



Universidad Nacional Autónoma de México.

Facultad de Filosofía y Letras.
Colegio de Filosofía.

FETICHE Y CULTURA EN LA TEORÍA CRÍTICA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JOSUÉ RAMOS RAMÍREZ.

Director de tesis: Dr. Stefan Josef Gandler.

México, D.F., Octubre 2015.



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.	1
Capítulo 1. El fetiche de la mercancía en <i>El Capital</i> de Marx.	7
1.1. El análisis de la mercancía. <i>Sustancia y magnitud</i> del valor.	9
1.2. El análisis de la <i>forma</i> simple de valor y la <i>forma</i> dineraria.	14
1.3. El fetiche de la mercancía.	21
Capítulo 2. Fetiche. Una re-lectura de Bolívar Echeverría.	30
2.1. Crítica al mito de la revolución.	31
2.2. Lo <i>político</i> en la concepción de Bolívar Echeverría.	41
2.3. El aspecto “mágico” del fetiche mercantil.	46
Capítulo 3. Hacia una definición de la cultura.	56
3.1. La dimensión cultural de la vida humana.	58
3.2. Conformación de la Identidad del sujeto social.	62
3.3. Cultura y fetiche en la modernidad capitalista.	74
Conclusión.	77
Bibliografía.	83

Introducción.

*Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacía lo ya pensado,
estamos al servicio de lo por pensar.*

Martín Heidegger.

Un hecho importante, acontecido en las postrimerías del siglo XX, puso en vilo la actualidad y validez de la teoría marxista. El desmembramiento de la Unión de Republicas Socialistas Soviéticas y, por ende, el rotundo fracaso del “socialismo real”, imprimieron en el marxismo, y su proyecto de una civilización no capitalista, la huella indeleble de lo imposible. Ante esta situación, los apologetas del neoliberalismo y la democracia representativa creyeron presenciar el “fin de la historia”. Ahora, afirmaban, las sociedades realmente “libres” podrían desarrollarse plenamente en un entorno de libre mercado. Sin embargo, el panorama que nos ofrece la segunda década del nuevo milenio sugiere lo contrario. En vez de experimentar el estado de bienestar que auguraban las sociedades capitalistas, nos encontramos ante la inminencia cada vez más alarmante de la catástrofe.

En efecto, son muchos los ámbitos que hacen evidente la crisis profunda por la que atraviesan las sociedades humanas. El desastre ecológico, la injusticia social, la migración, el desempleo, el colapso de la economía financiera, el fracaso de la democracia representativa, los Estados fallidos, la violencia normalizada del narcotráfico, la corrupción, entre otros, son fenómenos que muestran la profunda

crisis civilizatoria en la que vivimos. Pero, ante este panorama, ¿puede servir de algo leer de nueva cuenta a Marx? En primer lugar habría que hacer una distinción entre lo que se conoce como marxismo y aquello que es, propiamente, la obra escrita por Marx. De este modo, cuando planteamos la pregunta antes mencionada hacemos referencia a los textos escritos por el filósofo alemán y no a esa teoría marxista que se encontraba comprometida, algunas veces más otras veces menos, con el proyecto político de la U.R.S.S., que se consideraba, a sí misma, como la realización concreta del “socialismo real”.

Es por esta razón que, al derrumbarse este proyecto, la teoría marxista se debilitó y perdió su validez y actualidad. Sin embargo, ¿podemos decir que sucede lo mismo con la obra de Marx, con sus análisis y descubrimientos? ¿Qué es lo que puede aportar su pensamiento a la comprensión de una situación como la nuestra en un mundo globalizado? Para un pensador como lo fue Bolívar Echeverría leer de nueva cuenta a Marx es un trabajo necesario y útil, ya que consideraba que en su obra podrían encontrarse algunos elementos clave que nos permitirían comprender críticamente algunos aspectos de la sociedad actual. Sin embargo, esta tarea se encuentra lejos de ser sencilla ya que, como él mismo afirmaba, “leer a Marx resulta así, llevando las cosas al extremo, emprender la tarea paradójica de escribir junto con él su propia obra”.¹ Pero ¿cómo puede entenderse esta idea de *escribir junto con él su propia obra*?

Para contestar esta pregunta es necesario advertir una cosa: Bolívar Echeverría fue un constante lector de Marx. Como ya lo mencionamos, él reconocía en la obra de este pensador contribuciones teóricas importantes,

¹ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 180.

mismas que le permitían hacer una interpretación crítica de la realidad social tan compleja de finales del siglo XX y principios del XXI. Además, consideraba que al desaparecer la U.R.S.S., la obra del autor de *El Capital* se liberaba del compromiso político que la sujetaba. De este modo, esta situación, en vez de ser la lápida que se construye sobre el cadáver de este pensamiento, es el espacio que se abre para leer a Marx con más imaginación y con menos limitaciones teóricas. En este sentido, leer con imaginación la obra marxiana significa desarrollar los temas que en él se encuentran inconclusos. Y, tener menos limitaciones, quiere decir que esos temas puedan ser llevados a otro ámbito de la teoría, que no es, necesariamente, el de la crítica a la economía política. Esto sería, para nosotros, *escribir junto con él su propia obra*.

Ahora bien, lo que encontramos en la obra del pensador latinoamericano, Bolívar Echeverría, forma parte de una renovada lectura, propositiva y creativa, de los textos del filósofo alemán. Su desarrollo teórico, sus investigaciones sobre la cultura, su interpretación del “fetiche”, su especial atención al concepto de “valor de uso” son parte de esta *lectura-escritura* de la que hablaba. De esta forma, podemos advertir que su trabajo teórico es, en parte, un complemento y desarrollo de los temas abiertos por Marx, sin que en ello se agote el alcance de sus propuestas. ¿En qué medida se puede decir que se trata de un teórico marxista? Es difícil afirmar y reducir su pensamiento a un *corpus* teórico específico, como sería el caso del marxismo. En primer lugar porque al hablar de marxismo no nos encontramos ante una masa homogénea de pensamiento e investigación, y, en segundo lugar, porque sus intereses y estudios encontraron su propio camino. Se

trata, eso sí, de una propuesta teórica original que se encuentra en un diálogo permanente con la obra del filósofo de Tréveris.

De este modo, lo que inspira la redacción de este trabajo es ese diálogo permanente que hay entre la obra de Bolívar Echeverría y la de Karl Marx, ya que es a partir de éste que se pueden comprender algunas propuestas teóricas del primero. ¿De qué otra forma se pueden dilucidar conceptos como el de *ethos* barroco, romántico, clásico y realista? Por lo tanto, lo que aparece como hipótesis en esta investigación es tan sólo la sospecha de que algunas propuestas conceptuales de Bolívar Echeverría surgen a partir de la lectura y confrontación de la obra de Marx. Es por ello que el interés de este trabajo se concentra en el análisis de la interpretación que este autor realiza sobre el fenómeno del “fetiche”, que en Marx aparece tan sólo como fetiche de la mercancía, ya que consideramos que es el gozne que articula la crítica al capitalismo con una reflexión teórica sobre la cultura y la modernidad en nuestro presente.

Con ello, Bolívar Echeverría se aleja de posturas tempranas que adopta el marxismo. Una de las cuales es la teoría de la cosificación de Lukács. Es a partir de una confrontación con estas posturas que nos ofrece su propia perspectiva teórica que refuncionaliza algunos aspectos de la obra de Marx. De esta forma, los escritos de Marx encuentran otra vía de actualización. Por eso, a pesar de la terrible experiencia del “socialismo real”, su obra puede aportar algo a la comprensión de nuestro presente, ya que encuentra lectores que abren camino, que dialogan con él y llevan su pensamiento a otras direcciones, incluso a lugares a los que Marx difícilmente los llevaría. Ahora bien, para poder llevar a cabo este trabajo será necesario, en primer lugar, retomar algunos pasajes de la extensa

obra de Marx para exponer lo que en ellos se encuentra sobre el “fetiche”. En particular, el apartado que lleva por título “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, que se encuentra en el tomo primero de la segunda edición de *El Capital*.

En un segundo momento, que será el de mayor extensión, se expondrán los comentarios que Bolívar Echeverría hace al mito de la revolución y al concepto de lo político que se encuentran en sus textos “Modernidad y revolución” y “Lo político en la política” que están en *Valor de uso y utopía*, entre otros. A partir de ellos podemos encontrar las claves que permitan entender la lectura que propone Echeverría sobre el fetiche de la mercancía. También, en relación a ellos se podrá entender la crítica a Lukács y su teoría de la cosificación, por lo cual retomaremos su texto “Lukács y la revolución como salvación” que se encuentra en *Las Ilusiones de la modernidad*. La interpretación que hace Bolívar Echeverría sobre el fenómeno del “fetiche” se encuentra de manera explícita en el apéndice que se encuentra en el ensayo que se titula “ El problema de la nación desde la crítica de la economía política”, y en su texto “Cuestionario sobre lo político”, que se encuentran en el libro *El discurso crítico de Marx*, por lo cual será necesario también acudir a ellos. Toda esta ruta trazada nos permitirá adentrarnos a sus estudios culturales, que Echeverría realiza paralelamente a sus lecturas sobre *El Capital*.

De este modo, la segunda parte se conectará con la tercera a partir de una exposición sobre lo que, a nuestro parecer, son los límites del discurso crítico. Es en ellos en donde Echeverría encuentra un aliciente para explorar otras vías de acceso. Es de este modo que podemos entender sus estudios culturales , mismos

que revisaremos a partir de los apuntes que se encuentran reunidos bajo el título de *Definición de la cultura*. Junto con ellos, nos concentraremos en el proceso de reproducción de la vida social expuesto en su ontología en “Valor de uso: ontología y semiótica”, que también aparece en *Valor de uso y utopía*. Esa última parte es la que corresponde al tercer capítulo. Si bien, hemos decidido mencionar estas obras, es porque nos apoyamos en ellas para realizar nuestro trabajo, aunque también utilizamos otras que no hemos mencionado pero que nos sirven de complemento. Con este recorrido, lo que se busca mostrar es ese desplazamiento que traslada a la teoría del “fetiche” del plano de lo económico al ámbito de lo cultural. Desplazamiento que realiza Bolívar Echeverría en un intento por desentrañar el sentido que pueda tener la vida cotidiana en la modernidad del capitalismo contemporáneo (financiero, crediticio y global). Para saber en qué medida logra llevar a cabo este proyecto será necesario desarrollar la presente investigación. De tal modo, el alcance y las limitaciones de su propuesta se mostrarán a partir de una reconstrucción de su pensamiento. No obstante, su propuesta teórica no deja de percibirse como ese esfuerzo que hace la filosofía para poner “en palabras y discutir lo que el código (el “mundo de la vida”) *dice* sin ellas, mediante su silenciosa eficacia”.² Se trata, por lo tanto, de un esfuerzo encaminado a comprender y pensar, críticamente, nuestro presente.

² Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación” en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 97.

Capítulo 1: El fetiche de la mercancía en *El Capital* de Marx.

*¡Sois prisioneros de estructuras y sistemas!
La verdad os hará esclavos.*

Peter Sloterdijk.

La actualidad del discurso crítico de Marx se encuentra, desde la perspectiva de Bolívar Echeverría, en el teorema que afirma la existencia de una contradicción entre el valor y el valor de uso, es decir, entre la *forma natural* y la *forma de valor* del proceso concreto de reproducción de la riqueza social. Este aspecto es fundamental ya que, en palabras de Echeverría, se trata de una contradicción que es el núcleo y la esencia misma de todo un conjunto de contradicciones que forman parte de la existencia cotidiana de los seres humanos en las sociedades contemporáneas.³

De este modo, al iniciar nuestra investigación sobre el “fetiche” y la cultura, tomamos como punto de partida esta afirmación. Es por ello que, para entender con más detalle en qué consiste tal contradicción, resulta necesario acercarse a la obra de Marx en donde se encuentra analizada y expuesta, es decir, *El Capital*. Sin embargo, antes de entrar por completo al tema hay que señalar algunas precisiones. Como bien lo menciona Bolívar Echeverría, el análisis de la sociedad

³ Véase Bolívar Echeverría, *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Marx*, p. 8.

a través de su modo de producción capitalista resulta ser un análisis sesgado del proceso de reproducción social en cuanto tal.⁴ Esto quiere decir que, al tomar como objeto de estudio los modos de producción de la riqueza, así como su distribución y consumo, no se analiza el conjunto global de la reproducción social, es decir, su aspecto cultural y político. Si bien, estos dos aspectos se encuentran íntimamente relacionados con los modos de producción y consumo de la riqueza, en *El Capital* se estudian de manera tangencial, como afectados directamente por ellos, sin profundizar en su relación. En otras palabras, en un nivel más abstracto, Bolívar Echeverría encuentra una disimetría en los estudios de Marx sobre el *valor* auto-valorizándose y la *forma natural*, ya que le dedica un análisis profundo al primero dejando de lado el desarrollo del segundo concepto.⁵ Sobre este punto regresaremos más adelante, ya que es fundamental para el desarrollo de la presente investigación.

Otro aspecto que es necesario tener en cuenta es que, para Bolívar Echeverría, la contradicción entre el valor y el valor de uso se encuentra como punto central a lo largo del *El Capital*,⁶ no obstante, para el desarrollo del presente trabajo nos concentraremos en el primer capítulo de la segunda edición del libro primero de *El Capital* que lleva por título “La mercancía”, y, en particular, el apartado en el que se expone el carácter fetichista de la mercancía, el cual se puede entender a partir de esta contradicción primordial.

⁴ *Ibíd.*, p.10.

⁵ Bolívar Echeverría, “Valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p. 155.

⁶ Bolívar Echeverría, *La contradicción del valor y valor de uso en El Capital de Marx*, pp. 24-29.

1.1. El análisis de la mercancía. *Sustancia y magnitud del valor.*

El interés que Marx tiene por analizar detalladamente la forma de la mercancía surge, en parte, porque observa una deficiencia en el discurso pretendidamente científico de la economía política clásica. Para ella, la forma en la que aparece el dinero, el valor que éste representa, es un misterio difícil de desentrañar. ¿Cómo es que ha adquirido esas funciones, de dónde le vienen sus facultades? Se pregunta, angustiada. Para Marx, el velo que oculta este misterio no es más que el resultado de una confusión que se encuentra en el centro mismo de las investigaciones de esta ciencia. De ahí que, en principio, se entienda el carácter crítico de su obra.

Este carácter, que se asienta sobre la base de un discurso ya establecido, no se limita a corregir los errores y devaneos de la economía política clásica, sino que también es un discurso crítico de las formas de la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista. De este modo, tenemos dos aspectos del carácter crítico de la obra de Marx. Uno de ellos se enfoca en la elaboración de una ciencia que pueda esclarecer, a cabalidad, algunos conceptos utilizados para el análisis de la producción de riquezas. El otro, tiene por objetivo mostrar la insensatez a la que se llega cuando domina el modo de producción capitalista en una sociedad. En Marx, ambos aspectos de la crítica se encuentran íntimamente ligados, y uno no puede ser entendido sin el otro. Es por ello que su

análisis comienza por la mercancía, ya que esta es la forma en la que se presenta la riqueza en las sociedades capitalistas, como un “enorme cúmulo de mercancías.”⁷

Al ser la mercancía individual la forma elemental de la riqueza, su análisis comenzará por definirla. De este modo tenemos que para Marx la mercancía es : *un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran.*⁸ Este objeto, que satisface necesidades humanas, se realiza a partir de dos formas de sentido que lo ponen en tensión; una de ellas es como *valor de uso* y, la otra, como portadora material del *valor de cambio*. El *valor de uso* de la mercancía hace referencia a la utilidad que ese objeto puede tener a partir de sus características materiales, es decir, a partir de su forma corporal y de las cualidades propias de ese objeto. El *valor de cambio* hace referencia a la posibilidad que ese objeto tiene de ser intercambiado por otro que es totalmente diferente a él, es decir, en tanto que su forma material, sus características y cualidades, en suma, su valor de uso es distinto de aquél.

Ahora bien, el valor de uso de un objeto sólo se realiza en el consumo, es decir, en tanto que se usa para satisfacer una necesidad. Esto quiere decir que el valor de uso de un objeto se realiza como algo intrínseco a las propiedades materiales del mismo, a diferencia del valor de cambio que se realiza sólo a partir del intercambio de un valor de uso por otro, lo cual se lleva a cabo independientemente de las propiedades físicas de la mercancía. De este modo, al identificar esta doble forma de la mercancía, lo que Marx va a analizar es cómo

⁷ Karl Marx, *El Capital*, p. 43.

