

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Colegio de Filosofía

BOLÍVAR ECHEVERRÍA: LA IDEA DE REVOLUCIÓN

Tesis

Que para obtener el título de:

Licenciada en Filosofía

Presenta:

ZOTLANCY LORELEY CABRERA ACUÑA

Asesora: Mtra. Diana Grisel Fuentes de Fuentes

Sinodales:

Dr. Jorge Armando Reyes Escobar

Dr. Sergio Rodrigo Lomeli Gamboa

Dra. Andrea Torres Gaxiola

Lic. Luis Guillermo Martínez Gutiérrez

Ciudad Universitaria, México, abril 2022.





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Bolívar Echeverría

La idea de revolución

Zotlancy Loreley Cabrera Acuña



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Agradecimientos

Quiero dedicar mi proyecto de investigación a las personas que de no estar conmigo, mi vida universitaria no hubiera sido posible:

A mi pequeña hija Samantha, porque le pusiste las flores a mi sendero y me brindaste toda la fuerza y sentido que necesitaba en mi vida, gracias por ayudarme a crecer.

Para mi querida madre Santa Acuña, porque cuando la vida se puso complicada, confiaste y me apoyaste como nadie más lo ha hecho, gracias por tu cariño. Especialmente a mi compañero de vida Pablo Oliva Iruretagoyena, por tu bondad y amor incondicional, por motivarme y construir conmigo, por lo que fuimos y lo venidero.

A mi hermano Pedro Cabrera, por enseñarme a luchar por la libertad, por tu dignidad, empatía y por dejarme leer tus libros.

Y a mi padre Pedro Cabrera, por mostrarme el camino de la responsabilidad y rectitud, por encaminarme a seguir mis sueños.

También quiero agradecer a aquellos que han contribuido a mi formación académica:

A mi querida amiga Beth Adara, gracias por tu empatía, por acompañarme, escucharme y ayudarme estos años. Mi estimado amigo Yankel Peralta, por alentarme a escribir, explicarme y escucharme. Para mi apreciada Aline Velázquez, por tomar mi mano cuando más lo necesitaba. Mi hermano Tonatihu Cabrera y mi cuñada Valeria Vázquez, que me ayudaron a cuidar a mi bebé Sami, para que yo

podiera correr a mis clases y hasta hacer mis tareas. También a Virginia Iruretagoyena y Pablo Oliva, por ser siempre un hogar.

Quiero agradecer especialmente a mi asesora, Mtra. Diana Fuentes, por su atención, amabilidad y claridad. Sin duda alguna, el mundo sería un lugar mejor si existieran más profesoras como usted.

Gracias a las amables lecturas y comentarios del sínodo: Dr. Sergio Lomelí, Lic. Guillermo Martínez, Dra. Andrea Torres y Dr. Jorge Reyes.

Agradezco las enseñanzas de todos los miembros y el apoyo de la beca de tesis del Proyecto de Investigación PAPIIT IN403917 “Teoría crítica en México. Los casos de Mariflor Aguilar, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez”.

Muchas, muchas gracias a mis profesores y compañeros que luchan todos los días por cambiar el mundo, son mi motivación.

Índice

Introducción	5
Capítulo I. La forma natural de reproducción social	
1.1 Producción en general.....	9
1.2 Transnaturalización.....	14
1.3 Trabajo/ Disfrute.....	17
1.4 El sujeto.....	19
1.5 El objeto.....	21
1.6 La reproducción social como proceso semiótico.....	22
Capítulo II. Modernidad y capitalismo	
2.1 Concepto de modernidad.....	29
2.2 Fundamento de la modernidad.....	34
2.3 Modernidad capitalista.....	40
2.4 Enajenación capitalista.....	43
Capítulo III. La idea de revolución	
3.1 Concepto humanista de emancipación.....	49
3.3 El mito de la revolución.....	53
3.4 La idea crítica de la revolución.....	61
Conclusiones	68
Bibliografía	

Introducción

En la vida contemporánea resulta imposible imaginar formas de relacionarse entre los seres humanos y la naturaleza en las que el modo de reproducción capitalista no esté presente. Se afirma que es el mejor modo de vivir, pues no solo se encuentra fundamentado por las leyes naturales, sino que la historia del siglo XX ha demostrado su éxito, dado que, como en ninguna otra época, el desarrollo tecnológico ha sido excepcional y, la abundancia y riqueza material que han traído a las naciones es exorbitante; aunado a lo anterior, el colapso del “socialismo real”, de la revolución y las esperanzas de la utopía se desmoronaron y desprestigiaron. No obstante, la historia del progreso económico del capitalismo debe ser “cepillada a contrapelo”, pues debajo de su brillo, esconde desigualdad, explotación, violencia y pobreza.

En el siglo XIX, Karl Marx ya había realizado una crítica fundamental al desarrollo del capitalismo y la purulencia que esconde, poniendo énfasis en la noción de enajenación y cosificación de la subjetividad, también imaginó que mediante la revolución era posible la reconquista de la politicidad subsumida a los designios de la “valorización del valor”, sin embargo, su obra también fue cosificada y adoctrinada por partidos políticos que promulgaban ser la verdad, envolviendo la crítica de Marx en dogma. No obstante, a más de 150 años de distancia de su obra fundamental, *El capital*, su vigencia es desbordante y el acercamiento a su pensamiento de manera crítica y profunda es urgente.

Bolívar Echeverría lleva a cabo una lectura potente y crítica de Karl Marx desde Latinoamérica, incorporándose al diálogo y desarrollo de la Teoría Crítica de

la Escuela de Frankfurt e integrando a filósofos como Heidegger, Sartre y Mumford en el centro de su pensamiento, de este modo, Echeverría produce un discurso crítico propio que trastoca los mitos y dogmas de la modernidad capitalista de forma filosófica, económica y antropológica, es por ello que resulta un teórico imprescindible en la vida contemporánea.

