchas propiedades y puede, por ende, ser útil en diversos aspectos. El descubrimiento de esos diversos aspectos y, en consecuencia, de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un hecho histórico".<sup>85</sup> El *token* no es el cuerpo natural de un objeto mercantil, sino los aspectos de la materia que coinciden con una imagen antropomórfica, un tipo. En el caso de los bienes producidos es evidente la tautología que encierra el objeto: todo producto remite a su productor, todo consumo remite a su consumidor, y el fundamento de ambos es el hombre (aunque ya existe segmentación de la sexualidad y se identifique a la esfera productiva con el varón y a la esfera consuntiva con la mujer). Pero dicha tautología no es tan evidente en el caso de los bienes no producidos o valores de uso "espontáneos" (el agua, el aire, los bosques, etc.). Aquí, la materia no debe ser entendida como sustancia metafísica o una materia absolutamente *prima* sino, de nuevo al modo de los lingüistas, como un estrato apenas imaginable por haber sido trascendido semióticamente. Es el grado cero del cual hemos hablando antes, lo pre-formado según una imagen del mundo. Parfraseando a Marx se diría que es el estrato de mono que ha sido preformado como "antepasado" del hombre, siempre a partir del subyectum que fija la naturaleza según los fines de la historia. Pero el antropomorfismo del *token* no ha de confundirse con una economía de la vida, ni una ergonomía. En principio, el *token* no es algo que se adapta al cuerpo de los seres humanos, ni se trata de necesidades para conservar y prolongar la vida (genérica) del hombre. Al decir de Marx, son necesidades que bien pueden originarse y pertenecer al ámbito de la "fantasía", es decir según el funcionamiento restringido del cuerpo humano

---

<sup>85</sup> Ibid., p. 44.

como ente viviente.<sup>86</sup> Esto quiere decir, extrapolando el argumento, que los sistemas de necesidades, como su concepto lo determina y según el diagnóstico de Heidegger, son relativamente independientes y pueden ser hostiles al Ser, lo Otro, la comunidad, la vida, la naturaleza, etc. En qué medida lo sean es parte de la discusión contemporánea sobre la ecología, la economía planetaria y la crisis de sustentabilidad. Lo cierto es que el valor de uso como token permite pensar problemas como la escasez artificial (tecnológicamente reproducida), el suicidio individual y colectivo, o las fuerzas destructivas (en oposición a las “fuerzas productivas” de la economía política). Pero también permite desarrollar la estética de la guerra pronosticada por Benjamin.

Cabe considerar en esta dirección, por mencionar algunos ejemplos, el mercado de las armas nucleares diseñadas por “agentes” científicos del capital, la imposición de drogas-token por parte del narcotráfico desde la segunda mitad del siglo XX, o la tipificación, apropiación y monopolización del código genético de semillas alimenticias básicas como el maíz.<sup>87</sup> Otro ejemplo importante por la importancia que ha ido adquiriendo su referencia, es el token planeta tierra como tipo de planeta “productivo” o apto para su consumo y explotación. En verdad, la imaginación de la ciencia ficción del siglo XX comprendía este planeta como una entidad. Sea de manera lúdica o melancólica, se representaba como la ruina de una presencia cuya visibilidad objetiva, mediante la fotografía extra-terrestre, coincidía con el desgaste o la fragmentación de su unidad sustancial. Es probable que a lo largo del siglo XXI, la tipificación de este planeta alcance, poco a poco, su compleción matematizada y, en la medida en que avanza su sometimiento técnico, el imaginario extra-terrestre pierda fuerza.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>87</sup> Durante los últimos años en México se ha logrado frenar, al menos jurídicamente, el ingreso de capitales de la transgénesis al campo nacional. No obstante dichos capitales, como en la India, comienzan a regalar o esparcir ilegalmente semillas alteradas genéricamente entre los campesinos para su plantación y eventual modificación de la especie nativa en sentido monopolizador y erosionador.

En años recientes, sólo la industria cultural norteamericana insiste en el momento sublime del viaje extra-terrestre, pero como fascinación apocalíptica y pornográfica.

Es claro que estos términos de la lingüística –token y tipo– son parecidos a los conceptos filosóficos clásicos de universal y particular, o género y especie, pero preferimos los primeros porque, en términos heideggerianos, se trata de una interpretación estrictamente moderna del ente: antropomórfica, calculadora, que predispone según una imagen matematizada. Recordemos el pasaje de Heidegger: “...falta un paso para convertir a los propios valores en objetos. El valor es la objetivación de las metas de las necesidades del instalarse representador en el mundo como imagen.”<sup>88</sup> Regresando al ejemplo de Marx: no hay una idea de chaqueta, ni la chaqueta pertenece naturalmente a género alguno, lo que tenemos –en nuestra vida cotidiana– es una imagen del mundo o un cúmulo de mercancías en la que encontramos objetos (chaquetas) que siempre son tokens de un tipo (valor de uso chaqueta).

Antes de avanzar es importante matizar, en el tenor de Bolívar Echeverría, que dicho “instalarse representador” es una tendencia hegemónica, un proceso de totalización, y no una imagen del mundo acabada o una totalidad. Heidegger contaba con el concepto de *Gestell* para referirse a una metaestructura técnico-científica, global, cuasi eterna, y puede servirnos para pensar fenómenos como la globalización, la más reciente tecnología militar y satelital, o los flujos de información en circuitos cerrados únicamente captados por computadoras; pero no para mucho más. Creemos, con Echeverría (y con Marx), que el concepto de la modernidad no trae por sí mismo un “instalarse representador” de este tipo, y que es el capital el que, como modo de reproducción tecnológico o basado directamente en el incremento de la productividad, impulsa, reprime y exagera tales o cuales formas de instalación. Aun más: si ha de tomarse en

---

<sup>88</sup> M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, p. 83.

serio el concepto marxiano de comunismo, aunque sólo sea para hacernos de una tradición, es preciso admitir que todo ello depende de la cultura del valor.

Escribe el autor de la *Miseria de la filosofía*: “in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal?”<sup>89</sup> Sólo en un mundo moderno de valores pueden los y las proletarios intercambiar y cooperar, más allá de la religión, la nación y el Estado; y esto pasa únicamente cuando el “desarrollo capitalista ha hecho estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción.”<sup>90</sup> Entonces y no antes es posible una universalidad concreta de múltiples sistemas de valor, eso a lo que Marx llama la riqueza “no burguesa”. Dejando en un segundo plano el proyecto comunista, lo que me interesa destacar aquí es el hecho de que, para decirlo en términos de Heidegger, la instalación de representaciones moderna no es unívoca: existen distintas direcciones en que se actualiza y son muchos los modos en que a partir de ella vivimos. ¿No sería prudente hablar, entonces, de imágenes del mundo, en lugar de la imagen del mundo (*Weltbildes*), aunque sólo sea como un postulado para nuestra investigación? ¿Es el capital el mundo? ¿Es, en cambio, un conjunto de imágenes repetitivas de otro mundo, uno que le sería externo? ¿O es que el capital ha logrado destrozar el mundo, que en su acepción profunda siempre es mundo de sentido, y lo que resta es reconstruir mundos a partir de los fragmentos de sentido que va dejando tras de sí la historia del capital?<sup>91</sup> Opino que nunca ha existido un solo mundo, sino un modo de mundialización abstracto hegemónico dirigido por el capital. La destrucción de comunidades,

---

<sup>89</sup> K. Marx, *Grundrisse*, vol. 1, p. 447.

<sup>90</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, p. 156.

<sup>91</sup> Esta sugerencia la vierte Echeverría a lo largo de sus estudios sobre el barroco. La reconstrucción de mundo se llevaría a cabo exacerbando la capacidad de la imaginación. Véase C. Oliva, *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, p. 36.

códigos antiguos y ecosistemas siempre ha ido acompañada de la construcción de éticas, relatos, narrativas y discursos. No puede ser de otro modo. Los restos del capital, los fragmentos de sentido encuentran un suelo natural en la medida en que podemos reconocer lo que ha sido fragmentado de manera irreversible.

## 10. El capital industrial

Pero regresemos a la cuestión del lenguaje de las mercancías, que ahora nos remite a la función, al tipo y al token. Tanto los bienes como los productos (bienes producidos) son por sí mismos cosas en relación al cuerpo humano. Pero en el momento (hipotético) en que ingresan en el marco mercantil “hablan” el lenguaje de las mercancías, es decir, pasan a ser tokens y cantidades de trabajo. Cada función  $V/V_u$  (Valor de uso/Valor) es una unión de un tipo con un sistema de “gelatina de trabajo humano” de tal modo que la cosa, debido a su contexto, es simultáneamente un token (una chaqueta) y una cantidad determinada de trabajo (CDT). Que el bien como cosa sea una mercancía quiere decir que, en el eje sincrónico de las representaciones, es el lugar donde se encuentran dos sistemas heterogéneos. Así se complementarían la figura 2 con el sistema de valor de uso:

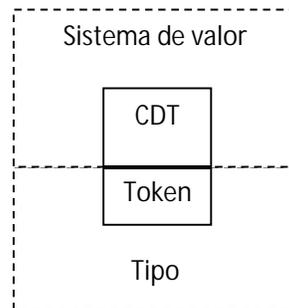


Figura 5

De nuevo, la línea subrayada marca la función  $V/V_u$ . El rectángulo de en medio enmarca imaginariamente el producto, pero debemos abstenernos de la imagen

prismática o volumétrica que nos viene a la mente. Este marco no es el límite de un cuerpo, ni el de una cosa. Si podemos hablar de la mercancía como cosa, es en el sentido de la arbitrariedad abierto por Saussure. El lingüista afirmarí­a que la coincidencia entre la cosa y este lugar es algo puramente artificial, y tendrí­a raz3n en cuanto a nuestro tema, a saber el capital: la mercancía puede ser, adem1s de una cosa, una fuerza y un medio para producir cosas. En eso radica el capital industrial, en la compra-venta de una mercancía compuesta: fuerza de trabajo + medios de producci3n, que en tanto valores de uso se expresa: tipo FT + tipo MP, digamos e. g. token “trabajadores de la construcci3n” + [token “excavadoras” + token “cemento”]. Es un ejemplo de la mercancía compuesta que compra la industria domiciliaria en Estados Unidos con trabajadores nativos de paí­ses como Méjico. En este caso, la cantidad determinada de trabajo destinada a la fuerza productiva puede ser menor a su valor, debido al tipo migrante y a su fondo de consumo miserable. La diferencia entre pobreza y miseria es, para Marx, que la segunda es una condici3n de medios de subsistencia menores a los requeridos en promedio por el organismo humano. La primera es una condici3n en la que sólo existen estos medios y en la que, por eso mismo, se dificulta el cultivo hermenéutico de la tradici3n, de la singularidad semi3tica del individuo. No hace falta decir que todo ello obstaculiza la formaci3n de cualquier ética. Esto se llama sobreexplotaci3n y es uno de los mecanismos principales por los que los capitales industrializados – desde épocas coloniales– obtienen ganancias extraordinarias, es decir más allá de la explotaci3n regular, pactada en términos de transparencia civil y administraci3n pública.