⁸ *Ídem*. El subrayado es mío.

ellas entran en relación en el proceso de intercambio, y, en última instancia, cómo es posible que éste se realice. De esta forma, para poder determinar aquello que hace posible el intercambio, es necesario identificar aquel elemento que tienen en común dos objetos de características diferentes (dos mercancías), identificar ese *algo* que les permita realizar el valor de cambio del que son portadores. Se trata, por lo tanto, de ubicar *racionalmente* el principio de igualdad que permita la transacción.

Debido a que los objetos-mercancía son distintos entre sí en cuanto a su apariencia, a su corporalidad, a sus cualidades y a su utilidad, no es posible establecer una equivalencia a partir de la *forma natural* de éstos. Es por ello que, para poder encontrar aquel aspecto de igualdad que haga conmensurables objetos tan diversos, es necesario ir más allá de la percepción sensible y captar lo que tienen de común en el ámbito de la abstracción. Con esta forma de proceder Marx llega a la conclusión de que aquello que se presenta como *valor* cuando se intercambian las mercancías, ese tercer elemento que tienen en común, es el hecho de que se presentan como expresiones del trabajo humano, pero, del trabajo humano indiferenciado, abstracto, del trabajo en tanto que fuerza humana gastada en la elaboración del objeto-mercancía, sin importar las particularidades y características de ese trabajo. Se trata, por lo tanto, de la idea de que la *sustancia generadora de valor* de las mercancías, lo que se manifiesta y posibilita su intercambio, es que éstas se perciben como expresiones del trabajo humano en general, trabajo humano abstracto.

Cuando Marx identifica el elemento común a todas las mercancías, aquello que posibilita el intercambio y lo que será la sustancia del valor *mercantil*, da

cuenta, a la vez, de un proceso de abstracción que se lleva a cabo en dos sentidos. Por un lado, se hace abstracción del valor de uso de las mercancías, y, por el otro, se hace abstracción del trabajo particular y específico que produce un cierto tipo de objeto, para dar paso a la idea del trabajo abstractamente humano como *sustancia* generadora de *valor mercantil*.⁹ Este proceso doble de abstracción es importante ya que es el que dota de un poder sobrenatural a la mercancía. Regresaremos a esto más adelante. Por lo pronto, en lo que respecta al desarrollo del análisis realizado por Marx, vamos a señalar todavía un aspecto más que forma parte del objeto-mercancía en cuestión.

Hasta este punto de la investigación marxiana tenemos que la mercancía es un objeto que satisface necesidades humanas, que puede ser apreciado desde una doble perspectiva, una como valor de uso y otra como valor de cambio. También hemos visto que para determinar aquello que hace posible el intercambio se descubrió un tercer elemento que es el *valor mercantil* de la mercancía, el cual tiene como *sustancia* el trabajo humano indiferenciado. Ahora bien, para completar el esquema de esta ecuación es necesario determinar la unidad de medida que se utiliza para establecer la equivalencia entre una mercancía y otra, se trata, por lo tanto, de dar cuenta de la *magnitud* de valor de una mercancía.

Para establecer la magnitud de valor de una mercancía lo que se mide es la cantidad de sustancia o, dicho de otra forma, la cantidad de trabajo abstracto que contiene. Esta medición se encuentra condicionada por el estado de las fuerzas productivas de una sociedad en un determinado periodo histórico. De este modo, se toma como base, para la unidad de medida, el tiempo de trabajo socialmente

⁹ *ibíd.* pp. 49-50.

necesario, es decir, “el requerido para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción vigentes en una sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo.”¹⁰ Por lo tanto, la magnitud de valor se encuentra sujeta a diferentes circunstancias, mismas que determinan a la fuerza productiva del trabajo, como “el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción”,¹¹ entre otras. De este modo, tanto la sustancia como la magnitud de valor son expresiones del trabajo humano abstracto, uno como gasto de fuerza en general y, el otro, como tiempo de trabajo socialmente necesario.

Una vez que se ha expuesto cómo se determina la unidad de medida social, es decir, la magnitud del valor, hemos completado un esquema que sirve de base para comprender la relación que hay entre el *valor de uso* y el *valor*, dejando de lado el valor de cambio de la mercancía.¹² Si bien, en un primer momento Marx

¹⁰ *ibíd.* p. 48

¹¹ *ibíd.* p. 49.

¹² Es importante señalar que Marx distingue el valor de cambio de el *valor*, para no confundir los términos. El primero se refiere a la relación de intercambio en donde se manifiesta el segundo. De este modo, el valor es: *la unidad de medida cuantitativamente determinada* que va a poseer toda mercancía y que se manifiesta tan sólo en el intercambio. Se puede producir una confusión entre estos dos términos ya que se utiliza la palabra “valor” para referirse tanto al uso, como al intercambio y al valor mercantil de una mercancía, por lo menos en la traducción al español de *El Capital*. Marx señala en su nota a pie de página n.º 4 lo siguiente: “En los escritores ingleses del siglo XVII suele encontrarse aún la palabra *worth* por valor de uso y *value* por *valor de cambio*...”. Tal vez el uso de palabras distintas reduzca la posibilidad del equivoco a la hora de interpretar los términos. No obstante, sería necesario aclarar el sentido de la palabra “valor” cuando se habla de la utilidad de un objeto, ya que ésta puede entenderse en un sentido ético o axiológico pero no mercantil, ya que la utilidad, íntimamente relacionada con las propiedades de un objeto, no puede ser reducida a una misma unidad de medida que equipare dos objetos de diferentes características. De este modo, la palabra “valor”, con respecto al uso, puede entenderse como una propiedad de los objetos que representa su *nivel* o *grado* de importancia, en tanto que son útiles. La contradicción que va a resaltar Marx, y que recupera Bolívar Echeverría, es entre el valor de uso y el valor.

señala que la mercancía “es valor de uso y valor de cambio”¹³, el análisis de este fenómeno demuestra que la antítesis se realiza entre el valor de uso y el valor. De esta forma, se puede observar como el valor, que en la 3ª y 4ª edición del *El Capital* aparece como valor mercantil¹⁴, asume como característica propia el ser una objetivación del trabajo humano en general, o abstracto, tanto como fuerza gastada de trabajo como tiempo de trabajo socialmente necesario. Es decir, aquello que debería de ser lo propio del valor de uso y de la *forma natural*, es usurpado y transformado por la *forma de valor*. Esta es una de las primeras consecuencias que se extraen del análisis realizado por Marx sobre la mercancía. Tendremos que regresar a esta idea más adelante, porque de ella depende el carácter fetichista que Marx le adjudica a las mercancías. Por lo pronto, pasaremos a exponer la relación que hay entre la forma simple de valor y la forma dineraria.

1.2. El análisis de la forma simple de valor y la forma dineraria.

En la exposición previa se ha mostrado cómo Marx determina aquello que es la *sustancia* de valor y la *magnitud* de éste. Ahora bien, el valor de la mercancía sólo se manifiesta y expresa su *forma* en el intercambio. La *forma* del valor puede adquirir una apariencia simple o una más deslumbrante que es la *forma* de dinero.

¹³ Cfr. *ibíd.* p. 74.

¹⁴ Ver la nota “a” a pie de página del editor en Karl Marx, *ibíd.* p. 47.

Todo aquello que se esconde tras la *forma* dineraria se encuentra ya en la *forma* simple de valor. De este modo, Marx comienza por observar, microscópicamente, la dinámica interna de esta *forma*.

En el proceso de intercambio de una mercancía por otra, que es la relación más simple del intercambio, el lugar que ocupan cada una de ellas representa los dos polos de la expresión del valor.¹⁵ Uno de ellos es *la forma relativa del valor* y el otro es *la forma de equivalente*. Cuando una persona cualquiera, por el motivo que sea, desea intercambiar una mercancía suya por otra, en esta relación simple de intercambio, que podría ser un reloj por dos litros de cerveza, lo que hace es que le dice al tendero que su reloj puede valer dos litros de cerveza. Dicho de otra forma, el reloj *expresa su valor* en los dos litros de cerveza. A su vez, los dos litros de cerveza funcionan como el *material para dicha expresión de valor*, es el equivalente.¹⁶ De este modo, la *forma* de valor sólo se expresa en el intercambio, al igual que el valor. Un reloj no puede valer un reloj porque no está en relación con ninguna otra cosa. Tal como lo menciona Marx, la expresión: un reloj es igual a un reloj no dice más que la igualdad que guarda consigo mismo ese objeto.

Una vez que se ha puesto de manifiesto que un reloj vale lo mismo que dos litros de cerveza, se expresa la *forma relativa* del valor, porque el reloj expresa su valor en *relación* a los dos litros de cerveza. A su vez, el cuerpo de la cerveza sirve de *equivalente*, porque con él se expresa el valor del reloj. De este modo se dice que un reloj *equivale* a dos litros de cerveza. O bien, puede expresarse de esta otra forma: dos litros de cerveza son el *equivalente* a un reloj. Ya sea que se

¹⁵ *ibíd.* p. 59.

¹⁶ *Ídem.*

expresen la forma relativa o equivalente del valor, lo que en el fondo guarda esta relación es la misma abstracción que se ha efectuado en la determinación del valor de las mercancías. Es decir, nos volvemos a encontrar con la reducción a la misma unidad de estos dos objetos, en tanto que son expresiones del trabajo humano en general. Sólo en la medida en que se efectúa esta abstracción se pueden conmensurar las dos mercancías para su intercambio.¹⁷

Ahora bien, aunque se regrese a la reducción de la misma unidad para intercambiar las mercancías, en nuestro caso un reloj por dos litros de cerveza, no se puede confundir la *sustancia* del valor con la *forma* del valor, es por ello que Marx señala lo siguiente:

La fuerza de trabajo humano en estado líquido, o el trabajo humano, crea valor, pero no es valor. Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la forma objetiva. Para expresar el valor de la tela como un 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.¹⁸

De esta forma, en el cuerpo de los dos litros de cerveza vemos solidificarse el valor que expresa la condensación del trabajo humano indiferenciado. Con ello, los dos litros de cerveza constituyen el equivalente del reloj, y hacen las veces de *forma* del valor, de tal manera que, lo que se puede observar es que el *valor* de una mercancía se expresa en el *valor de uso de la otra*.¹⁹ De este modo, el valor

¹⁷ *Ibíd.*, p. 61.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 63.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 64. El subrayado es del autor.

posee, como el *δαίμων* poseía a Sócrates, el cuerpo de los dos litros de cerveza para expresarse.

Esta relación simple de intercambio, en la que se expresa la forma simple del valor, muestra la tensión que existe entre el *valor de uso* y el *valor*, en primer lugar porque éste, en la medida en que es valor, prescinde de todo valor de uso contenido en la mercancía, por lo cual, para determinar su magnitud hace abstracción de éste, transformando con ello todo lo que hay de trabajo útil en trabajo abstracto; en segundo lugar, porque, para tomar forma, utiliza el valor de uso de una mercancía, de la que funge como equivalente, para expresar el valor mercantil de la otra, la que se encuentra en función de la forma relativa del valor. En tercer lugar, porque transforma el carácter privado del trabajo en su opuesto, en trabajo social. En efecto, en la medida en que un productor individual intercambia su producto por otro, éste se manifiesta como producto de un trabajo social porque la sustancia del valor es generada por la idea del trabajo abstractamente humano, es decir, la *sustancia social* común a todas las mercancías.²⁰ De este modo, se puede observar cómo el valor mercantil somete al valor de uso desde la forma más simple del intercambio. Lo que se muestra con ello es la antítesis interna entre el *valor de uso* y el *valor* oculta en la mercancía.²¹

Ahora bien, la evolución o transformación de la *forma* simple a la *forma* dineraria también pasa por un proceso dialéctico similar al que hemos expuesto en la *forma* simple del valor. La serie de transformaciones que Marx identifica son cuatro. La primera de ellas es la forma simple del valor en la que se intercambia

²⁰ *Ibid.*, p. 72.

²¹ *Ibid.*, p. 75.

una mercancía por otra, y en donde se muestra la relación entre la forma relativa del valor y la forma equivalente. Esta forma simple de intercambio, que podría ser un reloj por dos litros de cerveza, se realiza de forma aislada y de manera fortuita. Puede ser que por diferentes circunstancias el propietario del reloj se vea en la necesidad de cambiar su objeto por otro (dos litros de cervezas), y, a su vez, el propietario de los dos litros de cerveza acceda a realizar el intercambio. Esta relación se da de manera aislada ya que se limita al intercambio de las dos mercancías en cuestión, sin que por ello exista una referencia a toda la serie de mercancías que se encuentran en el mercado. Es decir, que los dos litros de cerveza expresen el valor del reloj, o que el reloj vea reflejado su valor en el cuerpo de los dos litros de cerveza, es sólo una acción que acontece y se limita a esta relación de intercambio. Sin embargo, de esta primera forma se deriva la segunda. Dado que en nuestro caso particular una persona tiene la necesidad de intercambiar su reloj, este intercambio se podría dar entre éste objeto y cualquier otro, sin dejar de ser un acto aislado y contingente. Es decir, un reloj bien podría ser intercambiado por unos zapatos, por una blusa, por un libro, y así hasta una serie indeterminada de objetos.

A esta forma Marx la denomina la *forma relativa del valor desplegada* o *la forma desplegada del valor*. Esta forma se identifica porque en ella el reloj puede expresar su valor en *relación* a una serie indeterminada de mercancías, ya sea en la forma de zapatos, de blusas o libros, y, a su vez, cada uno de estos objetos será el equivalente *particular* del reloj. No obstante, en esta forma no hay una relación entre el reloj y las otras mercancía de manera general, sino que en cada caso el reloj vera reflejado su valor en el intercambio de éste por otra mercancía,

ya sea unos zapatos, una blusa o un libro, sin que ello implique que el libro y los zapatos entren en relación entre sí a través del reloj, es decir, sin que el reloj se convierta en el equivalente general en el que los zapatos o la blusa vean reflejado su valor. Cuando eso sucede es porque la relación se ha transformado, y en ese caso nos encontramos ya en la tercera forma del valor que es la *forma general*.

Lo que sucede en esta forma es que se invierte la función del reloj, ya que éste en vez de buscar en las otras mercancías su expresión relativa de valor, ahora se transforma en el equivalente general de todas ellas. Si en la segunda forma el reloj podría relacionarse con una serie indeterminada de mercancías, y de esta forma expresar su valor en el valor de uso de cada una de ellas, esto lo hacía desde la forma relativa del valor, es decir, el reloj se relacionaba en cada caso particular con un tipo de mercancía, y, a su vez, cada mercancía tenía la función de ser el equivalente particular y exclusivo del reloj. En efecto, en la medida en que el reloj puede ser intercambiado por una gran variedad de mercancías, puede expresar su valor en relación a cada una de ellas, en cada acto individual de intercambio.

En la *forma general* del valor, en cambio, el reloj se establece como equivalente general de todas las mercancías que puedan existir, con lo cual deja de ser una mercancía más entre otras para poder reflejar, en su valor de uso, en su forma natural, el valor mercantil de todas las demás mercancías. El punto central de esta forma es que ella llega a ser lo que es debido a una relación social establecida a través de la historia, por un acuerdo social que se mantiene vigente en determinado periodo histórico de una sociedad. En este tipo de relación se separa a la mercancía reloj para que pueda fungir como equivalente general,

excluyendo a sí a cualquier otra mercancía de esta función, con lo cual, a su vez, permite que todas las mercancías entren en relación entre sí a través del equivalente general, en este caso el reloj, ya que todas ellas expresan su valor en relación a esta mercancía. Con ello se puede ver ya la función que tendrá el dinero, y de este modo pasamos a la cuarta forma del valor que es la *forma dineraria*. Esta cuarta forma es idéntica a la tercera excepto por el hecho de que en vez del reloj se trata del oro el que funge como equivalente general de todas las mercancías. Por lo demás, la cuarta forma se desenvuelve igual que la tercera.