Comprometido con la libertad política, Echeverría dirige su proyecto teórico al análisis de la modernidad realmente existente para fundamentar la posibilidad de una modernidad no capitalista, ¿de qué manera se podría acceder a ese modo de vida distinto?, ¿podría la revolución, entendida como “la acción de una colectividad para constituirse a sí misma”¹, fundar una modernidad alternativa?

El presente trabajo tiene como objetivo esclarecer la siguiente pregunta: ¿cuál es el papel de la revolución como medida de transición histórica hacia una modernidad postcapitalista? Por ello, el texto consiste en la reconstrucción del argumento de la obra de Bolívar Echeverría, desde el concepto de forma natural de reproducción social para conectarlo con el fundamento profundo del proyecto civilizatorio de la modernidad, hasta la crítica y diferenciación que hace el autor de la idea de revolución respecto del mito moderno de la revolución. El programa de trabajo será expositivo y el método empleado será analítico-sintético. La estructura del documento se divide en tres capítulos: En el primer capítulo se explica el proceso de reproducción social en su forma natural, es decir, cómo el ser humano, al producir y consumir transformaciones de la naturaleza, organiza y concreta su socialidad de una manera distinta a la normatividad de la naturaleza y al hacerlo configura su

¹ Bolívar Echeverría, “Postmodernidad y cinismo” en *Las Ilusiones de la modernidad*, p.43

actividad como un proceso semiótico, pues produce y consume significaciones prácticas y lingüísticas. Sin embargo, para que la praxis de reproducción se ejerza de modo libre, se necesitan las condiciones materiales de abundancia que se vislumbraron posibles por primera vez en la historia con el advenimiento de la técnica moderna, es decir, en épocas anteriores la autorrealización del sujeto político en el proceso de reproducción social (trabajo/disfrute) no se había podido realizar de manera plena y libre.

En el segundo capítulo se habla de la manera en que entiende Echeverría a la modernidad: “una forma de totalización civilizatoria que tiende a la abundancia y a la emancipación”; esa posibilidad fue abierta por primera vez en la historia por la técnica moderna, sin embargo, no pudo concretarse en la realidad, pues una forma de reproducción dominó y se fortaleció: el capitalismo, convirtiendo la abundancia en escasez artificial y la emancipación en enajenación. Por tanto, dos lógicas estructuran la modernidad capitalista: por un lado, la forma valor y, por otro, la forma natural. La primera siempre en constante dominio de la segunda, por lo que el único modo de liberar a la forma natural y alcanzar un equilibrio entre el sistema de capacidades de producción y el sistema de capacidades de consumo es quitándole la consistencia enajenada a la modernidad. Es importante resaltar que la diferenciación que hace Echeverría entre la modernidad como potencia y la modernidad realmente existente, permite pensar en la posibilidad de una modernidad distinta: una modernidad no capitalista. Entonces, la pregunta se inclina a la forma de transición histórica que puede liberar a la forma natural.

Marx ya había dado una solución al problema de la enajenación en el capitalismo: la revolución como vía de transición histórica, sin embargo, después de la historia del socialismo realmente existente en el siglo XX y su caída en 1989, aunado a las revoluciones que han servido para consolidar el capitalismo, el concepto de revolución quedó desprestigiado y subsumido a los designios del capital. Es en el tercer capítulo donde se hace una diferenciación del mito moderno capitalista de la revolución y la idea crítica de la revolución: el primero, se refiere a un empezar desde cero, un acto fundacional en el que todas las determinaciones históricas son borradas y se construye una forma de organizar la socialidad completamente nueva. Es un mito que termina por legitimar a la modernidad capitalista y es aquel al que Bolívar renuncia y, de ese modo, pudo precisar lo que, según esta interpretación, el autor reivindica: la idea de revolución como transformación de la socialidad vigente, personificada por las formas de resistencia política, para así lograr recuperar la innovación que caracteriza la organización de la socialidad en su forma natural y potencializar una modernidad diferente, no capitalista.

Capítulo I

La forma natural de reproducción social

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

Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*.

1.1 Producción en general

El concepto de forma natural de reproducción social es un término ampliado por Bolívar Echeverría y sustraído de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de Marx; a partir del término producción en general, el filósofo despliega una idea que no sólo es clave para la comprensión del tema que nos compete, sino para la construcción y orientación de su proyecto teórico. En este capítulo se discernirá y expondrá dicha idea.

Bolívar Echeverría sigue a la Escuela de Frankfurt al afirmar que no existe una teorización profunda sobre la forma natural de reproducción social en Marx, sin embargo, como ya se mencionó, el fundamento sí puede encontrarse. Una de las contribuciones principales de Karl Marx y que señala el filósofo ecuatoriano como uno de sus aportes centrales y fundamentales, es el descubrimiento de dos racionalidades que coexisten en la modernidad capitalista y que son contradictorias

entre sí, se trata de dos principios estructuradores en el trabajo y en el disfrute humanos: por un lado, una forma primaria "la forma natural de reproducción social (producción y consumo de valores de uso) y, por el otro, la forma valor (valorización del valor mercantil); la forma valor siempre en constante dominio de lo natural.

La forma doble en la que se actualiza la praxis de reproducción de lo humano en la modernidad capitalista difiere de otras épocas históricas y su forma natural de organizar la socialización también debería ser diferente respecto de un porvenir distinto del que experimentamos en la actualidad, es por ello relevante y justificada la importancia de indagar la problemática relacionada con la forma de reproducción social natural.

En la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857, Marx se pregunta por las características en común de las distintas formas de producción que se han dado en diferentes épocas históricas:

Todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La producción en general es una abstracción que tiene un sentido, en tanto que pone realmente de relieve lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones comunes. Algunas de éstas, pertenecen a todas las épocas, otras son comunes solo a algunas. Ciertas determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua, sin ellas no podría concebirse ninguna producción, pues si los idiomas más evolucionados tienen leyes y determinaciones que son comunes a los menos desarrollados, lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que los diferencia de estos elementos generales y comunes.²

² Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, p.5.