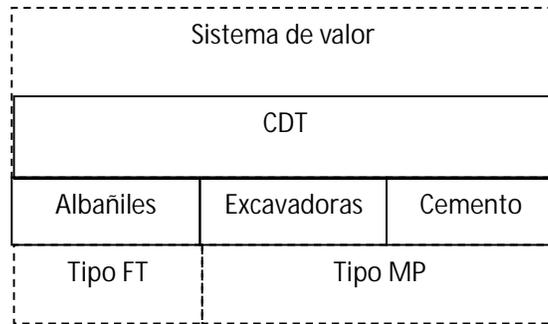


Figura 6

Desde luego, siempre pueden analizarse y formalizarse sub sistemas. Los lingüistas han llegado a dividir las unidades “empíricas” o fonéticas de la oración y la palabra de múltiples modos y en muchos elementos. En nuestro caso, podríamos dibujar las funciones que unifican tipos con tipos, como lo hace Marx, a su manera, al dividir los medios de producción en instrumentos y materias primas, y simultáneamente, al descomponer el capital en constante y variable –de acuerdo a los cambios en la magnitud de su valor durante el proceso productivo–, o bien, en fijo y circulante –según la velocidad de su circulación. Análogamente, hacia el tomo III Marx unifica el sistema de valor con el sistema de precios. Todas son maneras de formalizar sistemas; el punto en que se encuentran puede ser pensado y representado como función.

Ahora, el capital industrial se especializa en la producción de ciertas mercancías, y en esa medida consume ciertos tipos de necesidades impuestas en el mercado por capitales de otras ramas de la producción que, a su vez, son especialistas. La mercancía fuerza de trabajo es una función que unifica, como toda mercancía, un tipo (de trabajo) con una cantidad de trabajo socialmente necesario (salario). El hecho de que, en este caso, dicha cantidad sea menor a la cantidad de trabajo que genera esta mercancía en su consumo (durante la jornada laboral), por tratarse de un “consumo productivo” al interior de una industria, en nada modifica la función mercantil. El plusvalor –la diferencia

entre el salario y el trabajo “objetivado” en la mercancía o el valor– se realiza en el eje diacrónico de la representación, en la historia, en el proceso subjetivo de producción y consumo mediado por la distribución y la circulación. Pero estructuralmente el plusvalor no es más que la diferencia entre sistemas de valor. La explotación es una realidad cultural, pero en el lenguaje de las mercancías no tiene nombre ni representación. El que no se pueda hablar desde el discurso económico moderno de la explotación y los fenómenos culturales que, por su esencia, le rodean –tales como la sobreexplotación, la pobreza, la miseria, el desempleo temporal y absoluto, el trabajo doméstico, la precariedad, etc.– es parte constitutiva de lo que Marx llama la “servidumbre económica”: aquellas relaciones sociales entre individuos jurídicamente libres pero que, en tanto hablantes y sujetos concretos, están imposibilitados de códigos para ejercer dicha libertad económicamente.<sup>92</sup> En otro lugar escribe: “... derecho contra derecho, signados ambos de manera uniforme por la ley del intercambio mercantil. Entre derechos iguales decide la fuerza.”<sup>93</sup> Pensemos, no sólo en el derecho constitucional de las naciones, sino también en los derechos humanos que se aplican y reconocen de manera clasista, racista y machista.

## 11. La violencia de los universales

Zizek ha sostenido, siguiendo a Lacan, que existen posiciones estructurales que posibilitan algo así como un conjunto de universales, en este caso, universales burgueses o ilustrados. En particular, el trabajo se ubicaría en la posición psicoanalítico-estructural del síntoma, una fisura o una asimetría originaria que subyace al universal libertad. El síntoma, lejos sugerir una imperfección del sistema (que claramente podría “reformarse”), funciona como su momento

---

<sup>92</sup> K. Marx, *El capital*, vol. 2, pp. 711-712.

<sup>93</sup> K. Marx, *El capital*, vol. 1, p. 282.

constitutivo.<sup>94</sup> Se trata de un particular cuya no inclusión funda el universal. La libertad de “preferencia” sexual, de “libre pensamiento” y de prensa, la libertad del voto, la libertad de credo, la libertad de cátedra, etcétera, son particulares del universal libertad. No obstante, la libertad de vender la propia fuerza de trabajo es exactamente lo opuesto de la libertad efectiva, y a esta oposición le es inherente la inexistencia de un código para distinguir esta libertad sintomática del resto de las libertades. Lo mismo puede pensarse con otros universales como la igualdad, la democracia, la razón, la ciudad. Lo que Zizek no advierte – tal vez por la necesidad de responder, desde Lacan, a su propia tradición marxista o revolucionaria que se concentra en la contradicción del capital industrial: trabajo asalariado versus capital– es que el trabajo mismo puede considerarse ya como un universal. Si esto es así, ¿cuál es el síntoma del universal trabajo?

Mucho se ha discutido, por ejemplo, sobre el trabajo doméstico o “improductivo” que, al decir de ciertos feminismos, acompaña en la invisibilidad y subordinación al trabajo asalariado o productivo. Esto es correcto, pero me parece que no se discute suficiente cómo es que ha aparecido, en primer lugar, el sujeto trabajador que se desdobra de esta manera, en géneros. Sin entrar en debates particulares, quisiera apuntar que, para Marx, este sujeto es ya plenamente masculino, femenino e infantil en la Inglaterra del siglo XIX. Esto lo muestra en los pasajes sobre el “obrero global” y el trabajo domiciliario. Entre otras cosas escribe:

Por oposición al período manufacturero, el plan de la división del trabajo se funda ahora, siempre que sea factible, en el empleo del trabajo femenino, de niños de todas las edades [...] Esta llamada industria domiciliaria, la de nuestros días, no tiene nada en común, salvo el nombre, con la industria domiciliaria al estilo antiguo, que presuponía de un artesanado urbano independiente, una economía campesina autónoma y ante todo un hogar donde residía la familia trabajadora. Actualmente, esta industria se ha

---

<sup>94</sup> S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 16.

convertido en el departamento exterior de la fábrica, de la manufactura o de la gran tienda.<sup>95</sup>

A mi modo de ver, las observaciones de Marx no contradicen las del feminismo. Y tal vez algunas de sus críticas puedan ser redirigidas sin violencia en dirección a una crítica de la economía ampliada, haciendo de Marx un aliado anti-marxista. A fin de cuentas, es el humanismo de la economía inglesa y marxista lo que ha hecho del trabajo una metafísica, empobreciendo desde sus lenguajes los modos culturales concretos de reproducción, las maneras en que hacemos circular nuestros bienes y gozamos de ellos en la vida cotidiana.

Si no está claro, pues, que el trabajo femenino sea el síntoma del universal trabajo, ¿cuál es? ¿Habría sido aquella actividad que llevaron a cabo esclavos e indígenas de las colonias europeas de los siglos XVII y XVIII? Tal como sucede con la libertad de los y las proletarias, y desde el lenguaje de las mercancías, ¿no es un trabajo que no es trabajo (al ser el esclavo un instrumento animado)? ¿No es el indígena una fuente de riqueza que en realidad no vale porque aparece como ganancia pura, dinero “contante y sonante” –dice Marx– en algunos bolsillos ingleses, es decir sin rastro del proceso productivo en la colonia?<sup>96</sup> Esta pregunta se lee un poco forzada y quisiera retomar su sentido en términos semióticos.

Antes que nada, por mucho que el uso de la palabra nos remita a experiencias personales, es metodológicamente incorrecto hablar de síntomas como si fueran hechos históricos. Si es cierto, como sostiene Lacan, que Marx inventó el

---

<sup>95</sup> K. Marx, *El capital*, t. I, vol. 2. pp. 561-562.

<sup>96</sup> A este desfase se refiere Marx irónicamente al hablar del plusvalor como “creación de la nada”. No se trata de una ontología ni una metafísica del “trabajo vivo” en tanto “fuente creadora”, como sugiere Enrique Dussel. En los *Grundrisse* todavía puede interpretarse en tal sentido, pero en *El capital*, me parece, opera la mordaz distinción marxiana entre niveles de estructura. Que en la conciencia del burgués en ciernes aparezca la riqueza como dinero que emana de algún lugar lejano, significa, historiográficamente hablando, que desconoce el tiempo y el espacio de la producción colonial; pero estructuralmente quiere decir que se confunden dos sistemas heterogéneos, no más.

síntoma, lo hizo en el sentido estructural del término.<sup>97</sup> No es que el trabajo haya surgido un día y, al otro día, por relación causal, existiera el capital. El capital es el nombre de una estructura de reproducción, aunque, como sugerimos, también pueden estudiarse fenómenos culturales que suelen denominarse “capitalistas”, como es el caso de la llamada “acumulación originaria” en *El capital*. Lo que hay que subrayar es la ironía del nombre. Claro que es un hecho histórico descrito en términos de conquista, robo y despojo. Pero desde el lenguaje de las mercancías se habla de ella, inevitablemente, como una acumulación dada desde la eternidad o la prehistoria. Marx describe el hecho histórico y complementa la historiografía moderna de la guerra, pero su crítica consiste en una formalización de esa violencia. El punto de Marx es que todo capital, por su estructura, requiere una escisión violenta del trabajo de sus medios de producción, una violencia que en la vida cotidiana, es decir en cada uno de los capitales empíricos, se experimenta como algo dado o natural. Hasta la fecha, las guerras modernas (entre los Estados nacionales) responden a esa lógica, como es notable en la guerra norteamericana contra “el terrorismo” desde hace unos diez años, la cual, como sabemos, consistía en una apropiación violenta tanto de materias primas (la tierra en sentido amplio) como de mano de obra barata ahora en proceso de su formalización jurídica mediante la recomposición de un Estado, sea de corte “democrático” o “autoritario”.