Habría que hacer una precisión en este punto. Dado que el análisis de Marx se realizó en una época en donde el oro podría haber tenido la función de equivalente general, es decir, hacia las veces de dinero, es necesario señalar que en la economía contemporánea la función del dinero ya no se encuentra relacionada con algún objeto en particular, como sería el caso del oro, sino que se ha establecido un sistema fiduciario, en donde el dinero no se encuentra respaldado por ningún metal precioso, consumando su virtualidad. Este aspecto es relevante para la presente investigación ya que permite que se realicen otro tipo de relaciones sociales propias del capitalismo financiero, es por ello que retomaremos este punto más adelante. No obstante, y al margen de esta aclaración, podemos señalar que la forma dineraria que analiza Marx se deriva de la forma simple del valor, y todo aquello que se mostró en esta forma se encuentra también en la forma *dinero*.

1.3. El fetiche de la mercancía.

Una y otra vez hemos visto cómo el análisis de la mercancía muestra la antítesis existente entre el *valor de uso* y el *valor*. Retomando lo que habíamos expuesto anteriormente, podemos señalar que esa antítesis surge a partir de una abstracción que se realiza en un doble sentido. En primer lugar, el valor de la mercancía se sustrae del valor de uso de la misma para manifestarse, con lo cual, al mismo tiempo se abstrae del trabajo específico que fue productor de ese objeto. También habíamos comentado que el valor, en la medida en la que realiza esta doble abstracción, se apropia como algo inherente a su ser el ser una objetivación del trabajo humano en su forma abstracta, independizándose de este modo de su productor. Ambos aspectos van a formar parte del carácter fetichista de la mercancía. No obstante, para Marx, ni la *forma* del valor, ni la *sustancia* y *magnitud* del mismo son los que producen, como tal, el fetiche. Éste brota de la *peculiar índole social del trabajo que produce mercancías*.²² Es decir, cuando una sociedad fabrica objetos para su intercambio como forma dominante de producción. Ahora bien, ¿qué entiende Marx por fetiche? Para él se trata de lo siguiente:

...los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del

²² *Ibíd.*, p. 89. Las cursivas son mías.

trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.²³

Lo que hay que rescatar de la cita anterior es, primero, que las mercancías son *productos de la mano humana*; segundo, éstas se independizan de sus productores, es decir, se convierten en *figuras autónomas*. Lo que tenemos que aclarar ahora es este carácter *autónomo* de las mercancías.

Para Marx, una característica fundamental en la constitución social de la vida humana es el trabajo. A través de éste el ser humano no sólo modifica las materias de la naturaleza para darles una forma útil para su propia vida, sino que al mismo tiempo transforma su propia naturaleza.²⁴ El sentido primario del trabajo se encuentra, por lo tanto, en que a través de éste el ser humano produce sus medios de subsistencia, aunque sea en el sentido más elemental de la reproducción material de la vida: comida, vestido, medicinas, casas, etc. A su vez, y este es otro aspecto primordial del trabajo, transforma la naturaleza de quien lo realiza, dando forma e identidad al conjunto de las relaciones sociales en las que cada individuo adquiere personalidad. De este modo, los productos del trabajo que se expresan como *valor de uso* son el reflejo transparente de sus productores. Es decir, en el producto terminado del carpintero (cualquier mueble de madera) se expresan las habilidades de éste, como el de cortar, tallar y dar forma a la materia prima extraída de los árboles. No obstante, el trabajo humano que produce mercancías no refleja esta misma transparencia. Esto se debe a que

²³ *Ídem.*

²⁴ *Cfr.* Karl Marx, *Ibíd.*, p.215.

los objetos producidos por la mano humana adquieren una característica adicional, el *valor*.

De este modo, como lo ha mostrado el análisis precedente, el *valor* mercantil de un objeto se abstrae de todo valor de uso de la mercancía y con ello se ocultan las habilidades particulares del productor individual, reflejando la cristalización del trabajo humano en su forma general, abstracta. De esta forma, en una relación inmediata de intercambio, la mercancía refleja ante los productores individuales el “carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo.”²⁵ Es decir, *aparecen* como objetos que en sí mismos tienen *valor*, como cosas en sí, y no como fenómenos propios de las relaciones sociales que los producen. En esto consiste su independencia, y así se transforman en figuras autónomas, en *fetiches*. De este hecho se pueden extraer varias consecuencias. Una de ellas es que las relaciones sociales, propias de los seres humanos, se transforman en relaciones sociales entre objetos.²⁶ Dado que cada productor realiza un trabajo de manera individual produciendo objetos para su intercambio, no se relaciona con otro productor sino hasta que lleva a cabo una transacción mercantil. Es decir, cuando intercambia su valor de uso por otro. En esta relación social específica no entran en juego las características personales de los productores, sino el valor que cada mercancía pueda tener. Por lo tanto, la relación social se establece entre las cosas y no entre los productores.

²⁵ *Ibid.*, p.88.

²⁶ *Ídem*.

Otra de las consecuencias que se pueden observar de este *quid pro quo* es que los valores mercantiles no son regulados por los seres humanos, ya que los precios de las mercancías no pueden establecerse a partir de la voluntad y el libre albedrío de los productores. En cambio, son ellos los que tienen que ajustarse a las demandas del mercado para que sus productos puedan entrar en relación unos con otros.²⁷ De este modo, la producción mercantil entra inevitablemente en un relación social enajenada, ya que queda a merced de los objetos que ella misma produce. Como lo habíamos mencionado al inicio de este capítulo, éste será uno de los aspectos críticos de la obra de Marx hacia el capital, una crítica que va dirigida a la práctica social vigente en el momento de su análisis, es decir, va dirigida al modo de producción capitalista en cuanto tal.

El otro sentido de la crítica se encuentra relacionado con las categorías propias de la “economía burguesa”.²⁸ Dado que en un determinado periodo histórico la forma dominante del trabajo humano es la producción mercantil, ésta se consolida y se presenta ante los ojos de los seres humanos como una *forma natural* de la vida social, estable, sólida, petrificada e inmutable.²⁹ De este modo, cuando la economía burguesa pretende dar cuenta de este hecho pierde de vista

²⁷ *Ibíd.*, p.91.

²⁸ *Ibíd.*, p.93.

²⁹ Vale la pena mencionar que este análisis realizado por Marx sobre la *apariencia objetiva* que produce el mundo de las mercancías, que se presentan como *formas naturales* de la vida social, coincide con la crítica que hace Nietzsche a la apariencia objetiva que tienen los conceptos del conocimiento: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, *una suma de relaciones humanas que han sido realizadas*, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; *las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son*; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.” Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*, p.25, el subrayado es mío. Esta coincidencia puede ayudar a esclarecer el sentido crítico de la obra de ambos autores.

el carácter histórico de estas formas³⁰ y elabora categorías miopes e insensatas. Tal es el caso de la forma dineraria, que se establece como una forma del pensar socialmente válida y objetiva. Se trata de una perspectiva que lleva al error incluso a los intelectuales de la economía política como Ricardo.³¹

Este hecho es relevante porque muestra el límite de la ciencia y el poder “mágico” del fetiche mercantil. Si bien, el misterio que se encuentra en la forma de dinero se desvanece con el análisis científico realizado por Marx, la *apariencia objetiva*, es decir, que esta forma se haya constituido como una práctica y una forma de pensar socialmente válidas, no desaparece. Este hecho se puede comprender más fácilmente si recuperamos dos fragmentos de la obra de Marx. En el primero menciona lo siguiente: “Si digo que la chaqueta, los botines, etc., se vinculan con el lienzo (o *dinero*) como con la encarnación general de trabajo humano abstracto, salta a la vista la insensatez de tal modo de expresarse”.³² Como se puede observar en la cita referida, el lienzo cumple la función del dinero (equivalente general), y de este modo se puede ver cómo aquello que se ha expresado de manera insensata se realiza en la práctica cada vez que hay un intercambio mercantil. ¿En qué sentido? En el sentido de que todo intercambio entre valores de uso se encuentra mediado por el dinero. De este modo, cada vez que alguien compra algo se realiza lo que Marx ha expresado.

En la segunda cita Marx dice lo siguiente: “Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente

³⁰ *Ibíd.*, p.92.

³¹ Véase, por ejemplo, la nota 29 de la página 93 de la obra de Karl Marx en donde comenta el anacronismo de Ricardo a la hora de plantear una escena de intercambio en un época primitiva. Karl Marx, *Ibíd.*, p.93.

³² *Ídem.*

sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben pero lo *hacen*³³. En esta segunda referencia podemos observar cómo el análisis marxiano apunta a una práctica social, y ésta, en tanto que práctica, no se desvanece a partir de la mera comprensión teórica del hecho. Incluso si los productores llegaran a “saber” lo que sucede en el intercambio de sus productos, la situación sería la misma. Si se busca transformar esta situación habría que erradicar la producción mercantil de la faz de la tierra, suprimiendo esta relación social. Es por ello que el análisis científico muestra sus límites, debido a que el fetiche de las mercancías ejerce su influencia en la práctica social del intercambio capitalista.

Ahora bien, el análisis realizado por Marx puede ser comprendido a la luz de su época. Hombre de su tiempo, Marx teorizó a partir de ciertas líneas directrices que marcaron la trayectoria de su pensamiento. Esto no significa que su crítica haya perdido validez o que el fenómeno haya desaparecido con el transcurso de los años. No obstante, al situar el pensamiento de Marx en un periodo histórico específico podemos observar algunos elementos contextuales que nos ayudan en la exégesis de su obra. Uno de esos elementos lo encontramos en el contexto social y político. Tanto la vida como la obra de Marx se desarrollaron en el siglo XIX, siglo de revueltas, de guerras civiles y de cambios políticos importantes. Marx no sólo estuvo influenciado por estos acontecimientos, también fue miembro activo de alguno de ellos. Sin embargo, el objetivo del presente trabajo no se ocupa de su trayectoria política, si hacemos referencia a ella es tan sólo en la medida en que nos ayuda a exponer una interpretación de su obra.

³³ *Ibíd.*, p. 90.

De este modo, podemos afirmar que son bastante conocidas las aspiraciones revolucionarias de Marx. Es a partir de ellas, es decir, a partir de la idea de una transformación radical y profunda de la sociedad, que tiene sentido hacer una dilucidación científica del capital. Tal como lo comenta Henri Lefebvre, su obra es la de una teoría que busca la posibilidad de la revolución en las entrañas de la sociedad capitalista, las “constataciones y conceptos sirven a Marx para explorar mediante la teoría lo posible y lo imposible”³⁴. Partiendo de esta premisa es que el análisis del fetiche mercantil puede adquirir un sentido particular. Con su exposición Marx esta señalando una de las contradicciones fundamentales del capital, la tensión existente entre el *valor de uso* y el *valor*. Esta contradicción que se encuentra al interior de los productos que adquieren la forma de la mercancía se realiza constantemente en la práctica. Una de sus consecuencias más visibles es la imposibilidad que tienen las sociedades de controlar la dinámica del mercado. Una situación que tiene su origen en la práctica cotidiana del intercambio. Ahora bien, para poder demostrar que esta contradicción es propia de las sociedades capitalista Marx pone de ejemplo otro tipo de relaciones sociales en donde no se muestra tal fenómeno.³⁵

De ello pueden extraerse dos cosas. La primera es que Marx intenta señalar la posibilidad de organizar a la sociedad sin necesidad de la producción mercantil-capitalista. Un proceso revolucionario y continuo tendría que llevarnos hasta ese punto. La segunda, es que intenta demostrar que el prejuicio liberal del hombre individual y libre en un entorno de libre mercado es una falacia. Como lo

³⁴ Henri Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche*, p.136.

³⁵ Cfr. Karl Marx, *Ibíd.*, pp. 93-97.

ha observado, sobre todo en Inglaterra, la relación entre los hombres se da a partir de la idea de que cada uno de ellos es un productor independiente de mercancías o un propietario privado de ellas, y de esta relación económica se deriva la relación jurídica, “cuya forma es el *contrato*”.³⁶ En la relación jurídica se reconocen la libertad de las voluntades para realizar el intercambio. Pero esta libertad se encuentra condicionada por las contradicciones del capital. Es por ello que no se trata propiamente de una libertad del individuo. De este modo, y en conformidad con la interpretación realizada por Lefebvre, podemos señalar que la idea de libertad para Marx “implica una dominación de la naturaleza mediante la técnica, mediante las fuerzas productivas. Luego, un dominio de los procesos y de los determinismos así forjados. Por último, una apropiación del conjunto(...)”.³⁷ Se trata de una idea de libertad que contempla, en su fundamento, una organización y un control racional de los medios de producción y las fuerzas productivas en donde las relaciones sociales sean transparentes, y la libertad del individuo se traduzca en la libertad de todos en la sociedad.

Con la crítica del fetiche se puede deducir que la intención de Marx es la de señalar la falta de libertad de las sociedades capitalistas. Con ella, Marx deja ver la sospecha de que las sociedades de su tiempo no han llegado al desarrollo pleno. Esto puede entenderse así si consideramos otro elemento de su contexto para esta interpretación. Como lo señala el historiador Eric Hobsbawm en su libro *La era de la revolución*, Marx forma parte de una tradición de pensamiento que viene desde 1789. En él se pueden reconocer influencias del racionalismo francés

³⁶ *Ibíd.*, p. 103.

³⁷ Henri Lefebvre, *op. cit.*, p. 167.

del siglo XVIII, el movimiento de Ilustración de la filosofía alemana, el economicismo inglés, las ideas socialistas y revolucionarias de su tiempo. Pero la que más nos interesa destacar es su creencia en el progreso de la historia³⁸ y las transformaciones de la sociedad. Si bien, en el fragmento que hemos tomado de su obra para la presente investigación no hay elementos explícitos que nos ayuden a sostener esta afirmación, sí podemos encontrar indicios de esta idea en otros textos del mismo autor. Tal es el caso de *La crítica del programa de Gotha*, el *Manifiesto del partido comunista* o la *Ideología alemana*, entre otros.³⁹

En el caso del primer texto se observa la intención de Marx de organizar un tipo de sociedad que pueda prescindir del Estado. En el segundo se puede ver como se encuentra un llamado para que el proletariado asuma su papel como actor principal en la transformación de la sociedad; en el tercero se encuentra un análisis de las transformaciones históricas que la sociedad ha sufrido, y cómo cada periodo histórico guarda relación con una forma de producción de la riqueza. En cada uno de estos textos se encuentra presente una perspectiva histórica enmarcada en la idea de progreso, ya que Marx cree poder ver las posibilidades de hacer surgir una sociedad no capitalista, tal vez llamada socialista o comunista, en un tiempo futuro. Es por ello que una lectura sobre el “fetiche de la mercancía” puede apreciarse desde este horizonte teórico-político. Como veremos en el siguiente capítulo, muchos de los lectores de Marx continuaron por esta ruta. Sin embargo, la particularidad de la lectura de Bolívar Echeverría se encuentra en que él aprecia el fenómeno desde otra perspectiva.

³⁸ Eric Hobsbawm, *La era de la revolución*, pp.248-249.

³⁹ Véase Robert A. Nisbet, *La historia de la idea de progreso*, pp. 360-372.

Capítulo 2. Fetiche. Una re-lectura de Bolívar Echeverría.

En este segundo capítulo habrá que observar los diferentes matices de interpretación de la obra de Marx. Como lo hemos señalado al final del capítulo anterior, la obra de Marx se encuentra inscrita en un contexto en donde se encontraba presente la posibilidad de una transformación radical del estado de cosas. Esto quiere decir que la crítica de Marx gravitaba en torno a una idea de revolución que contemplaba una ruptura profunda con el orden establecido, con lo precedente, y una construcción de nuevas relaciones a partir de esa ruptura. Ahora bien, se pueden señalar una serie de matices que colocan a Marx dentro de una postura más o menos divergente sobre la idea de revolución propia de la época. No obstante, su postura sobre la necesidad de organizar una sociedad de hombres libres se mantiene. Asimismo, se mantiene la idea de que esta sociedad ha de encontrar su posibilidad de realización a partir de las condiciones que el propio capitalismo crea, posibilidad que podría realizarse a través de la lucha que encabezará el proletariado.