Sin olvidar las diferencias que se generan en cada forma de producción de las distintas épocas, Marx muestra algunos elementos generales o comunes de toda producción; antes que nada, es importante mencionar que la producción es motivada y dirigida para satisfacer necesidades humanas y que solo puede darse en sociedad: "cuando se habla de producción se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad"³. Marx sigue con la explicación indicando que toda producción es "apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por medio de una forma social determinada"⁴; al existir una apropiación, necesariamente existe una propiedad (en este punto enfatiza que no debe hacerse el salto a una forma determinada de propiedad a otra, por ejemplo, la propiedad privada de la sociedad burguesa). Siguiendo su explicación, no puede existir una forma de producción sin una sociedad, esto implica también una forma de propiedad y una reacción de protección de lo adquirido, "toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc"⁵. Los seres humanos miembros de una sociedad, por medio de la producción, se apropian de la naturaleza y elaboran sus productos guiados y motivados por las necesidades humanas, por tanto, no es posible la producción sin una necesidad; en el consumo no solo se satisface la necesidad, también se le reproduce:

La producción es inmediatamente consumo, el consumo es inmediatamente producción. Cada uno es inmediatamente su opuesto. Pero al mismo tiempo tiene lugar un movimiento mediador entre los dos. La producción es mediadora en el

³ *Ibíd.,id.* p.6.

⁴ *Ibíd.,id.* p.7.

⁵ *Ibíd.,id.* p.8.

consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales a éste le faltaría objeto. Pero el consumo también es mediador de la producción, en cuanto crea para los productos el sujeto para el cual ellos son productos [...] Sin producción no hay consumo pero sin consumo tampoco hay producción, ya que en ese caso, la producción no tendría objeto.⁶

Desde la perspectiva del consumo, el fruto de la producción no se vuelve producto solo por el trabajo objetivado, sino hasta perpetrar en el consumo, pues su finalidad es ser un objeto para el sujeto; al consumir, se crea otra necesidad y, por tanto, una nueva producción: "sin necesidades no hay producción. Pero el consumo reproduce las necesidades"⁷. Y, por el lado de la producción, le proporciona al consumo su objeto, sin el cual el consumo no sería posible, en este sentido, la producción produce al consumo y también le da su "*finish*". En otras palabras, el consumo le da una finalidad a la producción y a su vez esta última se la da al consumo, mediante la producción de un objeto concreto y que también es consumido de forma determinada.

Además de producir objetividad, la producción también engendra estructuras objetivas de apropiación, o sea, el modo de consumo. La producción, no solo objetiva sino también subjetiva, además de crear un objeto para una necesidad, genera una necesidad para el objeto, "de este modo la producción no solamente produce objetos para el sujeto sino también un sujeto para el objeto"⁸.

Entre la producción y el consumo existe una mediación que posibilita la relación entre ambos momentos: la distribución, que determina en qué grado los individuos

⁶ *Ibíd., id.* p.11.

⁷ *Ibíd., id.* p.12.

⁸ *Ibíd., id.* p.42.

pueden participar de los productos y se sirve de leyes socialmente establecidas. Marx señala que la distribución también es un momento de la producción, puesto que la distribución es determinada por la producción; un ejemplo, es el avance técnico de la producción en el siglo XVIII con el desarrollo de la máquina de vapor de 1769, que fomentó el crecimiento de las fábricas y la cantidad de mercancías que producían, el cambio en la producción también modificó la distribución y, de forma casi contigua, el progreso en la distribución de las mercancías se vio favorecido con la invención del ferrocarril en 1805, dice Marx:

La distribución es ella misma un producto de la producción, no sólo en lo que se refiere al objeto. Solamente pueden ser distribuidos los resultados de la producción sino también en lo que se refiere a la forma, ya que el modo determinado de participación en la producción determina las formas particulares de la distribución, la forma bajo la cual participa en la distribución.⁹

Si la producción determina la distribución y la forma de consumo, también el intercambio aparece incluido en la producción como uno de sus momentos, al ser mediador entre la producción y la distribución, por un lado, y el consumo por el otro. Marx concluye explicando que los momentos antes expuestos (producción, distribución, intercambio, consumo) son "diferenciaciones dentro de la unidad"¹⁰, en las que la producción determina y trasciende, pues a través de la producción los diferentes momentos se relacionan y pueden recomenzar el proceso nuevamente.

⁹ *Ibíd., id.* pp. 13,14.

¹⁰ *Ibíd., id.* p. 20.

No obstante, la producción "bajo su forma unilateral"¹¹ también se encuentra determinada por las articulaciones que forman la producción en general.

Lo anterior fue una breve exposición del concepto de producción en general, en la que se sugiere una teoría de la reproducción social, sobre la cual no sólo se producen y reproducen objetos, sino estructuras de apropiación de los productos y que a su vez dan forma a la socialidad en la que es posible el sujeto político.

A juzgar por Bolívar, el análisis de producción en general de Marx incluye "una organización particular del conjunto de relaciones interindividuales de convivencia"¹², es decir, existirá una clasificación de los individuos sociales que dependerá de su intervención en el trabajo/disfrute, por tanto, también implica "una definición de las relaciones de propiedad, una distribución del objeto de la riqueza social, medios de producción y bienes para el disfrute entre los miembros del sujeto social"¹³.

1.2 Transnaturalización

Echeverría desarrolla su teoría de la forma natural de la reproducción principalmente en los textos *El valor de uso: ontología y semiótica*, *Definición de la cultura* y en la *Contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Marx*. Allí considera a la producción en general como un proceso completo de reproducción que posee una "estructura esencial, transhistórica y supra-étnica"; como bien lo explica Marx, es

¹¹ *Ibidem.*, *Ídem*.

¹² Bolívar Echeverría, "El valor de uso: ontología y semiótica", en *Valor de uso y utopía*, p. 157.