De igual modo, el universal trabajo requiere un “trabajo originario”, un no-trabajo; quiero decir, una actividad productiva sin significante, que no sea representable como tal. Pero en lugar de hablar de síntoma, prefiero hablar de funciones interconectando sistemas. El síntoma es para el sistema una ausencia que le es constitutiva y que, en la medida en que se hace explícita, lo subvierte. Según Žižek, esta manera de pensar la habría inaugurado Marx. No obstante, creo que la introducción del síntoma fue posible, en primer lugar, en virtud de

---

<sup>97</sup> S. Žižek, *The Sublime Object of ideology*, p. 16.

la sistematicidad de Marx, por la manera en la que analiza, formaliza y hace montajes. Desde esta perspectiva, si la libertad es un sistema jurídico, la libertad mercantil de vender nuestra propia fuerza de trabajo puede ser pensada como la función que lo unifica con otro sistema, digamos uno económico, en el que, simultáneamente, la persona o el individuo libre reconocido por el Estado no tiene lugar en la reproducción. Este “no tener lugar” jurídico también sería constitutivo del sistema productivo (económico). Sólo haciendo a un lado el pacto libre de la venta de nuestra fuerza de trabajo, es posible el consumo de nuestro cuerpo, confundido con el de los medios de trabajo, como energía y dinámica física. Un ejemplo: la afinidad de la democracia representativa con el capital consiste en este vínculo negativo, a través de ausencias en cada sistema. Alguien puede comprar y vender una elección presidencial, digamos, porque los negocios no se inmiscuyen en la libertad que cada uno goza a la hora de votar en la casilla, y al mismo tiempo, el voto “libre y secreto” no tiene valor, ni representación dineraria, que siempre es una media pública y universal.

Así pues, en lugar de un síntoma de un sistema, tenemos una función que unifica dos sistemas. La interpretación de Žižek es adecuada en lo que concierne a un método de subversión de sistemas compartido por Marx y Freud: no hay que buscar el “afuera” de un sistema, sino formalizar dicho sistema y encontrar su negación interna. Según mi lectura, se trata de montarlo hasta hacer explícita la función que lo conecta subrepticamente con otras dimensiones de la materia. Lo que en el psicoanálisis es una negación interna, en el lenguaje de las mercancías es una función secreta. El trabajo se conecta con sistemas de género o de raza que, vía la crítica, permiten relativizarlo. Puede decirse, a riesgo de exagerar los conceptos, que el sujeto moderno se configura de ausencia en ausencia, sometiendo su propia actividad y su habla, ora a un sistema, ora a otro, y sometiendo sistemas vecinos y siendo sometido por éstos. El capital es una estructura reproductiva, un movimiento que pretende abarcar

distintos sistemas. En qué medida lo haga es una inquietud que motiva este ensayo. Por lo pronto podemos decir, primero, que el sistema de trabajo asalariado –que, en principio, incluye hombres y mujeres– se conecta con el sistema de consumo o de trabajo “improductivo” en el que se repone en el hogar o en los sitios de descanso y reposición de la fuerza de trabajo. El trabajo doméstico –irrepresentable en el sistema de salario, pero a todas luces sexista y opresor de la mujer– es una función que conecta esencialmente con el trabajo asalariado. En segundo lugar, el mismo sistema de trabajo asalariado se conecta con el sistema de precios coloniales, en el cual el esclavo no es más que una porción del cúmulo que se extrae violentamente de la naturaleza convertida en materia prima. El esclavo es algo animado que, pese a no tener valor, sí tiene precio, como la tierra, y “crea” cosas para el imperio, tokens de nuevos valores de uso imperiales que sólo al ser transportados por comerciantes libres “entran” en el lenguaje de las mercancías, es decir se conectan con sistemas de valores y salarios en general. Lejos de haber desaparecido, la esclavitud se muestra ahora en formas mixtas y complejas que no son invisibilizadas, sino que son naturalizadas como ente ominoso: me refiero a la sobreexplotación extrema, la migración directamente inducida, la trata de blancas, el tráfico de órganos, o el trabajo forzado del llamado crimen organizado.

En los últimos párrafos he querido anotar una cosa: el establecimiento de un sistema siempre implica violencia. El trabajo mismo, como sistema económico, ¿no supone siempre el sacrificio productivista y disciplinario de múltiples capacidades corporales, o bien, su estimulación y entrenamiento lúdico para el consumo individualista? Las funciones de las hablamos con el lenguaje de las mercancías siempre van acompañadas de violencia si se tematizan desde una óptica empírica, fenomenológica o historiográfica. Para filósofos como Bolívar Echeverría, la distinción valor/valor de uso es más que una conexión sistemática, pues enlaza dos lógicas distintas y contrapuestas. Siguiendo a

Marx, “así como la mercancía misma es unidad de valor de uso y valor, es necesario que su proceso de producción sea una unidad de proceso laboral y proceso de formación de valor.”<sup>98</sup> Desarrollando el argumento, tenemos por un lado la lógica de la reproducción, y por el otro, la lógica de la acumulación de capital. Estas lógicas son contradictorias entre sí y su unificación se da por la fuerza, es decir a modo de subsunción, integración y sometimiento de la lógica del valor de uso por parte de la del valor. La cultura moderna –piensa Echeverría– encuentra su eje en ese movimiento de unificación forzada, en la represión y excitación del mundo de la vida o de valores de uso en el sentido de la valorización del valor. Así vista, la unidad valor/valor de uso es inestable, desequilibrada. En un primer momento, que corresponde a la llamada “subsunción formal”, la forma de valor permite la proliferación y la expansión de sistemas de valores de uso. El mercado es una vía privilegiada para el desarrollo de la cultura moderna; y, como vimos, el intercambio universal es una condición de la existencia del proletariado. Pero, en un segundo momento, el de la “subsunción real”, la dinámica se vuelve no sólo contradictoria, sino agresiva para las materias formadas en sistemas de valores de uso. Ambos niveles de unificación forzada conviven estructuralmente en la reproducción capitalista y no sólo son épocas históricas: en todo momento el capital industrial integra o mantiene al margen para su beneficio zonas mercantiles de orientación simple, refuerza la localidad de las comunidades sin aportar formas éticas de intercambio y enriquecimiento mutuo. El llamado fundamentalismo sería un efecto de la escasez artificial y el conservadurismo que el capital necesita para mantener sus reservas de fuerza de trabajo y materia prima. Lo que quiero destacar es que la lógica dual descrita por Echeverría tiene su matriz estructural en la función valor/valor de uso. Por ella conviven las ambivalencias que Echeverría capta en el intercambio mercantil simple y el intercambio mercantil propiamente capitalista.

---

<sup>98</sup> K. Marx, *El capital*, vol. 1, p. 226.

## 12. La experiencia sublime y el flâneur

Una vez problematizada la función valor/valor de uso, podemos pasar a la otra función que integra la forma de valor completa, esa que unifica al menos dos mercancías individuales –cada una de ellas con su respectiva función V/Vu– en un sistema más concreto. Si la función que unifica el sistema de valor con el del valor de uso puede percibirse como contradictoria se debe a que su referencia es cualitativamente distinta. Uno determina cantidades de trabajo desiguales entre sí según un patrón de tiempo matematizado; el otro determina tokens según un tipo al interior de un sistema de consumo. La función que media ambas funciones es de otra naturaleza, es una función que podemos llamar topológica.

En lingüística, un *topo* no alude a un lugar geográfico, sino a un ordenamiento sintáctico. Las reglas sintácticas son muchas y varían de lengua en lengua, pero Marx habla de la relación entre una mercancía A y una mercancía B como una polaridad. Para que una mercancía tenga actualidad, para que su función tenga vigencia cultural debe ingresar en un sistema de mercancías, y esto lo hace ubicándose en un polo “relativo” o en un polo “equivalente”. La mercancía en la posición relativa es activa y expresa su valor en el token de otra mercancía que, por eso mismo, asume la posición pasiva de equivalente. Se habla de una polaridad porque “son aspectos conectados e inseparables, que se condicionan de manera recíproca, pero constituyen a la vez extremos excluyentes [...] Se reparten siempre entre las distintas mercancías que la expresión del valor pone en interrelación”.<sup>99</sup> Una cosa vale lo que otra, e. g., una mesa vale cinco libros. Ésta es una expresión de valor. La mesa por sí misma, como cosa, es sin duda el resultado de un proceso productivo, pero no podemos hablar de su valor (CDT) hasta no ponerla en relación con otra cosa que *equivalga*. Sólo entonces la mesa vale o tiene un “valor de cambio”.

---

<sup>99</sup> K. Marx, *El capital*, vol. 1, p. 60.

Polo relativo	Valor de	(CDT)	Polo equivalente
	cambio		
	1 mesa	5 libros	

Figura 7

Que los cinco libros sean su equivalente –diría Saussure– es arbitrario. Es una relación sistémica cuya historia no interesa en el lenguaje de las mercancías, como cuando utilizamos una palabra sin saber su etimología, su campo semántico o la cuenta de sus imágenes. Lo que importa es que el equivalente sea reconocido socialmente, y esta condición se satisface plenamente cuando una mercancía mono-poliza el equivalente y su token se convierte en dinero. Pero antes, ¿por qué se dice que es el token de la mercancía en posición equivalente lo que expresa el valor de la que se halla en posición relativa?

Los cinco libros, piensa Marx, cobran cierta densidad cósmica, se vuelven relevantes como unidad corpórea abstracta o de medición. Marx también lo llama “valor corporificado” o cuerpo que es valor. Lo que en la realidad estructural es una función topológica, en la realidad fenoménica se hace presente como objeto. Posicionado el token como equivalente, se presta a una experiencia subjetiva, entre un sujeto y un objeto antropomórficos. “Para expresar el valor de la tela como una gelatina de trabajo humano, es menester expresarlo en cuanto ‘objetividad’ que, como cosa, sea distinta del lienzo mismo, y a la vez común a él y a otra mercancía.”<sup>100</sup> Es como si las propiedades específicas de un producto se pusieran en suspenso y pudiéramos experimentar el valor mismo (la cantidad determinada de trabajo socialmente necesario) a

---

<sup>100</sup> Ibid., p. 63.

través de un cuerpo inútil o una corporeidad pura, “sobre-determinada” e indestructible. A esto Marx lo llama la “sublime objetividad” de la mercancía.