La diferencia con Bolívar Echeverría se encuentra en la revaloración que el filósofo latinoamericano hace de la idea de revolución. Y es a partir de esta reflexión que la lectura del “fetiche de la mercancía” sigue una ruta distinta. Lo que encontramos en este trayecto es una desviación del camino iniciado por los marxistas clásicos, ya que Echeverría introduce un par de nociones que modifican

sustancialmente su perspectiva política y teórica. Una de esas nociones que se modifican es la de revolución y la otra es la de lo político. Se trata de un intento de reformular dos conceptos que forman parte de la tradición de la filosofía política de los siglos XIX y XX. Es por ello que para nuestra investigación sobre el fetiche y la cultura en la teoría de Bolívar Echeverría, será necesario hacer un rodeo. Este recorrido, sin embargo, es necesario para poder situar la especificidad de la lectura de Echeverría sobre el fetiche de la mercancía y sus estudios sobre la cultura.

2.1. Crítica al mito de la revolución.

Retomando una idea planteada en las páginas anteriores, comenzaremos este apartado mencionando que la crítica que Marx hace a la sociedad capitalista, con su alusión al fetiche de las mercancías, se sustenta en la necesidad de mostrar la falta de libertad que esas relaciones de producción entrañan. Con ello muestra, a su vez, la insoportable situación de explotación a la que son sometidos los obreros y las condiciones de inopia en las que viven. Sin embargo, la intención de dicho señalamiento no se limita a mostrar tales condiciones de vida, sino que lleva implícita la idea de que esta situación puede y debe ser cambiada. De esta forma, se puede extraer la idea de que la revolución se encuentra presente en la crítica

de Marx como proyecto. No obstante, tal como lo hace ver Jorge Veraza⁴⁰, Echeverría no percibe el aspecto crítico de la obra de Marx de esta manera. Si bien, una de las características de la lectura de Bolívar Echeverría es que considera que el aspecto realmente fundamental del *El Capital* es la idea de la revolución comunista, por lo cual, percibe que esta idea se encuentra siempre latente y en la perspectiva de Marx desde el primer capítulo de su obra, no se trata de una noción que coloque a la revolución comunista “simplemente al final del camino”.⁴¹

Es en este punto en donde se encuentra una diferencia importante sobre la idea de revolución que está operando en la lectura del *El Capital* por parte de Echeverría. En relación a este punto, Veraza nos comenta que la revolución comunista:

(...) es una dimensión que continuamente lo acompaña (al capitalismo) y lo está confrontando; y continuamente el capitalismo logra someterla y resometerla, pero nunca anularla, porque siempre rebrota. De esta manera, la propia estructura del capitalismo se genera o logra presentárenos tal y como la tenemos cada vez, precisamente, porque existe un ingrediente continuo que es esa dimensión redonda del valor de uso, la revolución comunista operada por la sociedad, especialmente por la clase obrera explotada por el capital.⁴²

Con la cita anterior podemos observar cómo Echeverría está interpretando el texto de Marx. Su lectura fija la atención en la dinámica contradictoria que mantiene el valor de uso con el valor, y a estos dos polos de la relación los

⁴⁰ Cfr. Jorge Veraza Urtuzuástegui, “La lectura del *El Capital* de Bolívar Echeverría, en *Bolívar Echeverría, Crítica e interpretación*, p. 232.

⁴¹ *Ídem.*

⁴² *Ídem.*

identifica con la idea de “revolución comunista” y “capitalismo”, respectivamente. De este modo, el valor de uso, o la forma natural de la riqueza, se encuentra en una constante tensión con el valor valorizándose, y en esa relación contradictoria se encuentra un intento de sometimiento, por parte del valor, del valor de uso. A su vez, el valor de uso se resiste a ser anulado o sometido, y con ello, se comporta de “manera crítica negativa al sometimiento que sufre por cuenta del capital”.⁴³ Esta forma de leer *El Capital*, nos ofrece un primer indicio del modo en que Echeverría concibe la idea de revolución y del fetiche. Así mismo, podemos encontrar un indicio de su noción de lo político, aunque en esta parte se encuentra de manera implícita en el texto.

Retomando lo que ya hemos mencionado al inicio de este apartado, podemos observar como Bolívar Echeverría hace coincidir la postura crítica de la vida social con la resistencia que los valores de uso mantienen respecto del valor valorizándose. Si bien, este primer planteamiento no es como tal una crítica a lo que posteriormente denominará como el “mito” de la revolución, sí es una indicación de que su perspectiva teórica pone especial atención a la dinámica contradictoria entre estas dos formas de reproducción de la riqueza social. Esta apreciación muestra una reconfiguración constante de la vida social que se realiza a partir de estos dos polos. Se trata de una situación que se actualiza y reactualiza cada vez, que nunca llega a tener una figura definitiva y clausurada. Es precisamente en esa reactualización y reconfiguración que la perspectiva de la revolución tiene su posibilidad. Lo que Echeverría indica con ello es que, el carácter político de la sociedad, es decir, su capacidad de darse forma, su

⁴³ *Ibíd.*, p. 233.

autarquía, no se agota ni se limita con las transformaciones políticas de orden institucional. Por el contrario, existen toda una serie de resistencias que se encuentran operando ya en la vida cotidiana. De este modo, podemos encontrar una crítica implícita a una idea de revolución, que aparece más con un mito, y que pretende romper con el pasado para, desde la nada, reconstruir una forma de vida social completamente inédita, a través de la sustitución de un orden político por otro.

Esta idea se encuentra de una manera más clara en su texto “Modernidad y revolución”, en donde ya hay una crítica explícita a lo que considera que es el mito de la revolución, elaborando una diferencia entre la concepción de revolución desde la perspectiva burguesa y la idea de revolución desde el socialismo.

El mito de la revolución, dice Echeverría, como una acción que es capaz de re-fundar la socialidad después de arrasar con las formas de la socialidad cultivadas y transformadas por el ser humano durante milenios, de borrar la historia pasada y comenzar a escribirla sobre una página en blanco corresponde a este antropocentrismo idolátrico de la edad moderna. Esta *hybris*, esta pretensión exagerada, que va más allá de toda medida, es propia de la modernidad capitalista.⁴⁴

Esta concepción sería propia de la revolución francesa, de esa lucha armada que, ensoberbecida, se imaginó capaz de fundar un nuevo orden al derrocar a la monarquía absoluta. En ella se encuentra implícita la idea de que el Hombre es capaz de re-crear todo a partir de las ruinas del pasado; que es capaz de desprenderse de las formas de civilización anteriores al momento de la

⁴⁴ Bolívar Echeverría, “Modernidad y Revolución” en *Valor de uso y utopía*, p.68.

revolución, ya que éstas son percibidas como propias de una época arcaica, primitiva, que no corresponden a la historia del progreso y a la nueva configuración que se ha puesto en marcha. Que es capaz de re-fundar todo desde la nada. También, como Echeverría lo entiende, en ella se encuentra la posibilidad de sustituir la idea de un Dios cristiano por la de Una Razón Omnipresente e igualmente Divina. Es por todo lo anterior que esta concepción de una forma de revolución parece más la creación de un mito más que de una idea.

Por su parte, la idea de revolución que tiene el socialismo “ha prevalecido siempre en una ambigüedad”.⁴⁵ En ella se encuentran, a la vez, la idea de que es posible una transformación radical de las relaciones de producción y la abolición de todas las relaciones de explotación, de modo que en su idea se contempla una emancipación absoluta del ser humano. Pero al mismo tiempo, y esto lo comparte con el mito de la revolución burguesa, la “idea de que la revolución quiere decir sustitución de la sociedad humana tradicional por una nueva sociedad, completamente moderna, es decir, diseñada de acuerdo al progreso de las fuerzas productivas”⁴⁶, se encuentra presente. En ambas formas de la revolución se presenta la idea de que es posible transformar un estado de cosas vigentes y sustituirlo por otro a partir de esa ruptura.

En el caso de la tendencia liberal, se cree que a través del acto revolucionario se pueden derribar instituciones del viejo régimen e instaurar otras, ya sean democráticas o de otro tipo. En la perspectiva del socialismo, se cree que se pueden derribar los modos de producción capitalistas y sus relaciones de

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 70.

⁴⁶ *Ibíd.*, p.71.

explotación. En ambos casos se busca sustituir una forma de humanidad arcaica por otra que se encuentre totalmente rediseñada y adecua al progreso de las sociedades capitalistas. Este señalamiento por parte de Echeverría apunta en dos direcciones. En una de ellas cuestiona la creencia del proyecto liberal capitalista de modificar el conjunto de la vida social a través de las instituciones políticas y el desarrollo del libre mercado. En la segunda, cuestiona la ruta que tomó el “socialismo real” y su tendencia a configurar una forma de ser humano desde “la mesa de planificación y diseño de los comités y sus ingenieros sociales.”⁴⁷ En estos dos aspectos se encuentra, de manera implícita, una crítica a la creencia de que lo político de las sociedades humanas se encuentra limitado a las formas institucionales de la política. Es por ello que es, al mismo tiempo, una crítica a la visión tradicional del marxismo y a su idea de revolución, tomando en cuenta las experiencias que al respecto se tuvieron durante casi todo el siglo XX, y una crítica a la teoría política moderna. Con ello no sólo modifica su postura sobre la revolución comunista, sino que también señala los límites que encuentra en el discurso crítico del marxismo de la primera época.

En este aspecto, cabe mencionar algo que Carlos Oliva señala. Esta actitud crítica hacia las lecturas tradicionales de Marx es al mismo tiempo su renuncia a permanecer en un *ethos* romántico⁴⁸, en el cual se encontraría el propio autor de *El Capital*⁴⁹. Situación que se va desarrollando a lo largo de los años y que hacia mediados de los 90’s potenciará su propuesta teórica. Ahora

⁴⁷ *Ibíd.*, p.74.

⁴⁸ Carlos Oliva Mendoza, “El mito de la revolución” en *Bolívar Echeverría Crítica e interpretación*, p. 137.

⁴⁹ *Cfr.* Bolívar Echeverría, “Modernidad y Revolución” en *Valor de uso y utopía*, p.74.

bien, en este punto nos parece preciso señalar un aspecto cronológico del desarrollo del pensamiento de nuestro autor. En la biografía que nos ofrece Stefan Gandler sobre Bolívar Echeverría, se menciona que éste profundiza sus lecturas de *El Capital* en los años 70's⁵⁰. A su vez, Veraza comenta que en 1972 formó parte de las lecturas de *El Capital* que Echeverría realizaba en la facultad de economía de la Universidad Nacional Autónoma de México⁵¹. Si señalamos esta información no es para mostrar la coincidencia y veracidad de lo dicho por estos autores, sino para hacer notar que el problema de la revolución se encuentra presente en Echeverría desde entonces. Así bien, siguiendo lo que señala Veraza sobre la lectura de Echeverría de *El Capital*, podemos afirmar que desde esa época hay un intento de lectura de la obra de Marx que se muestra diferente a las demás.

Durante este periodo, Echeverría elabora una serie de textos que dan cuenta de la problematización que el filósofo ecuatoriano realiza en torno a este tema. Sin embargo, no es hasta que aparece su texto sobre “Lukács y la revolución como salvación”, publicado en el libro *Las ilusiones de la modernidad* de 1995, que se hace una crítica explícita a esta idea. El texto que ahora mencionamos tiene una primera versión que aparece en 1988 con el título de “El concepto de fetichismo en Marx y Lukács”. La primera versión de este texto coincide con la publicación del libro *El discurso crítico de Marx*, en donde aparecen textos como “El problema de la nación desde la crítica de la economía

⁵⁰ Cfr. Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, pp. 114-116.

⁵¹ Jorge Veraza Urtuzuástegui, *op. cit.*, p. 225.

política” y “Cuestionario sobre lo político”, que a su vez fueron elaborados en 1981 y 1980, respectivamente.⁵²

La relación que encontramos en todos estos textos, y la razón por la que los mencionamos, es que en ellos se encuentra presente una elaboración más o menos específica de la crítica que Bolívar Echeverría hace a la idea de revolución, así como su interpretación del fetiche, en el caso del texto de el “Problema de la nación...”, y, por último, su noción sobre lo político en el caso del “Cuestionario sobre lo político”. Esta relación no puede ser tomada como un aspecto externo al desarrollo del pensamiento de nuestro autor. Por el contrario, lo que se muestra con ello es una reelaboración constante, por parte de Echeverría, de estos problemas. En ellos se muestra una re-escritura que encuentra su expresión sintetizada en uno de sus últimos libros que se titula *Vuelta de siglo*, publicado en 2006. En particular en su texto “La religión de los modernos”. Asimismo, podemos encontrar una re-elaboración del tema de la revolución en “Modernidad y revolución”, que aparece en *Valor de uso y utopía*, publicado en 1998. Es por ello que resulta necesario tener en cuenta esta cronología, porque con ella nos damos cuenta del desarrollo del pensamiento de nuestro autor, y de su relación con el estudio de la cultura. Esto se debe a que los problemas planteados en estos textos muestran un límite observado por Bolívar Echeverría en las concepciones tradicionales del marxismo desde aquellos años. Situación que lo obliga a reformular y replantearse algunos puntos al respecto.

⁵² Para ver la cronología de los textos publicados por Bolívar Echeverría confróntese Stefan Gandler, *op. cit.*, pp.567-568.

Este punto lo retomaremos más a delante, cuando exponamos la cuestión propiamente del fetiche desde la perspectiva de Echeverría.

Para continuar con nuestra indagación sobre la crítica a la idea de revolución es necesario partir de la crítica que Echeverría le hace a Lukács. En ella podemos observar dos aspectos. Uno de ellos tiene que ver con el desarrollo de la propia teoría de Lukács. El segundo tiene que ver con el contexto histórico en el que se desarrolló dicha teoría. Los dos aspectos se encuentran ligados íntimamente, no obstante, en este momento nos concentraremos en el segundo aspecto.

Echeverría considera que la propuesta desarrollada por Lukács en *Historia y conciencia de clase* perdió *actualidad política*⁵³ debido a que su publicación coincidió con quiebre de una “actualidad de la revolución” que parecía estar a “la orden del día”. Esto quiere decir que el desarrollo teórico de esta propuesta se encontraba inmersa en un contexto histórico en donde las posibilidades de la revolución socialista parecían evidentes. Sin embargo, conforme fue avanzando el movimiento revolucionario en Rusia, comandado por los bolcheviques, se fueron decantando una serie de acontecimientos que provocaron que la burocratización y el mesianismo se instalaran como formas institucionales de esa revolución. En este punto, no nos sería posible afirmar que Lukács coincidiera completamente con la forma en la que se sucedieron los hechos. Pero la observación que hace Bolívar Echeverría a su teoría de la cosificación se relaciona con la idea de revolución que permanecía en él.

⁵³ Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación” en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 105. Subrayado en el original.

Echeverría comenta que de acuerdo al desarrollo teórico propuesto por Lukács, el mundo moderno como totalidad sólo sería posible en el momento de la revolución, en el momento “del acto salvador en que el proletariado reactualiza su capacidad de sintetización concreta...”⁵⁴. Para Echeverría, este planteamiento no deja de tener una “sensación de irrealidad”⁵⁵, ya que no es capaz de imaginar un sujeto que se encuentre totalmente paralizado y en espera de que ese momento llegue. Incluso, dice Echeverría, el debilitamiento de su concepto de cosificación, en donde Lukács propone que existe un “núcleo de subjetividad que no es enajenable”⁵⁶, obscurece más la comprensión del mundo moderno como totalidad.

Este señalamiento por parte de Echeverría a Lukács debe ser comprendido a partir de la distancia temporal que hay entre estos dos autores. Sin duda, Bolívar Echeverría tiene muy presente los acontecimientos de la revolución de Octubre y su desenlace estalinista. Es por ello que en su obra se aprecia una revaloración de la idea de revolución, y su intento de eludir un punto de clausura que se presenta en la teoría marxista de aquellos años. Esto en cuanto al segundo aspecto de la crítica que le hace a Lukács. En cuanto al primer aspecto que percibimos, será desarrollado más adelante junto a la lectura del fetiche de la mercancía propuesto por Echeverría.

Por lo pronto, podemos afirmar que esta serie de señalamientos y de constantes cuestionamientos en torno a la idea de revolución forman parte de una lectura distinta de la teoría política y del marxismo tradicional. También forman parte de una respuesta que el autor de *Las Ilusiones de la modernidad* intenta dar

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 109.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 108.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 109.

a los acontecimientos recientes de la política internacional (la caída del muro de Berlín en 1989 y el desmantelamiento de la U. R. S. S. en 1991). Por parte de la teoría, Echeverría muestra constantemente el límite del pensamiento teórico-político del marxismo clásico, al cuestionar su idea de la revolución. De este modo, está señalando, al mismo tiempo, la necesidad que este pensamiento tiene de replantearse el sentido de lo político. Es por ello que este aspecto de la crítica de Echeverría hacia la idea de revolución se encuentra relacionado con este concepto; y es a través de la exposición del mismo que se mostrará la particularidad de la lectura de Echeverría sobre el fetiche mercantil-capitalista.