¹³ *Ibidem.*, *Ídem*.

una abstracción que sólo puede adquirir presencia en la realidad en la medida que toma forma concreta dentro de “conjuntos específicos de condiciones étnicas e históricas y cada una de esas formas en las que adquiere actualidad (esa estructura) constituye la identidad o figura concreta de una socialidad”¹⁴. Antedicho, la actualización que tiene esa estructura en la modernidad capitalista es doble, es decir, no acata un condicionamiento “natural” (lo étnico y lo histórico), sino a un condicionamiento contrario “seudo-natural” y que subsume a la primera y proviene de “la organización económica convertida en sujeto”¹⁵.

Es importante precisar que la forma natural no se refiere a “una substancia o naturaleza humana de vigencia metafísica [...] tampoco a un anclaje de lo humano en la normatividad de la naturaleza”¹⁶; es decir, la forma en la que el ser humano produce y consume transformaciones de la naturaleza, no es en sí misma bondadosa o bárbara y también debe diferenciarse de la reproducción animal, pues aun cuando en la “animalidad” exista la gregariedad, la socialidad del ser humano es diferente; los atributos que lo caracterizan, como “usar y fabricar instrumentos, lenguaje, sentido civil, práctico, religioso etc., implican un salto más allá de la cualidad estrictamente animal”¹⁷, provocan un desgarramiento, una separación con la animalidad. Todos los comportamientos antes mencionados, que pareciera son la clave para comprender la especificidad humana, dice Bolívar, pueden explicarse mediante la exposición y entendimiento de que la reproducción de la materialidad

¹⁴ *Ibidem.*, *Ídem.*

¹⁵ *Ibidem.*, *Ídem.*

¹⁶ Bolívar Echeverría, “La modernidad americana” en *Modernidad y blanquitud*, p.110.

¹⁷ Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p.164.

animal es portadora de una forma que la trasciende y engendra esas formas peculiares de entender al ser humano: su materialidad social.

La socialidad del ser humano, el conjunto de relaciones que establecen los cauces de la convivencia entre los individuos, se constituye como una transnaturalización de la gregariedad animal, como una reconfiguración del conjunto de las funciones vitales, una reconfiguración de alterarlas y torcerlas, entra en un conflicto insalvable con ellas hace de la realidad humana una realidad estructuralmente contradictoria.¹⁸

Echeverría sostiene que, la gregariedad animal, la apertura de sus relaciones de convivencia y el modo de organizar su socialidad y que les otorga identidad, es el mismo de un ciclo reproductivo a otro, ya que asegura supervivencia. En el caso del ser humano, las funciones animales han dejado de ser un fin en sí mismo y se han convertido en un medio para “una determinación de la figura concreta de la socialidad”¹⁹, es decir, la organicidad social del ser humano ha dejado de ser instintiva o natural y las formas en las que decide concretar su socialidad no son necesariamente las mismas de un ciclo reproductivo a otro; esta forma contingente y artificial construye una identidad que debe siempre concretarse nuevamente, es a lo que se refiere Echeverría con transnaturalización, en donde la reconfiguración de la socialidad constituye la “sujetividad”²⁰.

¹⁸ Bolívar Echeverría, “Lo político en la política” en *Valor de uso y utopía*, p.80.

¹⁹ *Ibíd.*, p.166

²⁰ La sujetividad es la singularidad que el ser humano genera al organizar su socialidad y concretar su identidad. “Como diría Hegel, la identidad humana no es sólo sustancia, sino que también es sujeto, es decir, una identidad autodiferenciada”. Yankel Peralta, “Bolívar Echeverría: modernidad, capitalismo y modernidad no capitalista”, p.136.

El término “forma natural” [...] se refiere exclusivamente al hecho de que lo humano, siendo por esencia artificial, no-natural, es decir, contingente, auto-fundado, debe siempre construir sus formas en un acto de “trascendencia de lo otro o de transnaturalización”, acto que hace de ellas formas construidas a partir de proto-formas que se encuentran en la naturaleza, las mismas que, “negadas determinantemente” permanecen en ellas en calidad de substancia suya. Es esta “transnaturalización” y “no naturalidad” que constituye a las formas actuales, la que mantiene en ellas, incluso después de milenios de acumulación histórica civilizada que las hace parecer arbitrarias y por más elaboradas y artificiosas que puedan ser (formas de otras formas ...), un sutil nexos casi imperceptible con los actos arcaicos de transnaturalización que fundaron las múltiples maneras del ser humano.²¹

1.3 Trabajo / Disfrute

La praxis de reproducción construye y modifica la subjetividad mediante dos momentos: la producción que se constituye como momento de objetivación y consumir como subjetivación, ambos aspectos quedan relacionados por el bien producido, es decir, el producto como “valor de uso”, dice Bolívar sobre la producción:

Producir es objetivar, inscribir en la forma del producto una intención transformativa dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor; intención que se subjetiva en el momento en que éste usa (disfruta y utiliza) de manera adecuada ese producto en calidad de bien.²²

La fase de objetivación o de trabajo es definida por Marx en el capítulo V de *El capital* como un proceso entre el ser humano y la naturaleza, en el que “se apodera”,

²¹Bolívar Echeverría, “La modernidad americana” en *Modernidad y Blanquitud*, p.110.

²² Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p.171

mediante su corporeidad, de los materiales de la naturaleza y así los transforma bajo una forma útil que satisfaga las necesidades de su vida; por esta razón, los productos o bienes producidos nunca son neutrales, pues el ser humano elige la forma a la que se encamina su trabajo.

El obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo que él sabe que determina como ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad orientada a un fin.²³

El trabajo humano orientado a un fin se concreta en valores de uso que satisfacen necesidades humanas y, justamente cuando se usa ese bien producido y no otro para llenar la saciedad “animal” no solamente solventa la necesidad en ese sentido, pues también se complace al usar ese “valor de uso” concreto.

El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes.²⁴

Cuando el individuo social consume los bienes producidos que fueron dirigidos a él mismo como consumidor también genera estructuras para absorber o apropiarse de esos valores de uso: “el momento en que, al aprovechar la cosa, absorbe la forma de la cosa y se deja transformar por ella”²⁵.