Como en Kant, puede pensarse en una experiencia estética que deslumbra y destruye la vitalidad del individuo pero sólo para reconstruirla y empoderarla yoicamente. Si pensamos la forma de valor como una forma trascendental, puede decirse que la experiencia es la del propietario privado ante el equivalente universal. Pero la analogía debe detenerse en este punto: el dinero puede ser poseído o desearse, y no es, pues, una experiencia desinteresada que permite el juicio reflexivo, como en Kant. Hablamos, en cambio, de una función topológica que ubica, como en una sintaxis, a los propietarios privados en un polo u otro, interiorizando en el individuo esa configuración para ser exteriorizada como “poder de compra” o “capacidad adquisitiva”. Lo sublime se potencia cuando una sola clase de mercancías acapara el polo equivalente y se convierte en equivalente universal, en dinero. Entonces se levanta el “mundo de las mercancías” en el que, escribe Marx, cada mercancía es “ciudadana” de un universo interconectado. La metáfora jurídica se justifica porque la circulación mundial requiere de equivalentes generales reconocidos por los Estados nacionales. En ese momento histórico –que aquí es lógico– el valor de cambio de la mercancía A (la mesa) deviene precio y el token de la mercancía B (los cinco libros) deviene dinero; y simultáneamente, la polaridad relativa se desdobra y todas las mercancías (mercancía X) adquieren un precio. Si nos resulta chocante pensar en “cinco libros” como patrón dinerario, esto se debe a que ya hemos naturalizado la “objetividad” del token billete, moneda, cheque, oro, etcétera, es decir, compartimos irreflexivamente su vigencia. En nuestra vida cotidiana un libro, cinco libros, cualquier cantidad de libros resulta una “mercancía común”, una como otras tantas que comparten un mismo “valor corporificado” en que se expresa su precio y cuya apariencia objetiva es tan

arbitraria como un cúmulo de círculos de cobre y aleaciones de metales baratos –el caso de las monedas mexicanas.

En principio es fortuita la fijación de un token como dinero, pero Marx observa una tendencia histórica y lanza el pronóstico de que son los token que vienen desde el exterior de una comunidad, o bien aquellos que en su interior son enajenables por su abundancia relativa (al sistema de consumo) los que, en el establecimiento de un mercado nuevo, se convertirán en dinero.<sup>101</sup> Un ejemplo: durante la época colonial, al interior de las comunidades nativas, el oro abundaba en relación a sus necesidades locales y únicamente se volvía dinero al ingresar en un sistema de necesidades externo desde el cual se consumía como un token escaso. Estos apuntes son importantes para los movimientos actuales que luchan por redes de intercambio justo, en el marco de un mercado simple no-capitalista y con equivalentes generales alternativos. Faltaría desarrollar el argumento de Marx considerando los nuevos entornos de telecomunicación y desterritorialización.

Invirtamos, pues, nuestro ejemplo. A fin de cuentas, la oscilación que permite la función polar ha sido una constante en la larga historia del mercado.

Polo relativo	Precio B	(CDT)	Polo equivalente
	5 libros		
	Precio A		
	1 mesa		
	2000 pesos		
	Precio X		
Token X			

Figura 8

Este es un esquema de la forma de valor desarrollada en plenitud o la “forma de dinero”. Encontramos la mercancía A, la B, y la X, o sea todas las mercancías

<sup>101</sup> Ibid., p. 108.

con un precio cuya magnitud puede variar pero cuyo patrón no. El límite de dicho universo no es otro que la vigencia de esta configuración polar –marcada con la línea del centro– que varía según los distintos sistemas de valores de uso y de valor en el planeta. Incluso es un tema de discusión económica el esclarecimiento de la configuración planetaria de la forma de dinero, esto es, cuál es el equivalente universal-mundial, si el dólar, el euro, el yuan, etcétera, o en qué medida comparten, en sistemas paralelos, la posición de equivalente. Lo que no puede ser un tema económico es el carácter sublime de la objetividad del dinero del que hemos hablado antes, lo que significa en términos de subjetividad y comunicación. En esta dirección, regresemos una vez más a Heidegger.

El mundo de las mercancías no es el “mundo circundante” de *Ser y tiempo* porque hablamos de valores y no de entes (aunque desde la perspectiva ontológica toda valoración supone cierto sentido del ser), pero tampoco cabe duda de que mercancías individuales pueden entrar en el mundo de la existencia y que lo hacen guardando su polaridad estructural, como dinero o como mercancía común. La cercanía o lejanía del espacio circundante no es la misma cuando la mercancía (dineraria) está en nuestro bolsillo que al encontrarse al otro lado del aparador (mercancía común). Al individuo que pasea en el intersticio, al de Benjamin, “la ciudad se le presenta descompuesta en sus dos polos dialécticos. Se abre ante él como paisaje, pero lo encierra también, como recámara.”<sup>102</sup> Echeverría interpreta estas líneas desde su propia lectura de *El capital*, una lectura que enfatiza la heterogeneidad de los sistemas unificados en la primera función que analizamos: valor/valor de uso (fig. 5): “Sólo el precio de las mercancías, su valor de cambio expresado en dinero, detiene el vaivén dubitativo del *flâneur*, su incapacidad de decidir si el pasaje es

---

<sup>102</sup> W. Benjamin, citado en B. Echeverría, “Deambular: el ‘flâneur’ y el ‘valor de uso’”, en *Valor de uso y utopía*, p. 58.

el paraíso del valor de uso o el imperio del valor económico...”<sup>103</sup> Pero las alegorías espacio-temporales de Benjamin, algunas de ellas cercanas a las conclusiones de la analítica de la existencia, nos sugieren que la polaridad observada también es topológica. Estar “encerrado en una recámara” no es sólo no poder disfrutar de los bienes sin mediaciones: es contar con medios que hacen de dichos bienes mercancías distantes o cercanas, es decir, someterse a la relación polar como poseedores de dinero o de mercancía común (que puede ser el propio cuerpo: el que no tiene dinero tiene al menos su cuerpo como energía contenida, enajenable). En consecuencia, el estar ante la “apertura de un paisaje”, además de remitir a la publicidad absoluta y apabullante del mercado, nos habla de la interiorización de una polaridad que ya se ha declinado, distribuyendo y jerarquizando la ciudad. Habría que corregir, pues: no es que las mercancías puedan entrar al mundo de la existencia, sino que la estructura ontológica puede ser compatible con la estructura mercantil.

En efecto, cuando la existencia adopta el modo subjetivo de imaginar el mundo, se compenetra con el mundo de las mercancías tematizado por Marx. Entonces, algo así como el sujeto trabajador o la producción existe. En términos semióticos, se trata de la constitución social de hablantes y emisores de signos, así como la exclusión de cuerpos ruidosos o fuentes de sonidos absurdos. La polaridad desdoblada como mercancía común y dinero es también, parafraseando a Marx, la “distribución originaria” de la palabra, el *logos* y la ilustración. Todos poseemos voz, pero sólo algunas voces son racionales. El sujeto moderno de la comunicación es una configuración histórica, una plataforma de circuitos de mensajes y lugares de enunciación. Aun más, paralelas a los canales públicos del trabajo que exige sus derechos –que se pague el salario íntegro o que se anule la “discriminación” de género, digamos–, existen vías utópicas de comunicación, que no tienen lugar o que si lo tienen,

---

<sup>103</sup> B. Echeverría, loc. cit.

se actualizan en niveles de segundo o tercer orden. Pasemos, ahora sí, al examen de la mercancía como mensaje.

### 13. Reproducir es comunicar

Para Bolívar Echeverría, el valor de uso debe ser estudiado a la luz de la teoría de la comunicación que concibe a la representación como mensaje, es decir, deben estudiarse los modos de comunicar los valores de uso cuando son bienes para otro, para alguien. El filósofo latinoamericano establece una analogía entre el proceso de reproducción marxiano y el proceso de comunicación de algunas semióticas del siglo XX, en particular la de los lingüistas Roman Jakobson y Louis Hjelmslev. A su juicio, “producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones”.<sup>104</sup> Desde la ontología heideggeriana, Echeverría considera el trabajo de la economía política una actividad abstracta, repetidora y acumuladora de valor que, por tanto, debe ser contrastada con una actividad concreta y libre que reproduce el mundo de la vida y las significaciones. Continúa Echeverría: producir es comunicar, proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar, validar ese valor de uso encontrado por otro.<sup>105</sup> Si asumimos la carga teórica que traen consigo estas palabras, frecuentes en el discurso antropológico y hermenéutico, podemos reconocer que, como leemos en un comentario crítico, la analogía entre reproducción social y reproducción semiótica supone que “aquello que significa mantiene una fuerza utópica, aun reducido a su fuerza mínima; esto se entiende porque todo signifiante es polisémico en su uso, puede detonar hacia sentidos imprevistos y radicales”.<sup>106</sup> A su juicio, si cabe hablar de trabajo, no es como fundamento de valor, sino como sujetividad “proteica”, que en todo momento genera

---

<sup>104</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *op. cit.*, p. 181.

<sup>105</sup> *Ibid.* p. 182.

<sup>106</sup> C. Oliva, “Semiótica, teoría crítica y ‘forma natural’”, en *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, p. 30.

significaciones e interpreta... aun en contextos enajenantes, de explotación y dominio. Como adelantamos en la sección anterior, este valor de uso es el índice de una lógica cultural o concreta –la “forma natural”– que precisamente por diferir en su esencia de la lógica capitalista o abstracta –la forma de valor– puede colocarse en una posición contradictoria, desarrollarse y reconstruirse a sí misma en distintos niveles que, aún siendo de sometimiento capitalista, existen con relativa autonomía y contingencia. Esas reconstrucciones son lo que persigue Echeverría en el estudio de las experiencias lúdicas, festivas y artísticas. Del proceder artístico barroco llega a decir, por ejemplo, que se trata de una producción de representaciones absolutas o emancipadas.<sup>107</sup>

No obstante, pienso que Echeverría, como Derrida, soslaya el concepto de valor lingüístico y, en consecuencia, trata de sustituir la palabra “valor” en la problematización de la crítica de la economía política porque le parece un resabio del modo economicista de pensar la reproducción. Por influencia de Heidegger, considera que, así como la representación es una reducción del mundo a una imagen, la representación económica reduce la riqueza concreta – los contenidos materiales y las significaciones– al valor.<sup>108</sup> Esto se muestra en el tratamiento que lleva a cabo del “enigma” del valor de uso, en la reconstrucción teórica de lo que éste sugiere a través el discurso romántico de Marx como forma, y se muestra en el cambio de terminología que practica, notable en la sustitución de la función “valor de uso/valor” por la de “bien/producto”.<sup>109</sup> Simplificando: la forma natural no es otra cosa que la forma tradicional o no capitalista de la reproducción cuya finalidad o naturaleza es aprehensible para nosotros, los modernos, en una “imagen de la sociedad como totalidad

---

<sup>107</sup> B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 212.

<sup>108</sup> Ésta es una analogía echeverriana entre Heidegger y Marx: el mundo es la riqueza. B. Echeverría, “El barroquismo en América Latina”, en *Vuelta de siglo*, p. 170.