2.2. Lo *político* en la concepción de Bolívar Echeverría.

En distintos momentos de la escritura de Bolívar Echeverría encontramos una exposición, más o menos explícita, de su noción de *lo político* propio del ser humano. De acuerdo a la cronología a la que hacíamos mención con anterioridad en este trabajo, podemos observar como el concepto de lo político se encuentra siempre operando en las formulaciones que Echeverría realiza con respecto a su interpretación de la modernidad capitalista. Pero al tomar como referencia esta relación temporal que existe entre los diferentes textos de este autor, podemos percibir un cierto cambio de perspectiva que se efectúa a partir de cierta época. De este modo, en el “Cuestionario sobre lo político”, mismo que se publica en 1986 pero que tiene su antecedente en una conversación realizada en 1980,

encontramos una interpretación de lo político a partir de la lectura de *El Capital*. No obstante, en él no se encuentra presente un cuestionamiento directo a la idea de revolución que se encuentra ya en “Modernidad y revolución”.

Esta situación es un tanto distinta cuando nos acercamos a otro de sus textos, “Lo político en la política”, que aparece publicado en 1998. En él, Echeverría señala de manera más directa una crítica a la reducción de lo político, que constantemente la tradición del discurso marxista realiza. La noción que ella tiene de lo *político* se sustenta, casi siempre, en el uso de la oposición conceptual, desarrollada por Hegel, entre “sociedad civil” y “Estado”.⁵⁷ Se trata de un procedimiento que no es exclusivo de los intelectuales marxistas, sino que opera en la mayoría de los tratadista contemporáneos de la política moderna. Esta forma de interpretar la cultura política contemporánea cae obstinadamente en una reducción del carácter propiamente político de la vida humana. En ella se concibe lo político como un rasgo de la vida social que pertenece exclusivamente “al ejercicio de la política”.⁵⁸ A esta concepción, Echeverría le opone dos objeciones. En una de ellas señala que la puesta en práctica de lo político se realiza en dos formas distintas, pero complementarias, en la vida cotidiana. En una de ellas, como forma real de lo político, en donde se realiza como “actividad especialmente política”⁵⁹, en la cual se lleva a cabo el trabajo propio de la legislación y la ejecución de la voluntad comunitaria.

⁵⁷ Bolívar Echeverría, “Lo político en la política” en *Valor de uso y utopía*, p. 82.

⁵⁸ *Ibíd.*, p.77.

⁵⁹ *Ibíd.*, p.78.

En la segunda forma, lo político se realiza en lo imaginario, como una actividad que sería considerada como “a-política”⁶⁰ y que se hace presente en la vida cotidiana bajo el modo de una ruptura de la forma social establecida. Esta ruptura se encuentra en las experiencias lúdicas, festivas y estéticas.⁶¹ En todas ellas, se pone en cuestión las leyes de la naturaleza social, en donde se suspende la vigencia de esa socialidad para ser reinstaurada nuevamente. Sólo a partir de estas dos formas de lo político es que se puede tener una comprensión adecuada de esta característica particular de la vida humana. La segunda objeción que Echeverría opone al esquema de inspiración hegeliana, parte de la omisión que se hace, en el ámbito de la teoría política moderna, de una “política espuria”, la cual se encuentra presente y se realiza a la par de la *política pura*.⁶² No obstante, es la primera objeción la que nos permite apreciar ese cuestionamiento que Echeverría le hace a la teoría marxista tradicional.

De este modo, una perspectiva revolucionaria que sólo tenga presente el carácter institucional de lo político, cae en una reducción que obstaculiza la adecuada comprensión de este aspecto de la vida humana. Esta idea nos remite a lo que se comentaba al inicio de este capítulo de la mano de Jorge Veraza. En la lectura de *El Capital*, Echeverría concebía la revolución comunista no como un proyecto que se encuentra al final del camino, sino como un aspecto que se encuentra siempre presente en las reconfiguraciones de la modernidad capitalista. Es por ello que esta idea se puede comprender a profundidad con el desarrollo de

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ *Ibíd.*, p.79.

⁶² *Ibíd.*, p.91.

la noción echevarriana de lo político. En el “Cuestionario sobre lo político” menciona los siguiente:

Al trabajar y disfrutar, al producir transformaciones con valor de uso o consumir bienes producidos, el sujeto social simultáneamente prefigura y efectúa una determinada forma de la socialidad, define la identidad de su *polis*, como sociedad concreta. La socialidad es la “otra materialidad de la que hablaba Engels; la materialidad específica con la que “trabaja” y a la que, transformada, “disfruta” el sujeto social.

Esta capacidad de sintetizar o totalizar la forma de su vida social sería lo político básico o la politicidad fundamental del sujeto social.⁶³

Esta noción de lo político, como la capacidad del sujeto social de darse forma, sigue la definición aristotélica y marxiana. Es la que Echeverría tiene presente cuando habla de la revolución comunista como algo que acompaña a la modernidad capitalista. La acompaña porque esta capacidad de establecer una forma social a partir de los valores de uso es la que se encuentra en resistencia constante contra la dinámica propia del valor valorizándose, es decir, se trata de una resistencia de lo político que no se deja enajenar completamente por el fetiche mercantil capitalista, y que reelabora sus formas a partir de la contradicción de esto dos polos de sentido. Con ello, Echeverría no sólo modifica su perspectiva de la revolución comunista como un proyecto por realizar, sino que abre la posibilidad de la comprensión de la modernidad capitalista como un fenómeno no clausurado y definido, sino abierto a múltiples re-configuraciones en el plano de lo cotidiano.

⁶³ Bolívar Echeverría, “Cuestionario sobre lo político” en *El discurso crítico de Marx*, p. 209.

A partir de esta perspectiva podemos acercarnos a la crítica que le hace a Lukács sobre su teoría de la cosificación, como el segundo aspecto de la crítica que ya habíamos señalado. Para Echeverría, en la teoría de la cosificación de Lukács se encuentra un punto de inaprehensión que no permite comprender la capacidad de totalización de la forma social propia del ser humano.

Por un lado, comenta Echeverría, el *ser humano*, el sujeto; por otro, su actividad, *la subjetividad*: esta imagen conceptual ilumina toda la versión lukacsiana de lo que es la enajenación o cosificación. Cosificada, la actividad, que era *del* hombre y ya no lo es, la subjetividad que se ha enajenado, se determina como *proceso de acumulación del capital*. Enfrentado a la cosificación de su actividad, el hombre, sujeto expropiado de su subjetividad, sufre y contempla la historia del procesos de acumulación como un devenir que le es enteramente ajeno.⁶⁴

Esta desvinculación del *sujeto* con su *subjetividad* es la que le parece irreal, ya que no es posible concebir un sujeto totalmente paralizado. De este modo, su apreciación teórica no alcanza a comprender la dinámica propia de la vida cotidiana. Esto se debe a que cierra una vía de acceso a este plano de lo real, por la formalidad conceptual con la que lo concibe. “¿Es posible hablar de una recomposición efectiva del mundo social moderno, si el capital sólo lo sintetiza formalmente, y si la fuente de sus sintetización substancial se encuentra clausurada?”⁶⁵ se pregunta Echeverría. Si la capacidad de sintetizar la forma de la vida social es lo específicamente político del ser humano, éste no puede pensarse

⁶⁴ Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación” en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 107.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 108.

simplemente como un ente sustraído totalmente de su cualidad política. Es por ello que Echeverría no coincide con la interpretación de Lukács sobre el fetiche y la cosificación.

De este modo, vemos como su concepción de lo político pone en duda la idea de la revolución que pretende una ruptura total con las formas de socialidad preformadas en el pasado, ya que ellas son el material con el que constantemente se reelaboran todas las formas de la sociedad. A su vez, esta concepción de lo político es la clave que le permite leer el fetiche de la mercancía como una crítica a la conformación de la modernidad en su versión capitalista. Con ello, se perfila una distinción que caracterizará su propuesta teórica. La de leer *El Capital* como una crítica de la modernidad. Es así que su lectura sobre el fetiche de la mercancía pone especial atención en el aspecto “mágico” de este fenómeno.

2.3. El aspecto “mágico” del fetiche mercantil.

Ahora bien, ya que ha salido a la luz una noción particular de lo político, a partir de la reconstrucción que hemos realizado de la crítica que Bolívar Echeverría hace al concepto de revolución, podemos reelaborar el esquema interno del fetiche de la mercancía. En él se encuentran, por un lado, lo político propio del ser humano. En el otro punto de la ecuación está el valor auto-valorizándose de la mercancía. Este fetiche, o la auto-valorización del valor, es el que continuamente intenta usurpar el carácter político propio de la sociedad humana. Recordemos

que para Echeverría, siguiendo la definición de Aristóteles, lo político es “la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma”.⁶⁶ Es, entonces, esta capacidad de dar forma a la socialidad lo que el fetiche de la mercancía se apropia.

Al inicio del presente capítulo hacíamos referencia a una serie de matices que se encuentran en las diferentes lecturas del fetiche mercantil expuesto por Marx. Una de ellas ya la hemos mencionado. Se trata de la teoría de la cosificación elaborada por Lukács. Otra perspectiva se encuentra en Stefan Gandler. Desde su punto de vista, lo que se debe destacar del fenómeno del fetiche de la mercancía es que éste posee, por sí mismo, la capacidad de *encubrir* la dimensión social e histórica de las relaciones de producción. Social, en tanto que el valor de los productos realizados por el ser humano se determina a partir de la medida general del tiempo de trabajo necesario en promedio para su producción. Histórica, porque la existencia generalizada de la mercancía “presupone necesariamente una sociedad desarrollada de productores de mercancías”.⁶⁷ De este modo es que, al ocultar estas relaciones, la mercancía se presenta como un objeto “natural, eterno, inmutable, dado y divino”,⁶⁸ como fetiche.

⁶⁶ Bolívar Echeverría, “Lo político en la política”, en *Valor de uso y utopía*, pp. 77-78.

⁶⁷ Stefan Gandler, “Releer a Marx en el siglo XXI, Fetichismo, cosificación y apariencia objetiva”, publicado en la revista *Dialéctica*, nueva época, año 30, número 38, otoño 2006, p. 122.

⁶⁸ *Ídem*.

Esta perspectiva propuesta por Stefan Gandler se perfila hacia una concepción de *ideología* como *falsa conciencia*. En ella, la ideología se entiende como la adhesión de la conciencia a las relaciones de producción fetichizadas, ya que ésta no es capaz de analizar su fundamento real.⁶⁹ Continuando con esta línea de argumentación, Gandler hace una crítica a Bolívar Echeverría. Él considera que la propuesta de Echeverría del concepto de los *Ethe* es un debilitamiento crítico al concepto de ideología⁷⁰. Este señalamiento parte de la idea de que el concepto de ideología podría explicar algunas incógnitas como esta: ¿Por qué los sujetos de la historia, (podría pensarse en el proletariado, pero no sólo en ellos) no son capaces de *conocer* la inminencia objetiva de la revolución? Es decir, ¿por qué no son capaces de romper con el encanto de la sociedad burguesa, de las relaciones de explotación y transformar organizadamente dichas relaciones?

A nuestro parecer, este planteamiento se detiene en los márgenes de la teoría del conocimiento. Y sufre de la misma deficiencia que ya Echeverría observaba en Lukács. Es decir, el esquematismo conceptual de la idea de la *falsa conciencia* como *ideología* no alcanza a comprender la complejidad del fenómeno de la vida cotidiana en la modernidad capitalista. Se limita a explicar, para satisfacción del propio discurso crítico, la indecisión de los sujetos de cambio desde la perspectiva de su propio contra-proyecto, una sociedad de hombres libres. Pero, ¿acaso el devenir de la historia se inclina hacia la realización de una sociedad de hombres realmente libres?

⁶⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 123.

⁷⁰ Cfr. Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, p.454.

En contraste con estas propuestas de lectura sobre el fetiche mercantil, la interpretación de Bolívar Echeverría muestra un talante más comprensivo de dicho fenómeno. Como ya se ha expuesto, su lectura parte de una noción de lo político que pone el acento en sus dos dimensiones de existencia. De este modo, desde su interpretación, el fetiche capitalista es el que despoja de su politicidad al sujeto social en la modernidad capitalista. Con ello se señala que el fenómeno pertenece a un aspecto particular de un movimiento histórico de amplia duración: la modernidad. Ella, en su versión capitalista, es la que sufre la usurpación de su capacidad política. De este modo, para comprenderlo en su carácter específico es necesario partir de un análisis sobre los modos en los que la sociedad le ha dado y le da forma concreta a su socialidad. Para ello, Echeverría parte de una identificación del carácter “polémico”⁷¹ del concepto de fetiche utilizado por Marx. Al hacerlo, reconoce el horizonte teórico e histórico del mundo moderno. Mismo al que pertenece el discurso crítico de Marx. En él, todo lo que es irracional, mágico, supersticioso, pertenece a las sociedades que le antecedieron en la historia. En su autoconcepción, el mundo moderno se caracteriza por ser primordialmente racional. Es por ello que la objeción de Marx se dirige a señalar que esa forma de auto-definirse no es más que una pretensión que no se ha realizado plenamente. De ahí que muchas lecturas sobre *El capital* se centran en este aspecto.

Por su parte, Echeverría insiste en el carácter polémico de este concepto ya que, al ser concebido como un aspecto supra-natural del objeto material producido, Marx lo hace coincidir con la característica que, desde la perspectiva

⁷¹ Bolívar Echeverría, “El problema de la nación desde la crítica de la economía política”, en *El discurso crítico de Marx*, p. 195.

de Bolívar Echeverría, le da especificidad al mundo humano. Es decir, debido a que la reproducción social del ser humano se realiza a partir de una superación de su aspecto natural, su socialidad se constituye siempre como un acto supranatural. Acontecimiento que sucede como un desgarramiento en el interior mismo de la naturaleza. De modo tal que, para no restringir la lectura del fetiche a su aspecto peyorativo, el filósofo ecuatoriano pone de relieve el carácter cohesionador de este fenómeno, tan sólo como una forma de comprenderlo en sus diferentes dimensiones. En él, comenta Echeverría, se logra lo que de una forma “profana” no podría lograrse. Debido a que en las sociedades capitalistas, los seres humanos se encuentran unos con otros en calidad de propietarios privados de mercancías, sufren un fenómeno de atomización que singulariza individualmente sus vidas. Se encuentran, por ello, en un estado de *a-socialidad*⁷².

Para poder entrar en relación unos con otros, necesitan de un artefacto que, al estar constituido por propiedades naturales (sensoriales, materiales, físicas), es también portador de un poder “mágico” que permite la socialización de los individuos capitalistas. De este modo, el fetichismo de la mercancía no sólo *encubre* las relaciones sociales, sino que posibilita la socialización de los individuos atomizados en el capitalismo. Con ello se reconoce, al mismo tiempo, que la politicidad del ser humano está subordinada a la dinámica inherente del mundo de las mercancías capitalistas, es decir, a la valorización del valor.⁷³ No obstante, Echeverría reconoce que este fenómeno no es exclusivo del capitalismo,

⁷² Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las Ilusiones de la modernidad*, p. 103.

⁷³ Bolívar Echeverría, “El problema de la nación desde la crítica de la economía política”, en *El discurso crítico de Marx*, p. 199.

sino que se trata de un hecho que ha constituido todas las formas de socialidad a través de la historia. De este modo lo expresa en la siguiente cita:

En el mundo moderno o capitalista, el sujeto social está impedido políticamente: no puede determinar la forma de su propia *socialidad*. El modo en que vive la sociedad no es la de *realización de un proyecto* de vida generado por la comunidad de individuos sociales, como de todas maneras era el caso en los mundos precapitalistas, donde la politicidad se cumplía como *religiosidad*.⁷⁴

Al hacer esta observación, Echeverría señala que las sociedades anteriores al capitalismo han subordinado su politicidad a otras formas de sentido, que en este caso es el religioso. Es por ello que el fenómeno del fetiche puede ser comprendido más allá de su aspecto capitalista. Es de esta forma como Echeverría lo interpreta. Para él, el fetiche de la mercancía es tan sólo un aspecto particular de un fenómeno general que sería el fetichismo. De este modo, al indicar que este aspecto particular es uno entre otros, puede exponer lo que es, desde su perspectiva, “el fetiche propiamente capitalista”⁷⁵.