²³ Karl Marx, *El capital*, p.216.

²⁴ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, p. 12.

²⁵ Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p.171.

Hay que recordar que Marx señala que no puede existir producción sin socialidad, en esa medida, cuando el ser humano trabaja y disfruta “valores de uso”, también reproduce y transforma lo social y su politicidad. Sin embargo, el sujeto social no sólo es receptivo, pues también decide las posibilidades de uso del bien producido: momento e intensidad por el que se dejará afectar y la forma que tendrá que darle a su socialidad. En el momento en que se concreta el sujeto social, la fase doble del proceso reproductivo, determina que a la vez también existan dos versiones del sujeto: como sujeto del trabajo y como sujeto de disfrute.

1.4 El sujeto

Los individuos sociales, cuando producen y consumen objetos, brindan forma a su socialidad, es decir, ubican y ordenan a los individuos sociales en un sistema de relaciones de convivencia de producción y consumo, que a su vez constituyen la identidad del sujeto social.

Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de co-laboración y co-disfrute. El conjunto de identidades diferenciales o diacríticas de los múltiples individuos sociales dentro de este sistema de relaciones de producción y consumo constituye la identidad global del sujeto. Dar forma a la socialidad implica, por tanto, instaurar más allá del acoplamiento puramente natural, un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de necesidades de disfrute y un sistema definido de capacidades de trabajo.²⁶

²⁶ *Ibíd., id.* pp.171-172.

La fase productiva es posible gracias a un “sistema de capacidades de producción” y la fase consuntiva por un “sistema de necesidades de consumo”, ambas adheridas a un sistema histórico y no instintivo (como es el caso de los animales que además es siempre definitiva), por tanto, la relación entre el sistema de capacidades de producción y el sistema de necesidades de consumo es no natural, por consiguiente, es artificial y contingente. Si el producto como valor de uso media a la producción y al consumo, entre el sistema de capacidades de producción y el de necesidades de consumo interviene un “proceso de circulación” de los diferentes y singulares valores de uso que fueron producidos y que serán consumidos. En el transcurso en que un bien producido o un valor de uso deja a su productor y transita hasta llegar a su consumidor, terciaria un “proyecto de distribución”, que se encarga de repartir los objetos fruto de la producción en los diferentes individuos que conforman el sujeto social.

En el proyecto de distribución trasluce la politicidad del proceso de reproducción, pues el sujeto social crea su propia forma: “establece y modifica esa armonía entre su sistema de capacidades y necesidades, mediante la determinación del acceso efectivo de los individuos sociales como productores y como consumidores, al bien/producido global”.²⁷ Los individuos se interrelacionan socialmente para el consumo y la producción y en cada acto, se juegan su identidad individual y su identidad social global, eligen y transforman, y esa elección es libertad.

²⁷ *Íbidem.*, *Ídem*

1.5 El objeto

El objeto se define por su practicidad, es decir, por su condición de ser un elemento natural que es transformado e integrado a un particular proceso de reproducción social, la transformación de ese objeto resulta en la forma o en su valor de uso. Mientras que en el proceso animal la forma es solamente plasmación de una actividad instintiva, en el proceso de reproducción social, “es el vehículo del proyecto de auto-realización del sujeto”²⁸. La forma es elegida entre múltiples posibilidades y la decisión sobre la practicidad de ese objeto provoca un cambio definitivo en el sujeto que lo consume de manera adecuada. Igual que en el concepto de “producción en general” de Marx, el objeto posee una doble perspectiva, por un lado, objetiva “pues la producción vuelve objetiva la pretensión transformativa dirigida al sujeto de disfrute”²⁹ y, por otro, existe un proyecto de subjetivación en la forma en la que el objeto se consume.

La forma de ese objeto específico, fruto de la producción para el consumo, se ha extraído de los medios de producción, sin embargo, la efectividad de ese “campo instrumental”³⁰ no establece que tenga que plasmarse una forma necesariamente singular, sino que la capacidad siempre abierta puede llegar a formas imprevistas, descubrir y utilizar los instrumentos de distintos modos o

²⁸ *Ibíd., id. p. 174*

²⁹ *Cf. Ibíd., id. p. 175*

³⁰ Bolívar entiende “campo instrumental” como el horizonte de los medios disponibles para dar forma al objeto y esas posibilidades se encuentran determinadas de manera histórica y el sujeto al utilizarlo también lo modifica. “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”. Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p. 186.

modificarlos y transformarlos.³¹ Sin embargo, la posibilidad abierta de los medios de producción para dominar o transformar la naturaleza, no significa para el sujeto que existan todas las posibilidades de donación y recepción de forma imaginables, pues siempre hay que considerar como límite sus determinaciones históricas, técnicas, culturales, naturales, etc.³² El campo instrumental despliega las múltiples posibilidades de forma a los bienes producidos y, por tanto, también determina la transformación del sujeto.

1.6 La reproducción social como proceso semiótico

Echeverría comprende a la reproducción social como el proceso fundamental de comunicación de signos³³ y, para continuar el estudio de la relación de intercambio entre la producción y el consumo, recurre a la semiótica fundada por Saussure³⁴ y sigue a los autores Roman Jakobson y Louis Hjelmslev. En una entrevista con Stefan Gandler, dice Echeverría: “Entonces yo hago visible un paralelismo entre el proceso de reproducción y el proceso de comunicación. Es decir, éste (el proceso de comunicación) es un aspecto, una dimensión del primero [es decir, del proceso

³¹ Cf. *Ibíd., id.* pp.177-178.

³² Es importante destacar que la crítica de Bolívar al humanismo se encuentra vinculada a esta noción, pues estima que (el humanismo) exagera la capacidad creativa del ser humano.

³³ Carlos Oliva advierte que la semiótica no sólo se encarga del estudio de las formas lingüísticas, sino de la producción e intercambio de sentido en general, “la semiótica estudia la producción y circulación o aprehensión del sentido más aún, el consumo de este sentido, y da paso al estudio de la formación de identidades, esto es, el análisis, a través de la diversidad y la diferencia, de las posibilidades de configuración de la vida, que se constituyen en un campo semiótico”. Carlos Oliva, “Semiótica, Teoría Crítica” en *Semiótica y capitalismo*, p.29.