<sup>109</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *op. cit.*, p. 169.

cualitativa”.<sup>110</sup> Al final del ensayo de ontología y semiótica que hemos citado, el filósofo latinoamericano escribe:

Seguir paso a paso el modo en que la trans-naturalización entrega su nivel elemental de concreción a la “forma natural” del proceso de producción social, examina lo que acontece con la producción/consumo, tanto práctica como semiótica, cuando su realización no es solamente libre en abstracto sino libre y comprometida con un proyecto peculiar de humanidad, sería tarea de otro conjunto de notas, complementario del presente.<sup>111</sup>

Echeverría también tematiza el proceso de comunicación “en general”, prescindiendo de sus “formas sociales determinadas”. En este apartado se busca hablar de la configuración de las funciones semióticas del proceso comunicativo específico del capital. ¿Se trata de un proceso que, a pesar de su carácter contradictorio y suicida, seguiría siendo cultural?

Aquello que Echeverría llama “forma natural” siempre se da como un movimiento histórico, al interior de procesos efectivos de comunicación, transmisión espacio-temporal de mensajes, así como distribución y constitución de hablantes (consumidores y productores). Por eso el proceso de reproducción social y cultural siempre es un intercambio de objetos significativos, que existen y circulan en el tiempo y el espacio. En su discurso, la palabra “objeto” le permite identificar el producto económico con el signo y el mensaje semiótico de tal modo que –piensa Echeverría– producir un objeto es significar en un aspecto a la naturaleza, negarla como proto-forma, esto es, aprovechar la resistencia de su materia para codificar en ella una “intención transformativa”, una propuesta para consumir algo de tal o cual manera que, una vez constituido como mensaje y puesto en circulación, pueda ser de ser decodificado, alterado o re-formado por el consumidor en calidad de intérprete.<sup>112</sup> La posibilidad latente de que la circulación sea caótica, de que

---

<sup>110</sup> Ibid., p. 159.

<sup>111</sup> Ibid., p. 196.

<sup>112</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en op. cit., p. 181-182. El diagrama y el esquema que siguen aparecen en este ensayo.

interfiera un ruido o de que la distribución de los hablantes (productores/consumidores) dificulte la comunicación, es una realidad efectiva en la comunicación capitalista. En eso consiste su crisis, en la sublimación y el aplazamiento incesante de la posibilidad de incomunicación. Analicemos primero las funciones del proceso comunicativo para luego averiguar cómo se configuran en el capital. A diferencia de las anteriores, cada una de estas funciones no unifica sistemas heterogéneos socialmente válidos, son herramientas estrictamente analíticas, representan elementos abstraídos del movimiento íntegro.

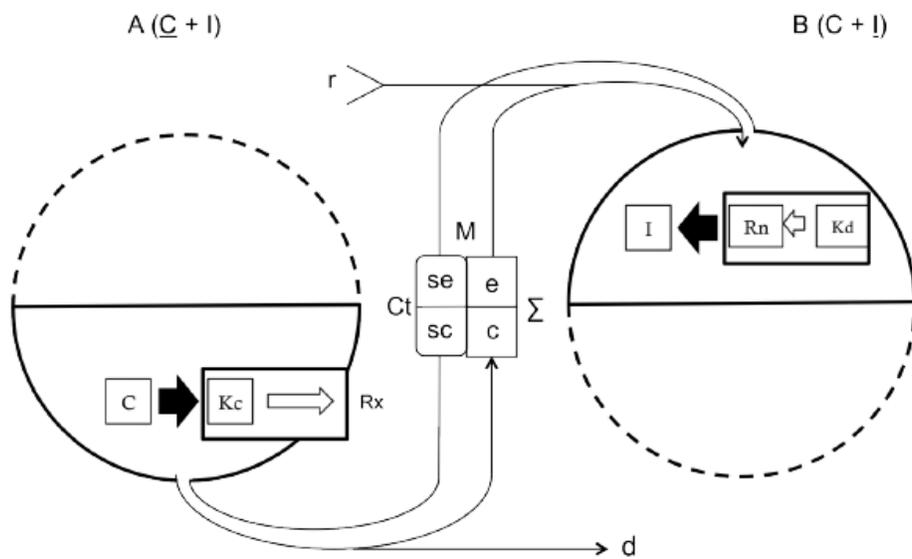


Figura 9

Echeverría detecta seis funciones que corresponden a los elementos de la figura. Aquí la relación:

Elementos	Funciones
C comunicador	Propositiva (expresiva)
I Interpretador	Asuntiva (conativa, apelativa)
Ct contacto	Fática
K código c para cifrar d para descifrar	Metasémica (metasignificadora)
R referente o contexto x sin sentido n con sentido	Sémica (significadora, o referencial)
M mensaje	Estética (poética)

Podemos comparar esta última figura con la figura 1. En ambas encontramos la dicotomía significante/significado o contenido/expresión. Esto se debe a que, independientemente de su carácter, de si es una palabra o una mercancía, el signo sólo existe en un acto histórico comunicativo. La economía política sabía esto pero no formalizó el proceso de significación, ni la estructura del signo hegemónico, la mercancía. Son claros los elementos, trataré simplemente de enunciarlos. Al verificar la figura tengamos en cuenta que los dos círculos son las caras del corte transversal de una esfera, y dado que los mensajes y las mercancías efectivamente circulan a lo largo y ancho del territorio de una comunidad, una nación, un continente o un planeta, es correcto imaginar, ahora sí, un volumen. Carlos Oliva llega a decir que, en el caso de la circulación de mercancías (no precisamente de mensajes), esta esfera puede pensarse como una mónada.<sup>113</sup> La idea es sugerente porque, en efecto, las relaciones de competencia entre capitales se dan simultáneamente y desde la inconmensurabilidad de sus flujos, y a pesar de ello repiten, cada uno, una lógica idéntica, como si estuvieran todos coordinados.

---

<sup>113</sup> C. Oliva, "Los diagramas de Bolívar Echeverría", en *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, p. 119.

A la izquierda vemos el comunicador (C), a la derecha, el interpretador (I). Entre ambos yace un territorio común o contacto físico proto-significativo (Ct), en el grado cero del que hemos hablado antes. Emitir el mensaje (M) es emitir la intención transformativa a modo de objeto de circulación. El comunicador/productor modifica el contacto aprovechando el estado espontáneo en que lo encuentra y lo convierte en significativo, es decir, lo hace “portador” de algo más: una posibilidad de existencia que va del caos (Rx) al sentido (Rn) a ser tomada por el interpretador/consumidor. El código (K) son las condiciones compartidas por ambos (Kc y Kd) para que uno, en tanto codificador, dé forma al contacto, lo vuelva una sustancia (sc y se) que al circular como mensaje se exprese (e) un contenido (c), y el otro, en tanto decodificador, haga contacto, reciba el mensaje y, mediante el mismo código, consuma su contenido. Las funciones enlistadas arriba se sintetizan en el proceso y cada una de ellas está ligada a todos los elementos. Aunque la relevancia de cada función puede variar e ir desde el predominio hasta lo accesorio, su presencia es indispensable.

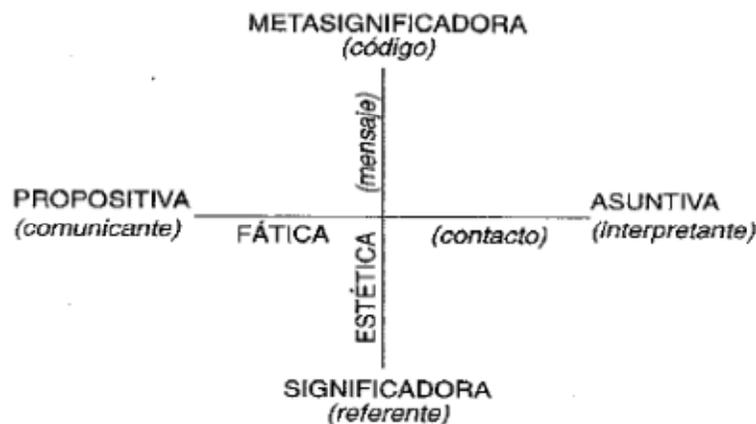


Figura 10

Las funciones propositiva y asuntiva aluden al cumplimiento de la finalidad del proceso subjetivo en su conjunto, y en particular, de la intención tanto del emisor

como del receptor. La función fática consiste en la recuperación de la base “natural” o proto-significativa de la relación, el punto mínimo en que se tocan el emisor y el receptor. Las funciones sémica y metasémica radican en la inclusión histórica del código que, por un lado, sirve de medio con el que se significa, y por el otro, sirve él mismo de vehículo en el cual se significa. Por último, la función estética reivindica el mensaje como propuesta que impacta y cuestiona al código, poniéndolo en suspenso o evidenciando su arbitrariedad. Aparecen otros dos elementos en el diagrama que, siendo estrictos, no son parte del proceso comunicativo pero, no obstante, son importantes para nosotros: “d” y “r”, Desecho y Ruido. Quisiera proponer dos interpretaciones, la primera de las cuales tiene que ver con la ecología y la segunda, directamente con la comunicación.

#### 14. Desecho y ruido

1. El que se coloque al desecho como parte exterior al movimiento quiere decir que ya contamos con una comprensión económica de la naturaleza distinta a la de Marx, lo cual repercute necesariamente en nuestros modos de vivir a través de ella y de comunicarnos. Los flujos metabólicos tematizados por él no reflejaban una pérdida absoluta de energía ni la desigualdad entre los agentes vivientes y las dinámicas “externas”, ambientales. Marx creía que la realidad de escasez absoluta y relativa (generada por la tecnología) podía ser negada por el movimiento comunista que, en el intento de rebasar la intencionalidad bélica o de lucha, podía tomar en sus manos, hacer suyo el comportamiento de la organización peculiar de la materia llamada vida: una organización que al mismo tiempo que [la] re-legaliza, acata y perfecciona la legalidad general de la naturaleza<sup>114</sup>, y que, en el caso del viviente gregario, es isomórfica a una

---

<sup>114</sup> B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, p. 162.

política. Pero ¿qué significa perfeccionar la legalidad general de la naturaleza? Según el discurso de la termodinámica del siglo XIX, que no se empató con el biológico sino hasta el siglo pasado, la legalidad de la naturaleza no es reversible, no se presta a una repetición circular. En una palabra, no es cíclica. Un cuerpo envía señales caloríficas a su medio externo y éste las recibe causal y universalmente regulando la temperatura. Pero tal calor no “regresa” al cuerpo, la energía no es recuperada, y por tanto, ningún proceso es “renovable”. En consecuencia, el universo tiende a la neutralidad o al “enfriamiento”, al equilibrio de todos los desajustes caloríficos, eso que suele llamarse entropía. La vida puede ser pensada como un ciclo, pero también como un cuerpo cuya dinámica interna acelera el movimiento general del universo que tiende unidireccionalmente hacia la estática, la inercia. Acatar, perfeccionar y re-legalizar las leyes de la naturaleza es, desde esta óptica, avanzar hacia la destrucción de las materias primas, pues toda fuerza “productiva” (ejercida sobre un cuerpo) es una concentración de calor que ha de ser compensada en la nivelación térmica y acumulada, en última instancia, como basura o residuo.