De esta forma, Echeverría localiza el fenómeno en otros ámbitos de la vida humana. Uno de ellos lo encuentra en la necesidad que toda sociedad humana tiene de fundar una forma concreta de existencia.⁷⁶ Este hecho se realiza a partir de una ruptura de lo humano con la naturaleza. En este acto de escisión, la sociedad humana se funda negando el aspecto animal que hay en ella, y así establece un proyecto de civilización que transgrede la legalidad natural. A partir

⁷⁴ *Ídem*.

⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 204-205.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 196.

de este sacrificio, la forma social establece, al mismo tiempo, sus límites.⁷⁷ No obstante, el acto por el cual la vida humana se afirma es continuamente contradictorio. El sacrificio que ella realiza de su sustrato natural se vive como una contradicción originaria que constituye todo acto de fundación de la vida social. La estrategia que permite neutralizar este aspecto contradictorio de la vida humana es lo que Echeverría reconoce como lo “sagrado”.

El fetichismo es una característica necesaria de la existencia humana, dice Echeverría, porque toda forma concreta de sociedad, siendo en sí misma contradictoria, sólo puede establecerse como *armonía* mediante el recurso a lo sobrenatural de su origen, origen que se actualiza de manera permanente en la dimensión sagrada del mundo constituido por esa forma.⁷⁸

Dentro de este ámbito fundacional de la sociedad humana, Echeverría señala que existe un “fetichismo arcaico”. En él, el mundo de lo humano reconoce una dimensión “sagrada” que se distingue de otras actividades que no comparten este aspecto. Es por ello que Echeverría afirma lo siguiente: Los actos, las palabras y las cosas directamente involucrados por ese acontecimiento o en esa dimensión constituyen, en la terminología polémica de Marx, el “mundo de los fetiches”.⁷⁹

Todos los rituales, mitos, ofrendas, etc., se encuentran presentes como actos propios del mundo humano. Es a partir de ellos que se puede establecer una forma concreta de socialidad. Es por ello que, al reconocer este aspecto de la

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 197.

⁷⁸ *Ídem.*

⁷⁹ *Ídem.*

vida humana, Echeverría insiste en calificar el concepto marxista de “fetiche” como polémico. Fetichista significa, desde el horizonte teórico de Marx, necesitar la intervención de un objeto “mágico cuya efectividad no puede ser explicada por el entendimiento racional”⁸⁰. Echeverría no sólo lee con cierta reserva este aspecto de la obra de Marx, sino que identifica una de las características propias del mundo moderno, el cual pretende establecer un proyecto civilizatorio, desde su emanación Europea y estadounidense, que parte de un racionalismo instrumental como característica universal de la humanidad. ¿Qué tan distanciado se encuentra Bolívar Echeverría de este proyecto?

Sin duda, Echeverría crítica aquí un proyecto de corte racionalista que se establece como la única forma posible de modernidad. Pero su teoría tiende más a la comprensión de los fenómenos humanos que a la propuesta de un proyecto en particular. Es por ello que su lectura del fetiche tiene otras aproximaciones. Así lo muestra cuando describe el “fetichismo erótico”, fenómeno que percibe como un aspecto constitutivo de las relaciones interindividuales en el espacio de la convivencia social.⁸¹ A partir de estos acercamientos puede distinguir, a su vez, a la mercancía como fetiche de el “fetiche propiamente capitalista”.

Desde su perspectiva, el fetiche mercantil capitalista se distingue del fetiche mercantil por el grado de complejidad que se encuentra en el primero⁸². Es este grado de complejidad el que le permite tener una orientación propia y, por tanto, le permite subordinar el sentido de la reproducción social a sus propios intereses. De este modo, el fetiche mercantil capitalista condiciona de manera

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 195.

⁸¹ Véase, *Ibíd.*, pp. 197-198.

⁸² Cfr. *Ibíd.* p. 204.

determinante la reproducción concreta de la socialidad humana, imprimiéndole una dinámica que no paraliza por completo la politicidad del sujeto social, sino que constituye una subjetividad que se encuentra dividida entre el valor y el valor de uso. Este aspecto de la vida social, Echeverría lo reconoce como propio de la modernidad capitalista. Al identificarlo, encuentra una vía de acceso para la comprensión de la vida cotidiana y, al mismo tiempo, identifica la característica propia de una forma histórica concreta que es la modernidad realmente existente.

El concepto de cosificación, nos comenta Echeverría,... ..permite pensar una realidad que tal vez es la que caracteriza más esencialmente a la *modernidad*: la de la existencia del sujeto social como subjetividad conflictivamente repartida entre el hombre y las cosas.⁸³

De este modo, el fetiche mercantil capitalista es el que caracteriza a la modernidad, la cual tendría la posibilidad de despojarse de esta apariencia sólo a partir de la dinámica interna, contradictoria y conflictiva, que mantiene el sujeto social con ella. Sólo a partir de su propio mundo enajenado. Para ello es necesario reconocer que la politicidad del sujeto social no se encuentra paralizada⁸⁴, entonces el problema será el cómo “establecer el modo en el que lo político mixtificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de

⁸³ Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 110. El subrayado es mío.

⁸⁴ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo 15 tesis”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 176.

constituir un escenario político real y un juego apropiado para la transmutación de sus *interese* civiles en *voluntad* ciudadana.”⁸⁵

Como podemos observar, la lectura que Bolívar Echeverría realiza sobre el fetiche de la mercancía atraviesa diferentes aspectos de la vida humana. Uno de ellos se encuentra en la identificación del carácter político propio del ser humano. El otro, en donde reconoce que la politicidad, ya sea en su aspecto fundacional o en las relaciones interindividuales, se encuentra intervenida siempre por un aspecto supra-natural o mágico que posibilita la concreción de una forma social. A partir de esto elementos, intenta mostrar que el metabolismo social, en donde se reconfigura constantemente la legalidad de una forma social establecida, se encuentra siempre en tensión. De este modo, en su lectura de *El Capital* encuentra las claves para interpretar críticamente a la modernidad capitalista. Pero, en el momento en el que identifica un límite, como es en el caso de la teoría de la cosificación, en el mito de la revolución o en la reducción de lo político a la política, descubre una vía de acceso a través de los estudios culturales.

Es por ello que no resulta casual encontrarnos con una reelaboración más compleja sobre la situación ontológica del ser humano, esbozada ya en su texto sobre el “fetichismo arcaico”, en sus apuntes sobre la *Definición de la cultura* y en su texto “Valor de uso: ontología y semiótica”. Con ello, podemos dar cuenta de una conexión que existe entre su lectura de el fetiche de la mercancía y sus estudios culturales. Tema que se abordará en el siguiente capítulo.

⁸⁵ *Ídem.*

Capítulo 3. Hacia una definición de la cultura.

*Se impone la opinión de que nuestra vida
es la confusa respuesta a preguntas
que hemos olvidado dónde fueron planteadas.*

Peter Sloterdijk.

La objeción que Bolívar Echeverría le opone a la teoría de la cosificación, desarrollada por Lukács, no pretende refutarla. No se trata de una impugnación que se dirija a mostrar las inconsistencias internas de un desarrollo teórico. Su disidencia se encuentra en otro aspecto. Para él, el problema se encuentra en que la propuesta de Lukács, en su desarrollo, *cierra* una vía de acceso “a la problematización radical de la existencia humana en la modernidad”.⁸⁶ Con su propuesta, el mundo moderno como totalidad se vuelve inaprehensible.⁸⁷

A pesar de ello, reconoce que Lukács aporta una consideración que es de suma importancia para la comprensión de la modernidad capitalista. Al señalar que todo problema de la sociedad moderna puede ser remitido a la cuestión de la mercancía, da en el centro de una problemática fundamental que trastoca todos los aspectos de la sociedad que se configura en torno al capitalismo. De este modo,

⁸⁶ Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 106.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 109.

se puede percibir como todos los problemas fundamentales de nuestra época se encuentran relacionados con la forma dominante del metabolismo social, es decir, con el carácter de fetiche de la mercancía.⁸⁸ Es por ello que los intentos de acceder a una comprensión del mundo moderno como totalidad parten de esta consideración. La diferencia se encuentra en la ruta trazada por Bolívar Echeverría. Su desarrollo teórico se desvía del discurso crítico para acceder, a través de los estudios culturales, a esa comprensión radical de la vida humana. De este modo, podemos observar como su lectura de *El Capital* se realiza en paralelo de otras lecturas, en las cuales se encuentra una indagación sobre otros aspectos de la vida humana. Este es el caso de los estudios semiológicos y de autores que aportan una herramienta que le permite a Echeverría acceder a esta comprensión.

Son muchos los referentes (Heidegger, Sartre, Bataille, Saussure, Jakobson, Braudel, Hjelmslev, etc.) que le sirven de apoyo para su propia indagación. A partir de ellos, y de la conjunción que hace Bolívar Echeverría de sus aportes, es que puede plantear una teoría crítica que haga comprensible la vida humana en la modernidad capitalista. Para ello, recurre, en primer instancia, a una definición de cultura que, desde su perspectiva, permita visualizar el conjunto de la sociedad humana desde su propio proceso de realización. Es por esta razón que en el presente capítulo abordaremos los siguientes aspectos de la teoría crítica de Bolívar Echeverría: 1) la dimensión cultural de la vida humana, 2) el proceso de reproducción de la sociedad desde el proceso de producción y consumo de bienes que son, al mismo tiempo, un proceso de significación y 3) el aspecto cultural en la modernidad capitalista.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 101.

3.1. La dimensión cultural de la vida humana.

En sus lecciones de “Introducción a la filosofía de la cultura”, reunidas en forma de libro, el cual apareció con el título de *Definición de la cultura*, Bolívar Echeverría reconoce explícitamente que su definición trata de “aprovechar como plataforma de partida la rica tradición del discurso crítico que inició Karl Marx”,⁸⁹ entre otros. Es desde esta perspectiva que podemos comprender su definición de cultura como un desarrollo teórico que pretende incidir en los problemas que desde esta teoría se han abierto. El fetiche de la mercancía es uno de ellos, y, en cierta medida, es el principal. De modo tal que una definición de la cultura tendrá que ver siempre con este aspecto central de la modernidad capitalista.

Para su definición, Echeverría parte de un planteamiento que pone la atención en un fenómeno social propio de algunos pueblos considerados primitivos. En ellos se observa, siguiendo las interpretaciones que al respecto han hecho Malinowski o Lévi-Strauss, que la forma de organización de su actividad productiva no responde a una lógica que pretenda llevar a cabo dicha actividad en los términos exclusivos de una mayor eficacia o de una funcionalidad pragmática. En ellos se reconoce, en cambio, una relación recíproca entre su sistema de valores y su enfrentamiento con la naturaleza. En esta reciprocidad, que va más allá de un plano de los valores meramente pragmáticos,⁹⁰ es en donde se

⁸⁹ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p.13.

⁹⁰ *Ibíd.*, p.19.

presenta la dimensión cultural como parte esencial de la conformación de las sociedades humanas. Es por ello que, para Bolívar Echeverría, esta dimensión no puede ser pensada como un conjunto de hechos específicos que tengan su propia dinámica y que se realicen con cierta independencia de la vida cotidiana de la sociedad.

Desde su perspectiva, no se trata de una definición que divida esquemáticamente a la sociedad en una estructura y una supra-estructura. Por el contrario, se trata de una dimensión que se encuentra presente en el interior mismo de la vida social, desde su reproducción material hasta su construcción discursiva. Es esta presencia constante de la dimensión cultural la que ejerce un peso determinante en las configuraciones y elecciones de forma que una sociedad lleva a cabo en cada reactualización de su propia socialidad. Se trata, por lo tanto, de una dimensión que se encuentra presente en la relación que establece el ser humano con la naturaleza en el momento mismo de su afirmación, negando los límites de forma que ella le impone, pero estableciendo los suyos a partir de esa negación, es decir, se encuentra presente en la afirmación de su identidad.

En este acto de transgresión y obediencia es en donde se manifiesta otro elemento central de la vida humana: la libertad. Este elemento es el que permite a la reproducción social transgredir las formas de sentido que se encuentran sujetas a la reproducción material básica de toda vida animal, para establecer unas propias, que se encuentran en una dimensión “meta-física” o “política”.⁹¹ Pero es él también el que le da un carácter evanescente a toda identidad formada por la reproducción social.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 75.

De este modo, una primera definición de la cultura sería el “cultivo crítico de la identidad”.⁹² Una identidad que se conforma a partir de su relación con la naturaleza, y que se realiza como diferentes versiones de un código general de comportamiento humano, por los cuales todos ello serían subcodificaciones de ese comportamiento. De este modo, la cultura es el cultivo de una socialidad que se encuentra siempre en un estado de elección de forma y transfiguración de la misma, en donde la identidad de una *polis* puede ser re-afirmada o sustituida por otra, en una serie de variaciones posibles de su identidad sujeta al flujo continuo del tiempo. Esta definición crítica de la cultura tiene otra reelaboración en un texto posterior de la obra de Echeverría. En su libro *La modernidad de lo barroco*, dice lo siguiente:

La cultura... ...es aquella actividad que reafirma, en términos de la singularidad, el modo en cada caso propio en que una comunidad determinada –en lo étnico, lo geográfico, lo histórico- realiza o lleva a cabo el conjunto de las funciones vitales; reafirmación de la “identidad” o el “ser sí mismo”, de la “mismidad” o “ipseidad” del sujeto concreto, que lo es también de la figura propia del mundo de la vida, construido en torno a esa realización.⁹³

En esta segunda acepción no se manifiesta el carácter crítico de la cultura. Sin embargo, esta omisión se encuentra dada porque en la reelaboración de esta definición se encuentra una tematización explícita de la Identidad. Es la identidad la que se modifica constantemente en el proceso de reproducción social, en donde se transforma sin dejar de ser ella misma. Esta variación es lo que le

⁹² *Ibíd.*, p.165.

⁹³ Bolívar Echeverría, “La condición moderna de la cultura”, en *La modernidad de lo barroco*, p.133.

imprime un carácter crítico a la dimensión cultural de la vida. No obstante, el punto central de la definición que Bolívar Echeverría nos ofrece es que esta dimensión se encuentra presente en cada instante de la reproducción social. Es por ello que no se puede concebir un concepto de cultura que separe esta actividad de la vida cotidiana. La dimensión cultural no se realiza solamente en los museos o festivales culturales, en las lecturas de poesía o en la puesta en escena de una obra de teatro. Por el contrario, la dimensión cultural se encuentra presente desde la conformación misma de la identidad del sujeto social, la cual se lleva a cabo desde el momento en el que se establecen las relaciones de convivencia; así como las relaciones de producción, distribución y consumo de los bienes, incluso desde la forma en la que se producen y consumen los mismos, ya que la producción y consumo es en sí mismo es una producción y consumo de significaciones.

De este modo, la socialidad que la vida humana establece surge de una forma particular de organizar sus sistema de capacidades y necesidades en una relación recíproca con la naturaleza, ya que ella se resiste a ser modificada y condiciona, a su vez, las posibilidades de realización de la socialidad humana en cada caso. Es por ello que la dimensión cultural parte de esta reciprocidad de lo humano con la naturaleza. Porque la afirmación de la identidad humana se encuentra siempre en riesgo debido a esa presencia de lo Otro que ella representa. Esta dimensión cultural, en donde la socialidad de la polis se transforman en el momento en el que se realiza⁹⁴, tiene, a su vez, una dimensión

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 136.

histórica. Sin embargo, antes de llegar a ella tenemos que pasar por el proceso de reproducción social de la Identidad.

3.2. Conformación de la Identidad del sujeto social.

En *El Capital*, Marx se refiere al proceso de intercambio como parte del proceso del *metabolismo social*.⁹⁵ En él se encuentran dos aspectos que lo constituyen, el de la producción y el del consumo. Desde su análisis, en el que se refiere al medio de circulación, señala que el objeto de su estudio es el intercambio mercantil, por lo cual deja de lado la esfera del consumo.⁹⁶ En cambio, para la comprensión adecuada de la formación de una identidad social es necesario partir tanto de la producción como del consumo de bienes que sirven a la reproducción de la vida social.