³⁴ “Se puede, pues, concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. [...] Nosotros la llamaremos semiología”. Saussure, *Apud.* Stefan Gandler, “La teoría crítica de Bolívar Echeverría. Una reinterpretación del paradigma de la comunicación desde América Latina”, p.83.

de reproducción]”.³⁵ Y, en este sentido, presenta la reproducción social material con elementos comunicativos y la realización de la comunicación lingüística perteneciente a este proceso, es decir, “entre el proceso de producción/ consumo de objetos prácticos y el proceso de producción/consumo de significaciones hay una identidad esencial.”³⁶

Antes se ha explicado que en la producción/consumo de la forma natural de reproducción social, el sujeto productor (agente emisor) transforma la naturaleza a través de los medios de producción, por consiguiente, el bien producido se dirige a dar forma al sujeto de consumo y cuando éste absorbe de manera adecuada ese objeto, se ejerce una relación que puede entenderse como un proceso comunicativo: cuando se produce se “propone a otro un valor de uso de la naturaleza”³⁷ y consumir es “interpretar, validar ese valor de uso encontrado por el otro”³⁸, es decir, asume la forma propuesta y se transforma a través del objeto práctico que debe entenderse como un código³⁹ que revela la utilidad que se le ha conferido a ese bien en concreto; ese código o simbolización es descifrado en la fase consuntiva (agente receptor), “producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones”⁴⁰.

³⁵Echeverría. *Apud.* Stefan Gandler, “La teoría crítica de Bolívar Echeverría. Una reinterpretación del paradigma de la comunicación desde América Latina”, p.83.

³⁶ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p.85.

³⁷ Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p. 181.

³⁸ *Íbidem*

³⁹ “El elemento que permite cifrar y descifrar la información en calidad de mensaje, manejar de manera adecuada al contacto para poner y para reconocer en él su consistencia simbólica, elemento que está en posesión lo mismo del emisor que del receptor, lo llamaremos el código”. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p.82.

⁴⁰ Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p.181.

A tal efecto, los objetos prácticos son siempre mensajes y se clasifican según su agilidad y precisión comunicativa; los objetos que tienen un grado bajo de sentido comunicativo son los que en general presentan menos forma en más material y que el ciclo productivo/consuntivo es más duradero. Por otra parte, los objetos que tienen menos material y más forma, y que el tiempo de producción/consumo es más corto, tienen una mayor precisión comunicativa.⁴¹

El campo instrumental de la sociedad viene inscrito en el código (valor de uso), es compartido entre la fase productiva y consuntiva, pues en la medida que ambos se encuentran dentro de un mundo abierto y definido por los medios de producción de la sociedad vigente, se encuentran también determinados por ellos, y sólo de esta manera la comunicación entre ambos momentos puede darse.

El ejemplo de Marx y la carne antes citado puede ayudar a entender lo anterior: para poder consumir carne cocida adecuadamente (es decir, según el sentido de su propia forma) con cuchillo y tenedor, se tendría que compartir el código entre la producción/consumo y así en la fase consuntiva pueda interpretarse de modo correcto el mensaje, en ese marco “el animal” que se alimenta de carne cruda, con uñas y dientes, no tiene modo de entender la simbolización de la carne cocida. Entonces, hay que precisar que el campo instrumental y el código (objeto) es social y cultural, pero también son históricos, pues “el proceso de comunicación/interpretación no sólo se cumple con él sino igualmente en él; porque él mismo, al servir en lo manifiesto, se modifica en lo profundo;”⁴². Siempre que el código se usa en la producción/consumo de significaciones, se pone en juego la

⁴¹ Cf. en Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p.88.

⁴² Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p.190.

libertad de elección de forma, pues implica una ratificación o impugnación, es decir, corre el riesgo de dejar de ser lo que es, pero es justamente por lo anterior que el proyecto de sentido puede ser trascendido, pero sólo como condición de posibilidad del siguiente, “la historia del código tiene lugar como una sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido”⁴³, por tanto, el viejo o anterior código y campo instrumental determinan las posibilidades y perviven en la nueva posibilidad; la elección de forma del código y la ocasión de devenir en otro, pone de manifiesto la libertad “o lo que es lo mismo, lo político de la reproducción social”⁴⁴.

Además de la dimensión semiótica del proceso práctico de producir y consumir valores de uso, también hay otro nivel semiótico: el proceso de comunicación lingüística y también tiene lugar en dos momentos, “la de producción o ciframiento del mensaje y la del consumo, recepción o desciframiento del mismo”⁴⁵. En la primera fase, el agente emisor recoge información del referente (realidad exterior o contexto) y la somete a ciframiento (la interioriza y la compone a su manera) y la plasma en un código de simbolización que será el medio de contacto que va dirigido al receptor; en el segundo momento, el agente receptor acepta el mensaje y descifra el código apropiándose de la información que le aporta el referente y lo modifica. La comunicación es “la socialización de la apropiación cognoscitiva del referente”⁴⁶; y en este sentido, la comunicación lingüística tiene como base una función referencial. Sin embargo, Echeverría, siguiendo a Jakobson, afirma que la comunicación lingüística también tiene otras funciones que igualmente

⁴³ *Ibidem.*, *Ídem*

⁴⁴ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p.102.

⁴⁵ *Ibid.*, *id.* p.74.

⁴⁶ *Ibid.*, *id.* p.79.

son importantes, además de la referencial: “expresiva, apelativa, fática, metalingüística y función poética”⁴⁷.

La función referencial se encuentra centrada en el contexto, la expresiva se distingue por el emisor y lo principal en la apelativa es el receptor; la síntesis de estos tres usos del lenguaje es denominada por Jakobson como la función fática del lenguaje, del griego *fatís* que significa “rumor del habla” y refiere a algo que dicen todos y también lo escuchan, pero “no significa nada”. La función fática se muestra en su pureza, cuando “se hace patente la vigencia de la comunidad que existe entre el emisor y el receptor”⁴⁸, por ejemplo, el saludo.