La imagen económica del mundo como naturaleza cambia con las configuraciones de la subjetividad. El diagrama de Echeverría sugiere que la instauración de un token o ejemplar va acompañada de una anticipación mínima de su doble residual: todo ejemplar supone un ejemplar-basura. Puesto que el token por sí mismo no tiene compromisos ontológicos, ergonómicos ni vitales, mediante él puede pensarse la tipificación del desecho y la creación de sistemas residuales, como si fueran materias primas de segundo orden para el sostenimiento de ciclos maquinales. Las plantas nómadas del artista mexicano Gilberto Esparza son buenos modelos de ello.<sup>115</sup> Son máquinas arácnidas que portan especies de plantas y se mueven con energía solar. Las unidades móviles

---

<sup>115</sup> Gilberto Esparza, *Plantas nómadas*, en <<http://www.plantasnomadas.com/>>, consultado el 24 de septiembre del 2014. El dibujo que sigue se encuentra en el mismo sitio, al lado de videos y fotografías.

tienen un sistema rudimentario pero suficiente para detectar y limpiar el agua de ríos contaminados con vistas a la nutrición de dichas plantas.

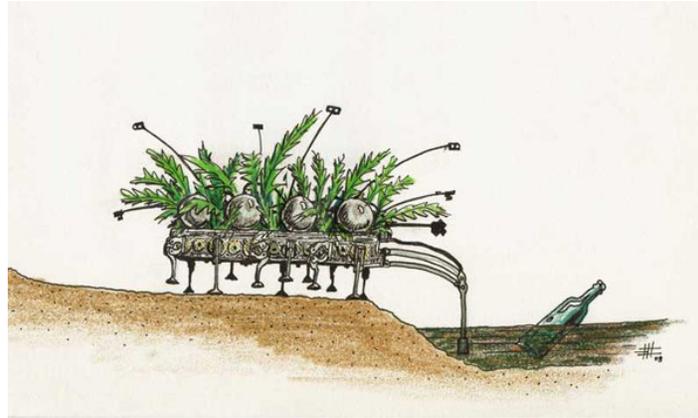


Figura 11

Es un ciclo maquinal que ha sido programado con base en la tipificación del agua contaminada y la discriminación de otros residuos. Esta máquina no es precisamente “anticapitalista”, como sostiene el artista, pero tampoco sigue el telos del capital (D-M-D’). Lejos de revertir el proceso de contaminación, se trata de una circulación de basura no mercantil y un aprovechamiento “micrológico” de lo que a los ojos de la economía se mira inútil. Dicho en otras palabras, es una destrucción minuciosa y prolongada de la materia prima, una contaminación o corrupción concreta de lo que hace las veces de sustancia en el ciclo. El problema es que estas máquinas aún deben mucho a la imaginación del autómatas precapitalista, de raigambre manufacturera. En contraste, piensa Marx, el capital es un “sujeto automático” que se trans-substancializa y que puede prescindir de toda coseidad. Lo que hacen artistas contemporáneos como Esparza es inventar técnicas de automatismo simple, puramente industrial o diligente, e insertarlos como apéndices de la circulación mercantil que buscan establecer, aunque sea en la esfera reducida del objeto artístico, un proceso de circulación alternativo, paralelo o de segundo orden que de ser formalizado contrastaría con la forma mercantil y acompañaría al proceso de circulación

metabólica, más allá de los valores de uso humanistas. A la inversa, el capital industrial requiere una tecnología de repetición cuantitativa para acelerar el proceso productivo e incrementar la masa de mercancías que contienen plusvalor, con vistas a lo cual integra y deforma, vuelve múltiples ciclos vitales singulares en dos grandes tipos: “naturaleza” y “humanidad”. La tecnología del capital es una tecnología “macrológica”, de “escala ampliada”, que levanta sistemas cuantiosos pero pobres en lo que respecta a sus variables y funciones. El resultado termodinámico de su producción es una contaminación abstracta, que explota el calor de los cuerpos en bloque según el ritmo de la rotación del capital (que va de la compra de fuerza de trabajo y medios de producción, pasando por su consumo en una serie de producción de mercancías con plusvalor, hasta su venta y que concluye con el regreso del dinero adelantado más una ganancia).

Esto es captado por Foucault bajo la noción de biopoder: “la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera.”<sup>116</sup> Pero habría que decir que el biopoder se da en una comprensión económica que supone el desecho. Desde el primer momento, el capital subsume y tipifica positivamente la energía de la naturaleza y los hombres, pero calcula el doble residual en cada empresa que adelanta capital para poner en marcha un ciclo productivo. Nuevas enfermedades, vejez prematura, ecosistemas deformados por extracciones violentas y vertederos tóxicos: son tipos-basura del capital que, en lugar de descomponerse micrológicamente, distribuirse y re-funcionalizarse en beneficio de la vida como hacen las plantas nómadas, se solidifican y se expanden conservando su sistema inicial. Por lo anterior, me parece que las

---

<sup>116</sup> M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 220.

nuevas narrativas deberán asumir la re-legalización de la naturaleza no como una desaceleración de la reproducción o una abstención en el producir, sino como una generación de deshechos concretos que, a partir de los dobles residuales básicos, acompañe en toda su complejidad el enfriamiento del universo físico.

2. Puesto que el sujeto comunitario es libre en el sentido de la existencia, y a pesar de que siempre ha elaborado simbólicamente para sí un *ethos*, una morada o un refugio allí donde ha sido “arrojado” al mundo, siempre va del caos al sentido en condiciones incontroladas, casi siempre hostiles, procurando levantar identidades más o menos duraderas para reproducirse y comunicarse. Hay, pues, múltiples intentos fallidos, fracasos e irrupciones que, lejos de ser excepciones, son una constante que bien o mal es asimilada por el narrarse de dichas identidades. Toda actividad cultural implica entonces un desecho y un ruido, un margen de azar y cierta astucia por parte de los ejecutantes para lidiar con efectos y e interferencias insospechadas. “El órgano del sí mismo para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse, es la astucia”, escriben Th. W. Adorno y M. Horkheimer.<sup>117</sup> Los filósofos hablan de la tragedia griega, pero en lo general se refieren a las vicisitudes del logos en Occidente, a su movimiento iluminista. El “sí mismo” es el rasgo conservador que todo código constituido trae consigo. Puede incrementarse en situaciones extraordinarias de peligro: la guerra, las catástrofes “naturales”, la migración o el simple encuentro con otros códigos. Entonces, la narrativa suele girar en torno a un solo mito redentor y el umbral que nos separa del ruido se expande y densifica.

En situaciones ordinarias, en nuestra vida cotidiana vale aquello que escribió Heidegger sobre la escucha: “Nunca oímos ‘primeramente’ ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego

---

<sup>117</sup> Max Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, pp. 101-102.

crepitante. Para 'oír' un 'puro ruido' hay que adoptar una actitud muy artificial y complicada."<sup>118</sup> Pero esto es así porque "el oír tiene el modo de ser del escuchar comprensor", es decir, porque se parte de la comunicación como *factum*, de la consumación del sentido. Desde la ontología fenomenológica, el que un mensaje circule o no, es indiferente. Su asunto es lo recibido en cuanto tal, el ser-recibido; por eso siempre estamos a la escucha. Es cierto: el "puro ruido" es un artificio, una "complicación" innecesaria. El punto es que esta complicación es elegible en la vida cotidiana porque preexiste un fundamento semiótico, un ejercicio cultural del "sí mismo", una auto-identificación instrumental del sujeto que modifica los canales para escuchar sin interferencias y comprenderlo todo como si el contacto (sólo posible) entre el emisor y el receptor fuese un *continuum* natural.

Los diagramas de Echeverría están diseñados de la misma manera, como si la comunicación se hubiera realizado. Es el error que, al decir de Karatani, los economistas cometen: pensar a posteriori la síntesis valor/valor de uso, la coincidencia histórica entre la necesidad, la compra y el consumo. Pero los elementos Referente, Contacto, Deshecho y Ruido nos permiten desentrañar el salto mortal, el abismo que toda mercancía debe dar para realizarse en el consumo.<sup>119</sup> Lo hacemos por dos motivos: (1) el proceso comunicativo específicamente mercantil enfatiza unas o varias de las funciones destacadas y, dado que la forma de valor es la estructura de signo privilegiada, toda otra comunicación (lingüística, escritural, corporal, etc.) se verán afectadas por la configuración que adopte dicho proceso; (2) la fórmula general del capital es D-M-D' y vale tanto para el capital comercial cuanto para el industrial y el dinerario. Como vimos, en éste último la mercancía es compleja: M = fuerza de trabajo + medios de producción, pero la fórmula es la misma: dinero-mercancía compuesta-dinero incrementado. Esto quiere decir que el capital mismo es un

---

<sup>118</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 164.

<sup>119</sup> K. Marx, *El capital*, vol. 1, p. 129.

proceso comunicativo concreto y que la subsunción formal y la real pueden entenderse como configuraciones de funciones que someten a otras posibles. En pocas palabras, el capital un modo de comunicar que integra y subordina otros modos. Dicho esto, regresemos a la figura 9.

#### 15. La perspectiva hermenéutica

Echeverría hace una observación aguda en su diagrama. En éste puede notarse cómo el referente “absoluto” –que aislado sólo es imaginable como caos– es exterior a ambos pero sólo el productor/comunicador se ubica en una posición de apertura, mientras que el consumidor/interpretador está, por su posición, cerrado frente a aquél. Carlos Oliva lee este detalle como un gesto hermenéutico de Echeverría, quien habría reconocido en el ámbito de la circulación de mensajes la necesidad de un “referente interiorizado” ontológicamente previo a toda codificación, tal como la lengua o, más general, la tradición. Una década después de haber publicado el ensayo y los diagramas que aquí glosamos, escribe Echeverría:

No cabe duda de que, en general, el emisor-cifrador y el receptor descifrador se sirven de una manera completamente distinta del código que tienen en común: el primero lo emplea de manera activa para desatar el hecho comunicativo; para él es un instrumento de su voluntad de explorar el contexto y apropiarse de él a fin de entregárselo al segundo. Éste, en cambio, lo aplica pasivamente, en el grado cero de la voluntad, para dejar que el hecho de la comunicación actúe sobre él.<sup>120</sup>

Hay un cambio de terminología interesante respecto a la notación del diagrama: lo exterior a cada sujeto de comunicación ya no es el “referente” sino el “contexto”, ya no el caos irrepresentable, sino una trama mínima, un ambiente o una textura. En clave hermenéutica se diría que el contexto es precisamente la tradición, la cual, tomada como sustancia, puede ser apropiada y transmitida.