Para Echeverría, la producción y el consumo de bienes no sólo se constituyen como valores de uso para una sociedad determinada, sino que también son una producción y consumo de significaciones. Es en esta relación en donde se produce, desde una dimensión, una semiótica, y con ella, un sentido del mundo particular. En otra dimensión de la producción y consumo se encuentra una actividad particular que se manifiesta de manera independiente respecto de su cumplimiento práctico. Este es el proceso de comunicación e interpretación que se lleva a cabo a través del lenguaje, que es un proceso de significación

⁹⁵ Karl Marx, *El Capital*, p. 127.

⁹⁶ Cfr. *Ídem*.

explícito. En ambos procesos se encuentra la conformación de una identidad social que se realiza en cada caso. De modo tal que el sentido de la reproducción social se manifiesta a partir de estos dos niveles de su de su estructura.

Ahora bien, en el proceso de producción, lo que se realiza es una *objetivación*. En el proceso de consumo se realiza una *sujetivación*.⁹⁷ Estos dos elementos que se presentan por separado, conforman en realidad una totalidad del momento reproductivo. De este modo, Echeverría va a describir el proceso de reproducción social a partir de estos dos elementos, interconectándolos con el proceso global. Para describir el metabolismo social en su conjunto, tiene que partir, en primer lugar, de la transformación que el sujeto social hace del material natural. En este proceso, el productor no se realiza como un simple ejecutante de un plan trazado que guía su actividad. En él, dice Echeverría, debe “*elegir la forma a la que conduce su transformación del material*”.⁹⁸

Esta actividad, por lo tanto, no es inocente. En la transformación de la materia se lleva a cabo un proyecto que, en el momento que se ejecuta, desecha la posibilidad de que otro se realice. De este modo, al producir una cosa, se produce indirectamente al sujeto mismo, ya que en el consumo él deberá adecuar sus capacidades consuntivas para poder acceder al objeto producido. Es por ello que el objeto producido tiene un “valor de uso concreto que determina la forma que habrá de tener el sujeto que lo consuma”.⁹⁹ De este modo, se encuentra en germen la forma específica que ha de adoptar el sujeto social, la forma de su

⁹⁷ Bolívar Echeverría, “Valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, p. 168.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 170.

⁹⁹ *Ídem*.

socialidad. Para verlo desarrollarse, Echeverría describe por separado el momento de constitución del sujeto y el de constitución del objeto.

De este modo, tenemos que el sujeto social se conforma a partir del conjunto de identidades diferenciales de los múltiples individuos sociales.¹⁰⁰ Cada uno de los miembros del sujeto social establece relaciones de convivencia, que son relaciones de *co-laboración* y de *co-disfrute*.¹⁰¹ En esta red de relaciones de convivencia, cada individuo se ubica de manera orgánica en el sistema general de producción y consumo. De este modo, todo el conjunto de relaciones es el que constituye la identidad global del sujeto social. Su sujetividad, por lo tanto, es la capacidad que el sujeto social tiene de dar una “forma identificada a su socialidad”,¹⁰² es decir, es la capacidad que tiene de establecer un orden particular dentro del sistema de relaciones de convivencia.

Es por esta razón que, en el momento en el que se elige una forma, entre una posibilidad infinita de formas, el sujeto social establece un compromiso que mantiene un equilibrio “inestable entre un sistema definido de necesidades de disfrute y un sistema definido de capacidades de trabajo”.¹⁰³ Es en este punto en donde nuestro autor ubica el carácter político del sujeto social.

La “politicidad”, nos comenta, del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa “armonía” entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades,

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p.171.

¹⁰¹ *Ídem.*

¹⁰² *Ídem.*

¹⁰³ *Ibíd.*, p.172.

mediante la determinación del acceso efectivo de los individuos sociales, como productores y como consumidores, al bien/producido global.¹⁰⁴

Con ello, se puede observar como su noción de lo político adquiere una definición más específica, y se comprende ahora como este aspecto se encuentra presente no sólo en la actividad especialmente política (la que realizarían los políticos profesionales) sino que también se encuentra presente en el mundo rutinario de la vida cotidiana. Esto se debe a que, en cada acto que realiza un individuo, como ser concreto integrado al sujeto social, afecta, ya sea directamente o a través de una transformación de la naturaleza, su propia identidad y a la identidad de los demás.¹⁰⁵

En el sujeto social (*polis*), nos dice Echeverría, todos sus miembros son sujetos (*polites*) por cuanto viven su reproducción individual como un transformar recíproco y necesario de sus respectivas identidades y como un transformar colectivo de la identidad social.¹⁰⁶

De este modo, el ser individual se conforma a través de sus relaciones sociales, es decir, su individualidad surge a partir de su relación con los otros, ya que estos participan en su proceso de singularización al mismo tiempo que él interviene en el de ellos. De ahí que todo individuo sea en esencia un ser social. Es de esta forma como Bolívar Echeverría describe la conformación del sujeto, el cual es uno de los componentes de la reproducción social. En lo que respecta al

¹⁰⁴ *Ídem.*

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p.173.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p.174.

otro elemento, es decir, el proceso de producción del objeto, lo describe de la siguiente manera. En primer lugar, el objeto es una instancia mediadora que acompaña en mayor o menor medida toda la actividad de hacerse recíproco que ya hemos expuesto. Su objetividad consiste en ser un “elemento natural integrado en un proceso de reproducción vital que, al mismo tiempo que es físico, es también político”.¹⁰⁷ Es decir, en tanto que el objeto es una entidad mediadora, su presencia acompaña un proceso de reproducción que es físico, que satisface las necesidades vitales de la animalidad humana. Sin embargo, esta forma de objetividad se realiza, a su vez, en un nivel en donde se posibilita la reproducción política de los individuos sociales.

La forma en la que el objeto posibilita la reproducción política se puede entender a partir de dos modos. En uno de ellos, se destaca el objeto práctico por ser una entidad que es consumida directamente. En este sentido, se hace referencia a objetos como el alimento o el vestido. En la producción de este tipo de objetos, el productor que fabrica el objeto se encuentra cifrando una forma de ser que deberá asumir el consumidor de ese objeto. Es decir, en el proceso del consumo, el sujeto deberá modificar su identidad de acuerdo a la forma en la que el objeto lo determine. Deberá adecuar sus instrumentos de consumo para poder integrar el objeto a su propia reproducción. Es por ello que su identidad se ve modificada por el objeto. De este modo, nos encontramos con una de las formas en el que el objeto posibilita la reproducción política del sujeto. En una segunda forma, el objeto práctico se constituye como un objeto del consumo productivo. Es

¹⁰⁷ *Ídem.*

decir, se trata de bienes intermedios, que no son producidos para su disfrute directo.

En este caso, existe una copertenencia del consumo y la producción que se da en igualdad.¹⁰⁸ En este consumo productivo del objeto, lo que se tiene es una mediación que acompaña la creación de una serie indefinida de objetos a través del uso de la herramienta. Esta creación es un *dar* y un *sacar* la forma del objeto producido que se encuentra ya en los medios de producción.¹⁰⁹ Se trata, como lo menciona Echeverría, de una actividad que tiene siempre una efectividad abierta, que no se encuentra sujeta a la repetición constante de la misma operación, sino que “permite la composición de distintas versiones de una *forma* general.”¹¹⁰

Esta posibilidad creativa se realiza dentro de ciertos límites relativos al campo instrumental abierto en una época. Lo mismo se puede dirigir a producir bienes que no estaban contemplados, como a modificar la forma en la que los medios de producción son utilizados. Es por ello que “la forma más acabada del sujeto social es el *instrumento*.”¹¹¹ Desde la perspectiva de Echeverría, esto se debe a que:

En ella, las dos tensiones que determinan toda forma objetiva –la pretensión de una forma para el sujeto y la disposición de éste a adoptarla- permanecen en estado de enfrentamiento, en un empate inestable que puede decidirse de diferentes maneras en cada caso. La *posición* de una acción formadora sobre

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p.177.

¹⁰⁹ *Ídem*.

¹¹⁰ *Ídem*.

¹¹¹ *Ibíd.*, p.178.

las materias primas, inscrita en la forma instrumental como estructura técnica, no sólo *permite* –como en todo objeto social- sino que exige, para ser efectiva, una *voluntad* de acción formadora que la asuma y la haga concreta.¹¹²

Esta exigencia es la que interpela al sujeto, tanto individual como colectivo, a realizar las modificaciones que se encuentran como posibilidad en los medios mismos de producción. De este modo, siempre hay una tensión que se puede resolver ya sea modificando los instrumentos o creando objetos inéditos a partir de ellos. En cualquiera de las dos formas, lo que se altera, como consecuencia de ello, es la identidad del sujeto social y de sus individuos. De este modo, nos encontramos con la segunda forma en la que el objeto práctico posibilita la reproducción política del sujeto social.

Otra de las características del objeto instrumental es que a través de él se posibilita la continuidad histórica de una identidad social. En efecto, dado que la forma de un objeto instrumental puede perdurar a lo largo del tiempo, su presencia es mediadora de una serie larga de ciclos reproductivos de la sociedad,¹¹³ así como lo es dentro de un mismo ciclo. En este sentido, “es una creación del pasado que permanece actuante en las realizaciones productivo/consuntivas de un sinnúmero de presentes renovados.”¹¹⁴ En esta media, los objetos instrumentales son valores de uso que se encuentran como mensajes del pasado enviados al futuro, y que intervienen en la conformación de la identidad social en otro tiempo. Este aspecto de los objetos producidos es el

¹¹² *Ídem.*

¹¹³ *Ibíd.*, p.179.

¹¹⁴ *Ídem.*

que se encuentra en tensión con la creación del valor abstracto en la modernidad capitalista. Sin embargo, volveremos a este punto cuando nos ocupemos de la dimensión histórica de la identidad social.

Por lo pronto, retomaremos algo que se había mencionado al inicio de este aparatado. Habíamos comentado que, para Echeverría, el producir y consumir es al mismo tiempo un acto comunicativo en donde se consumen y producen significaciones. De este modo, en el acto mismo de apropiación de la naturaleza, a través de la transformación de la materia para adecuarla a la reproducción de la vida social, se encuentra un acto de significación. Ahora bien, para llevar a cabo dicha apropiación se requiere de un campo instrumental, el cual se constituye a partir de una totalidad compleja del conjunto de los instrumentos organizada espacial y temporalmente,¹¹⁵ que es al mismo tiempo un código que tiene la función de ser la entidad simbolizadora fundamental en donde se establecen las condiciones de articulación entre sentido y materia.¹¹⁶

De este modo, producir y consumir es cifrar un mensaje que está posibilitado a partir del código inherente al campo instrumental. Al usar el campo instrumental, no sólo se *obedece*, sino que también se ejerce una rebeldía que consiste en la posibilidad de no asumir el proyecto de objetividad que él trae consigo. En este sentido, el proceso de producción y consumo, como proceso de comunicación/interpretación es al mismo tiempo un proceso de *metasignificación*.¹¹⁷ Es de esta forma en la que se constituye la relación entre el

¹¹⁵ *Ídem*.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 187.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 186.

sujeto-objeto.¹¹⁸ En este punto, se puede observar la razón del porque el filósofo ecuatoriano no coincide con la idea de un sujeto paralizado, misma que propone Lukács en su teoría de la cosificación. Es debido a que esta dinámica del sujeto con el objeto se mantiene aún por debajo de la relación fetichizada por la mercancía, en la cual siempre se conserva una elasticidad.

Ahora bien, esta dimensión semiótica de la reproducción social tiene a su vez un desdoblamiento que se cumple como una actividad significativa independiente, misma que se realiza a través del lenguaje. Esto se debe, tal como lo expone Echeverría, a que existe un predominio del aspecto político sobre lo físico en la reproducción social de la vida humana. Es por ello que la reproducción social requiere un proceso de comunicación/ interpretación que haga manifiesto ese predominio.¹¹⁹ De este modo, se hace patente lo semiótico como forma particular de una producción de objetos, que permanece en el ámbito de lo práctico pero que deja de confundirse con él.

Echeverría hace ver que en la expresión verbal del lenguaje, lo que acontece es una producción y un consumo de objetos. No obstante, la particularidad de estos objetos es que ellos se realizan a partir de una conjugación mínima de practicidad con un máximo de semioticidad.¹²⁰ Es decir, mientras existe menor densidad del cuerpo material que soporta a la significación,

¹¹⁸ *Ídem*. Reproducimos textualmente el argumento que estamos parafraseando. De este modo se puede contrastar lo que Bolívar Echeverría expone con la interpretación que nosotros realizamos inmediatamente después de esta paráfrasis, él dice: Usar el campo instrumental consiste por un lado en *obedecer* y por otro en *rebelarse* al proyecto de objetividad que él trae consigo en su composición técnica; es intervenir en la historia de la producción/consumo como historia de la relación sujeto-objeto.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.191.

¹²⁰ *Ibid.*, p.192.

existe mayor capacidad de significación, capacidad que se realiza como una polisemia indeterminada de sentido. Las cualidades del objeto verbal y la posibilidad de significación que ellas permiten, convierten a este medio de producción/consumo de significados en el más adecuado para la auto-proyección y la auto-realización del sujeto social. De este modo lo entiende Echeverría:

El proyecto que imagina mediante la producción/consumo de significaciones lingüísticas puede hacerlo “en el vacío”, desentendiéndose de las limitaciones directas, físicas y sociales, a las que tendría que someterse si sólo hablará con “hechos”.¹²¹

De este modo, en las formas del discurso, ya sean narrativas, poéticas, científicas o filosóficas, se pueden hacer explícitas las formas de la socialidad que se encuentran operando ya en la práctica social. Esto no sólo es posible sino que, desde la perspectiva de Bolívar Echeverría, este es el sentido, por ejemplo, de la labor filosófica.

La filosofía, nos comenta, sería entonces un intento de poner en palabras y discutir lo que el código *dice* sin ellas, mediante su silenciosa eficacia; un intento de formularlo y criticarlo, que se convierte en interpretación de la vida en la medida en que su pretensión es siempre la de usar esa fórmula para desentrañar y juzgar un *sentido* en esa vida.¹²²

¹²¹ *Ibid.*, p.193.

¹²² Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación”, en *Las Ilusiones de la modernidad*, p.97. En este mismo lugar, Echeverría califica al marxismo como “una lectura-comentario de lo real.” Es en este aspecto que se puede entrever la actitud con la que Bolívar Echeverría lee a la teoría marxista. Tal vez en él exista algo de lo que Carlos Oliva comenta en su nota a pie de página número 1 de su texto “La narrativa marxista y el discurso crítico de *El Capital*”, que aparece en su libro *Semiótica y Capitalismo Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, p.53. Dice: “Una diferencia fundamental entre la narrativa y el discurso es la posición central que, en el segundo caso, juega quien enuncia. En los discursos siempre hay una acotación contextual clara y precisa del comunicador y el receptor; no así en la narración; ésta se encuentra básicamente encadenada

De esta forma, la filosofía, como cualquier otra construcción verbal de sentido, es un desdoblamiento del carácter semiótico de la reproducción social. En éste la identidad de la polis puede proyectarse y recrearse. Sin embargo, siempre mantiene una relación recíproca con la producción y el consumo de significados que se realiza en la semiosis práctica de la reproducción social. Por un lado, en el lenguaje se condensan y perfeccionan pasivamente las realizaciones semióticas de la práctica, e incluso éste llega a penetrar con su propia perspectiva cada una de ellas. De este modo, la relación que se establece es la de una “traducción y re-traducción entre el hacer y el decir.”¹²³ Es por ello que todo lo que se puede decir en un espacio virtual o imaginario, es una representación más o menos directa de lo que acontece en la proyección/realización práctica.¹²⁴ Por otro lado, en el terreno de lo práctico se representa, también, todo aquello que se juega en el lenguaje.¹²⁵

Como se puede observar, esta descripción de la conformación de la identidad social, muestra una relación más orgánica y dinámica que la que podría ofrecer una esquema en el que se piensa a la sociedad como una relación entre

a una tradición que se acentúa; no se enfatiza la fractura a través de la subjetividad y objetividad del proceso comunicativo. La narrativa puede pasar de campos mitológicos a campos históricos, porque su objetivo es mantener una estructura de sentido o contrasentido, racional o no, en el tiempo, y desde ahí determinar el espacio existente. En este sentido, el marxismo ha ido perdiendo su carácter de discurso y acentuando su carácter de narrativa moderna, esto es, de proceso racional de contrasentido. De ahí que, si bien (es) posible estudiarlo históricamente como discursividad específica en ciertos personajes, periodos y épocas, sea fundamental ahora su estudio como narrativa.” Es muy probable que el desarrollo de Bolívar Echeverría haya pasado por estas dos formas de lectura del marxismo, pero conforme fue avanzando en sus indagaciones se hizo más evidente el aspecto narrativo de esta teoría. Lo que sin duda no es algo superficial, ya que depende de la forma de recepción de una teoría para que ésta posibilite todo un campo de comprensión ocultando a su vez otro.