La comunicación semiótica humana también se distingue por otras dos funciones más: la poética en torno al mensaje y la metalingüística centrada en el código. La primera, la función poética, pone el mensaje en juego: lo compone y descompone mediante las posibilidades del código. La modalidad metalingüística, “pone en crisis el estado actual del código”⁴³, el acto comunicativo de los seres humanos se encuentra mediado por el código y es protagonizado por un instrumento: la lengua, y entre ambos momentos (la comunicación y el instrumento) se encuentra una tensión, que se hace evidente para el cifrador y el descifrador y, en ese sentido, los sujetos dudan de la eficacia del instrumento o la lengua y fundan una constante crítica para su perfeccionamiento y así transformar la lengua, y es esta la posibilidad de recrear nuevas formas de identidad.

47 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p.79.

48 *Ibíd.*,id. p.81.

Anteriormente se indicó que los objetos prácticos se clasifican según su capacidad de comunicación y que los más aptos para transmitir la información son los que tienen menos material y un máximo de forma, en este caso, “las transformaciones en el estado acústico de la atmósfera [...] son los más aptos para mediar entre la intención del productor y la transformación del consumidor”⁴⁹, es decir, la utilidad del lenguaje se encuentra casi purificada de la practicidad física o material, “lo característico de ella está en que conjuga un mínimo de practicidad con un máximo de semiótica”, es decir, las formas y significaciones que pueden articularse son superiores, pues se encuentran casi independientes de su materialidad y por tanto, pueden combinarse y brindar la posibilidad de libertad de elección de forma.

Si lo característico del ser humano reside en la necesidad a la que está sometido de producir y reproducir la forma de su socialidad, y si la dimensión semiótica de su existencia es el modo en que la asunción de esa necesidad se manifiesta en toda su actividad productiva/consuntiva, el lenguaje es entonces la instancia en la que el auto-proyectarse y el auto-realizarse del sujeto social se encuentra en su “instrumento” más adecuado. Gracias a él, esta función característica del sujeto social se “libera” de su sujeción al plano básico de la producción/consumo de objetos como actividad de apropiación de la naturaleza.⁵⁰

El proceso de reproducción social humano, además de contener una semiosis práctica, necesariamente debe contener una semiosis comunicativa en el plano lingüístico, pues sólo así alcanza el máximo de su efectividad y puede ser libre y definirse como un ser político, porque la proyección de su identidad sólo es posible

49 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, p.87.

50 Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p. 193.

mediante el lenguaje: “la vida social es necesariamente logocéntrica”⁵¹. El sujeto social se caracteriza por su politicidad y ahí radica su libertad. Dice Carlos Oliva:

El acto de trans-naturalización que realiza el ser humano, y que coloca como espectro metafísico el hecho de la libertad o politicidad, es fundamentalmente un acto semiótico que impone una estructura de dominio e interferencia (una forma logocéntrica) a partir del desarrollo de la semiosis lingüística, esto es, del lenguaje sobre todas las otras formas prácticas de comunicación y producción de sentido.⁵²

La modernidad, en esencia, ofrecía la posibilidad de que la actividad del hombre como productor y también como consumidor de significaciones prácticas y lingüísticas se realizara de forma plena. No obstante, en la modernidad efectiva no solamente no llegó a su máximo fulgor, sino que la reproducción social en su forma natural se encuentra entorpecida y subsumida a la lógica capitalista de la valorización del valor, el siguiente capítulo indaga sobre este tema.

⁵¹ *Ibidem.*, *Ídem*

⁵² Carlos Oliva, “Los diagramas de Bolívar Echeverría: producción, consumo y circulación semiótica” en *Semiótica y capitalismo*, p.124.

Capítulo 2

Modernidad y capitalismo

Este 'yo quiero' constituye la gran diferencia entre el mundo antiguo y moderno.

Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho.*

No sólo es la verdad en sí y por sí, como pura esencia, sino también la verdad en cuanto se hace viva en el orden temporal.

Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía universal.*

2.1 Concepto de modernidad

El concepto de modernidad tiene un carácter polémico, pues existen una variedad de posturas sobre el inicio y la caracterización de la misma; por ejemplo, algunos autores ven en el siglo XVII un punto de inflexión en el *cogito ergo sum* de Descartes, nombrándolo padre de la modernidad, pues marca un nuevo fundamento en la ciencia, otros ven en “la aurora de la nueva”, es decir, la revolución francesa en el siglo XIX el gran paso de la humanidad a la modernidad, y autores como Adorno y Horkheimer ubican mucho más atrás el germen de la Ilustración, ya que ven desde el mito una confianza ciega en la razón en un afán del hombre por dominar el mundo.

La noción de lo moderno es un tema que atraviesa de modo fundamental la obra de Bolívar Echeverría, y es en tres textos en los que desarrolla su posición sobre el tema: “Modernidad y cultura”, “Definición de la modernidad” y “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”. Echeverría proyecta “poner a prueba la propuesta de

inteligibilidad para la época de transición en que vivimos”⁵³, es decir, intenta describir e interpretar de manera crítica la realidad histórica de la modernidad y, a partir del conocimiento y la experiencia de esa realidad, buscar formas de transformarla. Pues después de observar la historia de barbarie del siglo XX y la decadencia de la modernidad que caracteriza nuestro tiempo, Bolívar reconoce que no se puede identificar lo real o racional con la realidad externa o realmente existente y es así como distingue dos niveles de presencia de la modernidad: la esencial y la efectiva.

La modernidad en esencia es una forma histórica de “totalización civilizatoria de la vida humana”⁵⁴ que “tiende a la abundancia y a la emancipación”⁵⁵. Sin embargo, una esencia no puede existir por sí misma en la realidad, esto es, para realizarse debe adoptar una forma o un modo de existencia, es decir, se manifiesta únicamente a un nivel potencial; la posibilidad de concreción de la modernidad busca su forma en la realidad y encuentra la manera más efectiva de realización en un “dispositivo que le permite aprovechar y potencializar mejor que ninguna otra los efectos de la revolución de las fuerzas productivas”⁵⁶.