---

<sup>120</sup> B. Echeverría, *Homo legens*, en *Vuelta de siglo*, p. 30.

En el caso de la lengua es claro que estar abierto a dicho contexto para explorarlo significa al mismo tiempo entregarse como emisor a su resistencia. Para prender algo con la lengua es preciso a-prenderla primero, dejarse prender por ella. Es una voluntad de escucha, en ocasiones menos poderosa que la voluntad supuestamente “pasiva” del receptor, el cual puede intentar anular la carga contextual mediante cierto uso del código que enfatiza la función metasémica o metasignificadora, como en el caso de los juegos lógicos o científicos.<sup>121</sup> Por otra parte, recordemos que el emisor y receptor son posiciones simultáneas: todos somos emisores y receptores, y cada uno es emisor y receptor de sus propios mensajes en tanto entes proyectados. La auto-reproducción del ser humano “implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de comunicación mediante el cual (en un tiempo 1) se indica a sí mismo (en un tiempo 2) la nueva forma que pretende darse”.<sup>122</sup> Al nivel de una comunidad, la indicación se da en una narración que pre-forma imaginativamente los fracasos y los éxitos de la re-formación identitaria. Y si es válido hablar de análisis de relatos, igualmente válido sería hablar de el análisis de funciones comunicativas como un acercamiento “micrológico” a eso que llamamos transmisión y recepción de una tradición. Pero hablar de este proceso es ya una modalidad específicamente moderna de hacernos cargo de la tradición, o sea de reproducirse y comunicarse. Si podemos hacer de ella un tema es porque pertenecemos a la época de la “conciencia hermenéutica”. En palabras de Gadamer, se trata de una época en la que la tradición, “a cuya esencia pertenece naturalmente el seguir trasmitiendo lo trasmitido, tiene que haberse vuelto cuestionable para que tome forma una conciencia expresa de la tarea hermenéutica que supone apropiarse la tradición.”<sup>123</sup> Pero ¿no es la época de la conciencia hermenéutica precisamente la del desgarramiento y la

---

<sup>121</sup> No es casualidad que las filosofías de la lógica hablen de meta-lenguajes y mundos posibles.

<sup>122</sup> B. Echeverría, “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”, en *Modernidad y blanquitud*, p. 111.

<sup>123</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 16.

fragmentación de la comunidad clásica o de “formas naturales” premodernas, la época del intercambio universal de mercancías, de conquistas y mestizajes inéditos, encuentros y sometimientos de múltiples códigos locales?

Es como si la conciencia hermenéutica exigiera la revolución capitalista para cuestionar la tradición. Si, como Gadamer sugiere, en Hegel podemos observar una tácita pero fundamental conciencia hermenéutica, en Marx opera un cuestionamiento de la tradición sumamente violento. Marx se constituye como autor y lector en modos de circulación internacionales, es un hablante revolucionario más que cosmopolita. La distancia de Marx respecto de su tradición –la alemana en el centro– se profundiza cuando se rehúsa a abordar problemáticas de discursos localistas que, en contraste con las prácticas y tecnologías del capital industrial, aparecen como “ideologías”. Lo interesante es cómo, al mismo tiempo, el romanticismo internacionalista de Marx es capaz de narrar a detalle los movimientos comunicativos de identificación burguesa y sus absurdos hasta el remate revolucionario de la proletarización universal y la posible “asociación de individuos” o, en pocas palabras, el postulado de una comunidad moderna no capitalista.

La ambivalencia de la modernidad capitalista la encontramos en Marx: la conciencia hermenéutica requiere de una narración mínima que le permita reconstruir lo que ha destruido con las armas del discurso racional. La identidad revolucionaria sería una sujetividad desarraigada o desprejuiciada, que se indica a sí misma su forma futura no a través de un relato heredado, sino retrotrayendo algunos de sus aspectos para negarlo en su conjunto. Pero es imposible: lo que hace es exacerbar algunas creencias que le permiten proyectarse como un incrédulo. Además, las maneras en que pretende deshacerse de su tradición son isomórficas a las de sus antecesores. Por eso Marx pudo reactivar críticamente el signo burgués de la emancipación y por eso mismo su discurso, formulado a partir de varias leguas, impactó tanto las

narrativas románticas de su época. En el nivel formal de la transmisión/recepción, se hereda cierta configuración de funciones comunicativas. En el nivel material, es la lengua la que se vuelve un contexto pre-formativo. Desde la perspectiva hermenéutica, parece que el contexto es indestructible. Esta creencia encuentra un apoyo teórico en el planteamiento de Roland Barthes acerca del carácter “logocéntrico” de la semiosis humana. Según el semiólogo francés, la lengua no puede evitar el establecimiento de jerarquías y la coordinación de vías alternas de transmisión para efectos unificadores. “El lenguaje no sólo condensa y perfecciona pasivamente las realizaciones semióticas de la práctica; por el contrario, penetra y se inmiscuye con su perspectiva propia en todas y cada una de ellas.”<sup>124</sup> Pero –advierte Echeverría– lo que es logocentrismo de la “forma natural” puede devenir logocracia mítica o religiosa, y si se empata con la “forma de valor”, puede convertirse en una logocracia mercantil-capitalista. En tales casos, la lengua pasa a ser la guardiana de una identidad civilizatoria, el instrumento de conservación de una configuración de funciones comunicativas.

#### 16. La logocracia mercantil y mercantil-capitalista

Instrumentalizada por la religión, la comunicación lingüística encierra o constriñe las posibilidades mitopoyéticas de semiosis común, la obliga a la explorar como único referente no su propia historia técnica, sino el texto sagrado a través de su *corpus* dogmático.<sup>125</sup> La modernidad es una corriente que se rebela contra dicha logocracia religiosa mediante la proliferación de sistemas de valor y valor de uso. En Europa, la forma mercantil y los primeros objetos prácticos tipificados sirven para comunicarse más allá de las fronteras continentales, esquivando el obstáculo de la traducción lingüística, mismo que

---

<sup>124</sup> B. Echeverría, “‘Valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, p. 194.

<sup>125</sup> B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Ilusiones de la modernidad*, p. 184.

se había endurecido por la censura que le imponía el cultivo eclesiástico del mito cristiano a las lenguas “clásicas”, el latín, sobre todas. No obstante, desde el comienzo de la modernidad, la creatividad de los códigos prácticos y técnicos se ve nivelada con la amplificación del mundo mercantil. No es exagerado decir que la creatividad moderna siempre fue creatividad del mercado. ¿Cómo reacciona la semiosis lingüística ante esta revolución pragmática burguesa?

En sintonía con otros autores, Echeverría detecta una exacerbación de la función referencial, una jerarquización de todas las funciones a partir de la apropiación cognoscitiva del contexto. El lenguaje de la modernidad mercantilista se fijaría, así, en una exploración epistémica, que restringe sus capacidades en una jerarquía que dispone las funciones comunicativas en torno a la referencial, llegando a convertirse, en casos extremos, en lenguaje referencialista. Esto le permite a las lenguas modernas agudizar la orientación productivista de los códigos prácticos burgueses, coordinarlos en beneficio de su universalización concreta, mundial, es decir, modelar en dirección progresiva esa primera creatividad mercantil, ese primer humanismo que, en términos historiográficos, correspondería a lo que llamamos Renacimiento.<sup>126</sup>

Ante el riesgo del mestizaje semiótico que consistía en la disolución de las identidades religiosas, raciales y étnicas mediante la circulación generalizada y la sistematización del mundo de la vida cotidiana, el impulso civilizatorio de auto-identificación y sobrevivencia iluminista encuentra un modo subjetivo de codificar y decodificar en el que tanto lo lingüístico como lo pragmático (por subsunción) no pueden sino purificar el referente, hacer de él un contexto “pre-comprendible” en el que los ruidos no tienen lugar, y si lo tienen, es tras una operación reflexiva que conforma un objeto “natural” o “salvaje”, secundario

---

<sup>126</sup> Aunque los capitales mercantiles chinos y musulmanes eran poderosos en esa época, sólo las condiciones geográficas, religiosas y técnicas del continente europeo pudieron dar pie a una sociedad mercantilista. Consúltese al respecto E. Dussel, “La globalización y las víctimas de la exclusión”, en *Hacia una filosofía política crítica*, pp. 367-368.

respecto al sentido que es, en cada caso, comprendido. La fenomenología mercantilista espontánea consistiría, pues, en una apropiación neutralizada del referente, como si fuera posible obtener una plus-información en el transcurso de interiorización de lo Otro, un excedente que, al margen de la fugacidad y lo fortuito del código, fuera capaz de adelantar una comunicación.

Escribe Marx:

El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras comunidades o con miembros de éstas. Pero no bien las cosas devienen mercancías en la vida exterior, también se vuelven tales, por reacción, en la vida interna de la comunidad.<sup>127</sup>

La subjetividad mercantil está compuesta de múltiples localidades comprendidas como sistemas de valor. La circulación de mensajes entre los sujetos humanos hace suya la forma mercantil porque, a través de equivalentes generales y tipificaciones, protege sus flujos de exterioridades ruidosas. La utopía mercantilista es el pleno conocimiento del resto de “culturas” humanas. Intercambiar entre “iguales” es, en definitiva, dejarse a travesar por los valores del otro nacional, es decir sobre el fundamento de una gran nación: la humanidad. Las críticas contemporáneas hacia el multiculturalismo han advertido que el llamado a respetar y tolerar otros modos de vida en la época de la globalización obedece a la necesidad conservadora de blindar nacionalmente la multiplicidad de códigos.<sup>128</sup> Desde mi lectura, los llamados “fundamentalismos” son los efectos semióticos directos de la contención y represión cognoscitiva del ruido. Por eso creo que la problemática de la identidad moderna –su flexibilidad o su endurecimiento– puede enriquecerse vía el análisis micrológico del modo subjetivo de comunicarse que, como hemos sugerido, tiende a lo referencial.

---

<sup>127</sup> K. Marx, *El capital*, vol. 1, p. 107.