¹²³ Bolívar Echeverría, “Valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, p. 194.

¹²⁴ *Ídem*.

¹²⁵ *Ídem*.

una estructura y una supra-estructura. En ella, se pueden comprender los procesos de elección de forma en su dinámica cotidiana y en su reelaboración constante, así como la necesidad que tiene esa forma de reactualizarse y reafirmarse en cada momento. De este modo, el proceso de reproducción social es un proceso de elaboración de forma, de construcción de la identidad. Su materia dúctil es la socialidad. Y la capacidad de dar forma es la politicidad. Es por ello que, para Echeverría, en la reproducción social de la vida humana siempre hay una subordinación de lo político sobre lo físico.

Es a partir de esta descripción que podemos comprender como es que Bolívar Echeverría encuentra presente, en cada momento de la vida cotidiana, la dimensión cultural. Ella, que es la reafirmación crítica de la identidad, surge como un elemento propio de todo el proceso reproductivo. De este modo, con estos dos elementos tenemos una aproximación que nos acerca un poco más al modo en el autor de "Modernidad y Capitalismo (15 tesis)" quiere comprender al mundo moderno en su totalidad. Sin embargo, para acercarnos un poco más es necesario retomar la dimensión histórica de las distintas concreciones culturales de la humanidad, en los cuales, el sentido de la vida moderna en su formación capitalista se hace evidente.

3.3. Cultura y fetiche en la modernidad capitalista.

Cada forma de concreción cultural se realiza a partir de un horizonte histórico determinado. En él se encuentran las condiciones particulares que orientan el sentido de una forma peculiar de la identidad social. De este modo, para Echeverría, el horizonte histórico permite descifrar el sentido de una concreción particular, pero a la vez, permite entender la dinámica que se realiza a través de una continuidad histórica en un horizonte de sentido con otro.

En el mundo de la vida que se realiza en la modernidad capitalista, se hacen presentes distintas concreciones culturales que fueron creadas en el pasado. Su presencia se encuentra a partir del mensaje que los objetos, en su racionalidad como valores de uso, portan. Es por ello que Echeverría parte de una recreación sobre el pasado. Se trata de un punto de partida que sólo puede servir si se toma en su aspecto hipotético como tal. De este modo, Echeverría considera que en épocas antiguas las sociedades, que podrían ser ubicadas en el neolítico, parten de un horizonte de sentido que surge a partir de su relación con lo Otro. Este Otro es la naturaleza, que genera unas condiciones de hostilidad y fragilidad para la reproducción de la vida. Es a partir de este sentido que las sociedades humanas fueron organizando sus relaciones de convivencia, su sistema de producción y consumo, su sistema de necesidades y capacidades. Para nuestro

autor, esta concreción cultural parte de un horizonte de sentido que puede expresarse como el de la “escasez absoluta”.¹²⁶

Su período de duración abarcó miles de años hasta que un fenómeno particular logró modificarlo. Este fenómeno es el revolucionamiento de la capacidad y posibilidad técnica del ser humano. Un acontecimiento que el filósofo latinoamericano ubica en el Occidente europeo del siglo XI.¹²⁷ Con él, las concreciones particulares de identidad encontraron una posibilidad de re-constituir su propia forma a partir del horizonte de sentido que se abría como una posibilidad de superar la escasez. Con ello, la historia de la humanidad pasa a la época moderna. Sin embargo, muchos eventos han obstruido esta posibilidad de realización. Para Echeverría, en la historia de occidente, uno de ellos es el cristianismo. Una forma particular de religión que subordinó todo el proceso de reproducción a una forma de sentido generado a partir de su teología. A pesar de ello, su hegemonía como forma cultural fue desplazada por la llegada a la escena de la producción capitalista.

Es ésta la que modificó de manera profunda la figura de la modernidad. Ya sea que su desarrollo se ubique en los siglos XVI o XIX, el hecho es que esta forma particular de producción le imprimió una racionalidad adicional a la reproducción social de la vida: el incremento del valor mercantil que tiene el objeto que se produce como mercancía. Este acontecimiento modificó la identidad de la modernidad hasta el punto en que casi se confunde con ella.¹²⁸

¹²⁶ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p.238.

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 217.

¹²⁸ Se puede inferir que esto fue posible si consideramos lo que ya se ha expuesto en relación a la objetividad como proceso de modificación de la identidad.

Como ya lo hemos señalado, con la producción de un objeto se altera, a través de distintas formas, la identidad del sujeto social e individual. Es por ello que con la llegada de la producción capitalista, la modificación que se efectuó en la modernidad alcanzó un grado tan dominante que la capacidad de re-socialización que se encontraba en el valor mercantil se incrementó, de este modo fue capaz de sustituir a otras, o de subordinarlas.¹²⁹ Con ello, la capacidad política de esta época se encuentra sustituida por la racionalidad que le imprime la autovalorización del valor. Es así que, para Echeverría, la cultura en la modernidad se realiza como una reproducción de identidades de todo tipo, ya que en ella se encuentran configuraciones arcaicas que, a pesar de ya no tener su horizonte de sentido, siguen presentes. Junto con ellas se encuentran una forma de sentido que le imprime un “humanismo” confeccionado desde el Occidente europeo. Pero a la vez, todo ello se realiza en una reproducción de la vida social sujeta a una racionalidad fetichizada.

Es a partir de estos elementos que se realiza la figura total de la modernidad capitalista. Es en ella en donde la dimensión cultural se enfrenta tanto a la presencia del pasado como al fetiche capitalista.

¹²⁹ Recuérdese que esta re-socialización del valor mercantil es a la que Bolívar Echeverría reconoce como la capacidad “mágica” del fetiche.

Conclusión.

A partir de lo que hemos expuesto con anterioridad, podemos emitir unas consideraciones finales desde una recapitulación de la trayectoria del presente trabajo. Al inicio del primer capítulo se mencionó que para Bolívar Echeverría, la contradicción entre el valor de uso y el valor, o dicho de otra forma, entre la forma natural y la forma de valor, es la contradicción que se encuentra presente en todos los ámbitos de la vida social contemporánea. Este es el aspecto que Echeverría recupera de la obra de Marx y en el cual reconoce su vigencia y actualidad.

Es por esta razón que como punto de partida expusimos el análisis de Marx en donde aparece esta contradicción, el capítulo sobre la mercancía. Si bien, la mercancía es el punto de inicio para la generación de capital, por lo cual, la obra de Marx no se reduce a este aspecto, nos limitamos a exponerlo porque es en él en donde aparece con claridad la contradicción que para Bolívar Echeverría es fundamental. En un segundo momento, expusimos los aspectos de la obra del autor latinoamericano en donde encontramos una indicación del modo particular en que él interpretó este pasaje. Para ello se trataron los temas relacionados con la idea de revolución y el concepto de lo político. A su vez, se expuso la crítica que le hace a Georg Lukács, y a su teoría de la cosificación. De este modo, fue posible observar el aspecto específico de la lectura de Bolívar Echeverría sobre el fetiche y su relación con la cultura.

De este modo, llegamos a la siguientes consideraciones:

- 1) En Bolívar Echeverría hay un trabajo que realiza en paralelo a sus lecturas de *El Capital*. Esto quiere decir que, por un lado se encuentran sus lecturas de la obra de Marx y, por el otro, se encuentran sus estudios sobre semiología, antropología, existencialismo e historia. Si bien, sus lecturas se puede encontrar por separado, en su escritura se observa que existe una interrelación bastante estrecha entre unas y otras. Es por ello que encontramos diferencias fundamentales, y en momentos sutiles, con algunos aspectos relacionados con la teoría política del discurso crítico inaugurado por Marx. De este modo, su pensamiento sobre la revolución y lo político se anclan en la observación del desarrollo de la vida cotidiana. Y es ahí en donde intenta buscar su realización más plena.
- 2) La crítica que Bolívar Echeverría le hace a la teoría de la cosificación de Lukács se puede entender a partir sus comentarios a la idea de la revolución y a su concepto de lo político. Si Echeverría se encuentra atento al desarrollo de la vida cotidiana, entonces no puede limitar su comprensión sobre los cambios de la vida social al momento extraordinario de la revolución. Un evento que tendría que ocurrir desde afuera del mundo cotidiano. De este elemento parte la controversia que mantiene contra Lukács. Pero es a partir de ella que se muestra el interés que Echeverría persigue: la aprehensión del mundo moderno capitalista como totalidad.

- 3) En esta comprensión del mundo moderno como totalidad se encuentran involucrados los desarrollos teóricos de Bolívar Echeverría sobre la cultura. Tanto su definición de la dimensión cultural, como su descripción de la reproducción social, así como su narración histórica de las concreciones culturales, se muestran como el medio por el cual se puede realizar esta aprehensión de la totalidad del mundo moderno. Su perspectiva trata de exponer la complejidad, que se encuentra siempre en movimiento, de la vida social. Para poder llevar a cabo su tarea, hace uso de la obra de Marx, en particular de su idea del carácter fetichista de la mercancía, así como de la observación de Lukács en donde señala que todos los problemas de la actualidad pueden ser remitidos a este aspecto.
- 4) La obra de Bolívar Echeverría se encuentra dispersa y fragmentada. Su escritura se realizó siempre a partir de textos que tenían una extensión media, pero que nunca se elaboraron como una obra total en donde se expusiera toda su teoría. No obstante, es fácil percibir una relación orgánica entre cada uno de ellos. En cada artículo, el lector puede hacer una recapitulación de ideas que se han expuesto en otro artículo, pero que a su vez permiten desarrollar otras ideas que son el complemento de aquellas. Sin embargo, esto no siempre sucede así. A través de los años, y en diferentes artículos publicados, se puede apreciar un cambio sutil en su postura como teórico de la transformación social y de la modernidad capitalista. Uno de ellos tiene que ver con la forma en la que deja de lado, gradualmente, la idea de la revolución comunista para sustituirla por el de las diferentes resistencias que ofrecen al capitalismo los *Ethé*. Si bien, en el

presente trabajo no nos adentramos en este concepto de la obra de Bolívar Echeverría, podemos afirmar que en su definición de la cultura, así como en su ontología, se encuentran las bases para este desplazamiento de referencia.

- 5) La obra del filósofo latinoamericano no puede ser leída sin tomar en cuenta los eventos históricos que marcaron el cambio de siglo. Sus reflexiones siempre tienen como punto de referencia el escenario político y social de las últimas décadas del siglo XX y la primera década del siglo XXI. Así lo muestran las diferentes interrogantes que envía a aquellos que sean capaces de atenderlas. Son preguntas que se dirigen a aquellos pensadores que, en términos de una postura política, se encuentran a la izquierda. Si bien, Echeverría se reconocía como parte de esta postura, el desarrollo de su teoría no planteaba un programa político que debiera seguirse, sino que intentaba mostrar una orientación que pudiera ser útil a aquélla. Sin embargo, en su propuesta teórica se deja ver una ambigüedad, ya que tan sólo se limita a señalar la posibilidad de que una modernidad no capitalista pueda realizarse. Pero no podríamos saber en que términos, si es porque encontramos una forma más justa de vivir o porque nos hemos sumido en la catástrofe. En este sentido, parece que Echeverría no se atreve a hacer una prognosis.

Todas estas consideraciones surgen a partir del estudio de su obra. De este modo, la conclusión a la que podemos llegar a partir del trabajo realizado es la siguiente:

Como lo menciona Bolívar Echeverría, la reproducción de la vida moderna en su versión capitalista se realiza a partir de ciertos puntos de tensión que le dan su característica particular como una concreción cultural histórica. En ella, el juego constante de su identidad se realiza a partir de la presencia conflictiva del fetiche de la mercancía capitalista, el valor auto-valorizándose que subordina a los valores de uso. Como trasfondo de esta tensión, se encuentra un drama histórico que no puede resolverse. La modernidad se presenta como la posibilidad de superar el horizonte de la escasez absoluta. Pero ésta no puede ser superada porque el capital, para poder realizarse, le imprime una escasez absoluta que es artificial. De este modo, los valores de uso que tenían su justificación en un escenario de la escasez absoluta, se reactualizan en la modernidad capitalista, pero no son capaces de justificar su presencia porque han perdido su horizonte de inteligibilidad. De este modo, el capital los reactualiza tergiversándolos.

A su vez, el valor abstracto de la mercancía genera unos valores de uso que tienden a ser transitorios y efímeros. Por lo cual, la identidad de la modernidad capitalista no puede sostenerse en ellos. De este modo, la forma de sus socialidad siempre está en crisis. Sin embargo, es a partir de ella que Echeverría encuentra la posibilidad de que la modernidad se despoje del capitalismo y adquiera otra forma. Se trata de una posibilidad que se encuentra siempre latente, pero que no deja ver los modos en que ha de realizarse. Esta perspectiva puede entenderse si se le piensa como una alternativa a un problema que Echeverría intenta resolver. Se trata, como ya hemos visto, del problema de la cosificación y su solución revolucionaria.

Debido a que la historia del siglo XX ha demostrado que esta ruta puede no ofrecer los resultados esperados, el problema se presenta como una irrealización del proyecto revolucionario, dejando sin salida al discurso crítico. Esto se debe a que en él se parte de la idea de que existe una relación entre conciencia e ideología, entendida ésta como falsa conciencia, con lo cual se obstruye el paso a la comprensión de la pluralidad y la maleabilidad de las formas culturales, debido a su formalización conceptual. Esta conceptualización se basa en el presupuesto kantiano de que la conciencia es el elemento central de una estructura supuestamente universal de todo ser racional. A diferencia de esta suposición, Echeverría parte de la descripción del proceso de reproducción social y de la formación de identidad, como un proceso que en sí mismo es plural y maleable. Es decir, que tiene la posibilidad de cambiar de forma. A partir de esta evidencia, y de su adecuada comprensión, es que se puede plantear la posibilidad de una modernidad no capitalista. A su vez, esta pluralidad es la que sienta las bases de una teoría de los *Ethe*, que pueden entenderse no sólo como una estrategia para sobrevivir en el capitalismo, sino que al mismo tiempo son una estrategia de ciframiento y decodificación del valor abstracto de la mercancía.

De este modo, la teoría crítica de Bolívar Echeverría evita el callejón sin salida en el que cae el discurso crítico, aunque permanece en una ambigüedad respecto de lo que pueda pasar en el futuro.

Bibliografía.

Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, FCE/Itaca, México, 2001.

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

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

_____, *Las Ilusiones de la modernidad*, UNAM/ El equilibrista, México, 1995.

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

_____, *Valor de uso y utopía*, Siglo Veintiuno, México, 1998.

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

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

_____, "Releer a Marx en el siglo XXI, Fetichismo, cosificación y apariencia objetiva", en *Dialéctica*, Nueva Época, año 30, número 38, México, 2006.

Hobsbawm, Eric, *La era de la revolución*, Crítica, Buenos Aires, 2007.

Lefebvre, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche*, Siglo Veintiuno, México 1976.

Marx, Karl, *El Capital*, Siglo Veintiuno, México, 1975.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, España, 1990.

Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, Gedisa, España, 1981.

Oliva Mendoza, Carlos, "El mito de la revolución", en Fuentes, Diana, Isaac Venegas y Carlos Oliva (comps.) *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*, Itaca/UNAM, México, 2012.

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

Veraza Urtuzuástegui, Jorge, "La lectura de *El capital* de Bolívar Echeverría", en Fuentes, Diana, Isaac Venegas y Carlos Oliva (comps.) *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*, Itaca/UNAM, México, 2012.