<sup>128</sup> Mariflor Aguilar, *Resistir es construir. Movilidades y resistencias*, pp. 78 y 118.

Ahora podemos ofrecer otra interpretación del esquema de Echeverría: el que el contexto esté abierto al que comunica el mensaje y cerrado para el que lo recibe, tiene que ver con el hecho de que cada propietario privado, al ser un individuo desligado de un código local, recibe una tradición desde el mercado global y es apropiada en su localidad que ha sido re-territorializada por el Estado nacional. En tanto comunicante, el propietario privado está abierto al contexto en calidad de conciencia que anticipa las posibilidades de éste porque, en tanto sustancia semiótica, está proto-formada por los sistemas de valor (de uso y de cambio). Existe, pues, el token inglés, el token árabe, el token gringo, el token mexicano. Y es la misma conciencia la que, habiendo accedido por la vía directa del dinero o la indirecta del trabajo a un tipo de documento de cultura (Benjamin), ejercita su interpretación en una institución nacional y bajo el control estatal. Como en el caso del *flâneur*, la recepción es polar y potencialmente clasista. Saussure tenía razón en este punto. La mercancía libro es el dispositivo por excelencia del cultivo cosmopolita y universitario. Por eso la fundación de las lenguas modernas se vio acompañada de la enciclopedia, el diccionario y los manuales impresos. Las epistemes del joven Foucault tienen su contraparte en la configuración referencialista de la lengua transmitida por el mercado internacional.

#### 17. La ilusión fáctica

Lo que hemos de observar ahora es cómo, al reducir las posibilidades cualitativas del mensaje por extralimitación del juego de funciones, aquél es retomado y promovido como forma por el telos del capital a través de la forma mercantil. Puede decirse, así, que existe una complementariedad: el capital es garantía de la existencia del mundo de las mercancías, y el mercado es

estructura e imagen del mundo capitalista. Un solo proceso y dos sentidos contrapuestos –escribe Echeverría:

En una dirección: el comportamiento capitalista del mercado es el instrumento de la expansión y consolidación de la estructura mercantil en calidad de ordenamiento fundamental y exclusivo de toda la circulación de la riqueza social (a expensas de otros ordenamientos "naturales"). En la otra dirección: la estructura mercantil es el instrumento de la expansión y consolidación de la forma capitalista del comportamiento económico en calidad de modo dominante de la producción y el consumo de la riqueza social.<sup>129</sup>

La conducta capitalista desvía y confina en sentido clasista e industrial las valencias del mercado a partir de la hipóstasis de un elemento suyo, a saber el trabajo humano. A la vez, volcada en sistemas de usos universales y desplegada polarmente como dinero y/o mercancía común, la forma mercantil incorpora el trabajo, la tecnología y la naturaleza en una unidad productiva compleja, la unidad histórico-materialista: fuerza de trabajo + medios de producción + materias primas. Convertido en mercancía capitalista (que contiene plusvalor), cada mensaje es un vehículo potencial de la finalidad del capital que consiste en repetirse a escala ampliada (acumularse). Por esta razón, el capital es un proceso comunicativo que enfatiza el momento de la verificación de la recepción del mensaje, el momento de la venta/compra. Si la configuración mercantil de las funciones del proceso comunicativo recarga su funcionalidad sobre lo referencial, la configuración específicamente mercantil-capitalista la deposita en el elemento fático, el del contacto espacio-temporal entre transmisor y receptor.

Para realizar las mercancías debe efectuarse la compra/venta, y debe darse cuenta de ese factum. Por eso en la comunicación simplemente mercantil siempre existen recibos y facturas: es importante saber que tu mensaje ha sido transmitido en el azaroso flujo de la comunicación. Mas en la comunicación

---

<sup>129</sup> Ibid., p. 155.

mercantil-capitalista, los recibos, las facturas en tanto mensajes independientes a *posteriori* se vuelven secundarios. No dejan de ser requeridos por los individuos, pero su propósito general no es la verificación directa de que algo ha sido comunicado, sino la mera insistencia en que existe un contacto, de que lo hay cada vez. Como en Hobbes, no sabemos cuándo, cómo ni qué se pactó, pero hubo pacto civil y sólo por eso vivimos lo invivible, habitamos lo inhabitable. Ya no se busca una certeza cartesiana de la apropiación del referente, no hace falta: en el mundo de las mercancías –que da estructura al capital industrial y se deja contagiar por su pulsión productiva– todo pasa por valor. El mensaje humano, por el solo hecho de ser humano, circula.

Esta autoreferencia permite la circularidad del valor, su eternidad. El capital en tanto forma no es histórico, pero da forma compulsiva a la historia, hace de ella una historia de la producción. Avanzada la complementariedad entre mercado y capital industrial, la factura, imprescindible para el poseedor de mercancía simple, se torna en un supuesto de corte kantiano, una figura de fe que, poco a poco, deviene sistema crediticio. Karatani habla del *factum* de la compra/venta como una ilusión trascendental, una ilusión que puede teorizarse, pero que jamás será disuelta en la vida cotidiana puesto que está formada nuestra experiencia. Antes de que se levantaran instituciones legales de préstamo masivo, la ilusión trascendental del contacto comunicativo o ilusión fáctica ya operaba en los primeros capitales industriales. Desde entonces, el capital no necesita esperar a que se realice ninguna compra/venta para reinvertirse en un nuevo ciclo productivo. El mercado mundial ensancha la brecha física entre comunicador y receptor internacionales, pero su complementación capitalista solicita una mediación crediticia compleja que no sólo pone entre paréntesis indefinidamente la realidad del contacto, sino que permite poner entre paréntesis la puesta entre paréntesis.

## Conclusión

En este ensayo no quise definir el capitalismo, agotar mediante enunciados inductivos y deductivos su esencia y sus accidentes, sino hacerme semióticamente de un signo que me viene de Marx y que, creo, es parte de una narrativa contemporánea que llamé provisionalmente “anticapitalismo”. Hacerse de un signo semióticamente quiere decir consumirlo y producirlo a lo largo de una interpretación consciente de sus propios mecanismos comunicativos. Puede decirse, ahora, que en este acto lingüístico ya se ha encendido la función estética de la que hablaba Echeverría, aquella que promueve la singularidad del mensaje y llega a suspender la regularidad del código (digamos marxista o posmarxista). Pero el mensaje no le pertenece a nadie. El capitalismo planta una sospecha, una incomodidad. Hay una relación romántica de atracción y repulsión con la imagen del mundo que ofrece el capital. Pero como vimos, el capital es una forma, un esquema hostil de reproducción y comunicación que, al ganar hegemonía, constriñe las posibilidades de representación de todos los códigos y proyecta una imagen del mundo como mónada. Aunque efímeros y débiles, siempre han existido tantos mundos cuanto códigos. Creo que la modernidad no ha dejado de buscar formas que reconstruyan con una mano lo que con la otra destruye. Este trabajo esquizoide da como resultado trozos de narraciones que no alcanzan a edificar técnicamente más refugios y, por eso, suelen confundirse con la memoria de los pueblos.

## Bibliografía

- Barthes, Roland. *La aventura semiológica*. Trad. de Ramón Alcalde. Barcelona, Paidós, 1990.
- Beuchot, Mauricio. *Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México, FCE, 2008.
- Bolívar, Echeverría. *Definición de la cultura*. México, FCE/Itaca, 2010.
- *El discurso crítico de Marx*. México, Era, 1986.
  - *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2011.
  - *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El equilibrista, 1997.
  - *Modernidad y blanquitud*. México, Era, 2010.
  - *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 1998.
  - *Vuelta de siglo*. México, Era, 2010.
- Gilberto, Esparza. *Plantas nómadas*, en <<http://www.plantasnomadas.com/>>, consultado el 24 de septiembre del 2014
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. de Francisco Monge. Barcelona, Paidós, 1985.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México, Siglo XXI, 1999.
- Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Desclé, 2001.
- Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, Verbo Divino, 1993.
- Engels, Friedrich & Marx, Karl. *Obras escogidas*. Moscú, Progreso, 1980.
- Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. Trad. de Carlos Manzano. Barcelona, Lumen, 2000.
- Foucault, Michel. *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Trad. de Horacio Pons. México, Siglo XXI, 2014.
- *Defender la sociedad*. Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 2008.

- Las palabras y las cosas. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 2005.
- Hegel, G. W. F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Trad. de Ramón Valls. Madrid, Alianza, 2005, p. 402-407.
- Heidegger, Martin. Caminos de bosque. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2010.
- Carta sobre el humanismo. Trad. de Rafael Gutiérrez Giradot. Salamanca, Taurus, 1970.
- M. Heidegger, Ser y tiempo. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta, 2002
- Hioe, Brian & Small, Houston. "There is no such thing as Japanese Marxism. An interview with Kojin Karatani" en Platypus Review [digital]. No. 71. Disponible en:< <http://platypus1917.org/2014/11/01/platypus-review-issue-71-article-1/>>
- Kant, Immanuel. Crítica de la razón pura. Trad. de Mario Caimi. México, FCE/UAM/UNAM, 2011.
- Karatani, Kojin. Architecture as a Metaphor: Language, Number, Money. Trad. de Sabu Kohso. Cambridge, MIT Press, 1995.
- Transcritique. On Kant and Marx. Trad. de Sabu Kohso. Cambridge, MIT Press, 2003.
- Lukács, Georg. Lenin. Trad. de Jacobo Muñoz. México, Grijalbo, 1974.
- González Varela, Nicolás. "Martin Heidegger y el nazismo III" en Rebelión [digital]. 4 de febrero de 2014. Disponible en:< <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=180356>>
- Marx, Karl. El capital. Trad. de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 1975, vol. 1.
- El capital. Trad de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 2013, vol. 2.
- El capital. Trad de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 2013., vol. 3.
- El capital. Trad de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 2009, vol. 8.
- Grundrisse. Trad. de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 2011, vol. 1.
- Ricardo, David. Principios de economía política y tributación. Trad. de Juan Broc, Nelly Wolff y Julio Estada. México, FCE, 1985.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Rousseau en México. La filosofía de Rousseau y la ideología de la independencia*. México, Grijalbo, 1969.

Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Trad. de Amado Alonso. Madrid, Alianza, 1989.

Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Trad. de Gabriel Franco. México, FCE, 1994.

Oliva Mendoza, Carlos. *Relatos. Dialéctica y hermenéutica de la modernidad*. México, UNAM, 2009.

- *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México, UNAM/Itaca, 2013.

Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Trad. de Agustín Neira. México, Siglo XXI, 2009.

Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Trad. de Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

- *The Parallax View*. Cambridge, MIT Press, 2006.

- *The Sublime Object of Ideology*, New York, Verso, 2008.