El capitalismo es un modo de reproducción de la vida económica del ser humano que refuncionaliza para sus intereses a la modernidad, y se caracteriza por la subordinación del proceso de producción/consumo de valores de uso a la acumulación de riqueza mercantil, mediante la explotación de unos seres humanos

53 Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p.10.

54 Bolívar Echeverría, “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, p.138.

55 Bolívar Echeverría. *Apud.* Yankel Peralta, “Bolívar Echeverría: modernidad, capitalismo y modernidad no capitalista”, p.7.

56 Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p.11.

por otros. La forma en la que se realiza concretamente la modernidad es justamente la razón de que la promesa emancipatoria y de abundancia que tenía en esencia no se cumpliera, dice Echeverría: “el secreto de esta modernidad y que fue clave de su éxito y está siendo también la clave de su fracaso ha estado en lo que desde hace un siglo llamamos capitalismo”⁵⁷.

Sin embargo, a pesar de la presencia y el dominio del capitalismo en la modernidad efectiva, uno y otro no son equivalentes y hay que diferenciarlos: la esencia de la modernidad es una concepción de totalización emancipadora y el capitalismo es la forma histórica realmente existente en donde la modernidad se concretó y que a su vez le ha impuesto un sesgo que estorba su plenitud.

En el texto *Definición de la modernidad*, Echeverría inicia caracterizando a la modernidad por lo que él entiende como lo más evidente: un conjunto de fenómenos (hechos y comportamientos humanos) que comenzaron a estructurar la vida social desde hace varios siglos y que se fortalecieron uno a otro en un intento de evidenciar como obsoleta la organización tradicional.

Tomados así, como un conjunto en el que todos ellos se complementan y fortalecen entre sí, ya de entrada estos fenómenos modernos presentan su modernidad como una tendencia civilizatoria dotada de un nuevo principio unitario de coherencia o estructuración de la vida social civilizada y del mundo correspondiente a esa vida ,de una nueva lógica, que se encontraría en proceso de sustituir el principio organizador ancestral, y desde la que éste se percibe como obsoleto y se tolera como tradicional.⁵⁸

⁵⁷ *Ibidem.*, *Ídem*

⁵⁸ Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y Blanquitud*, p.14.

Para precisar su planteamiento, menciona algunos fenómenos en los que se manifiesta una nueva lógica; considera el más importante “al apareamiento de una confianza práctica en la dimensión puramente física, es decir, no metafísica de la capacidad técnica del ser humano”⁵⁹. Se presenta desde lo cotidiano en la forma en la que el ser humano se aproxima a la naturaleza desde un ámbito terrenal, es decir, basado en la razón pues el conocimiento matematizado brinda resultados más eficientes y paulatinamente elimina el orden mágico, religioso o mítico de la tradición, es decir, la fuente del saber humano transitó por un proceso de secularización y, por tanto, también el discurso reflexivo.

Otros de los fenómenos que se manifiestan y que complementan la nueva confianza en la técnica podrían englobarse en el humanismo: “el afán de constituirse, en tanto que Hombre o sujeto independiente, en calidad de fundamento de la Naturaleza”⁶⁰, sin embargo, es relevante mencionarlos:

El racionalismo, que tenía como meta principal que la organización de la sociedad y las determinaciones históricas y naturales, fueran guiadas por el conocimiento de los individuos y que esa autosuficiencia los llevará a ser los amos de sus propias vidas y la naturaleza; la convicción de un ser humano creador y conquistador del mundo se piensa de manera creciente y genera una experiencia progresista de la historia que, además de ser temporal, también es un progreso espacial que determina a la ciudad como el lugar de lo humano, pues es ahí en donde se concentra la aplicación de la nueva técnica.

⁵⁹ *Ibidem.*, *Ídem*

⁶⁰ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, p.149.

La secularización de lo político es otra característica que menciona Echeverría como típicamente moderna, y refiere a la sustitución de la tradición política que tenía en su centro la religión, por una primacía en la política económica, con la que el aspecto comunitario de la forma natural de reproducción, es decir, de la identidad social pasa a segundo término y es opacado en beneficio de “la sociedad burguesa” de propietarios privados que defienden sus intereses.

El individualismo es otro de los fenómenos que menciona el pensador ecuatoriano, “presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular”⁶¹ , es la afirmación del sujeto autónomo, e implica el igualitarismo que es la posición que refiere que ningún ser humano es inferior a otro. Las relaciones sociales privadas se establecen bajo ese principio y posteriormente las públicas, pues “si es necesario un gobierno republicano, éste tiene que ser una gestión consentida y decidida por todos los iguales”⁶².

La concepción del hombre con la capacidad de autodeterminar su destino, de trabajar y recrear a partir de su libre actividad racional, características de los fenómenos anteriores, inspiraron, por ejemplo, la Revolución francesa y también estuvieron presentes en los principios básicos de la filosofía del idealismo alemán, además de algunas de sus sucesoras revolucionarias y han terminado por posicionarse como el germen que orienta la actividad política-económica en la actualidad, es decir, en la modernidad realmente existente, como lo exponía Hegel:

Nunca desde que el sol ha estado en el firmamento y los planetas han dado vueltas a su alrededor, había sido percibido que la existencia del hombre se

⁶¹ Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y Blanquitud*, p. 16.

⁶² *Ibidem.*, *Ídem*

centra en su cabeza, es decir, en el pensamiento, por cuya inspiración construye el hombre el mundo de la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el Nous gobierna el universo; pero hasta ahora el hombre no había llegado al reconocimiento del principio de que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Esto fue, por consiguiente, una gloriosa aurora mental. Todos los seres pensantes comparten el júbilo de esta época.⁶³

Sin embargo, el júbilo del que habla Hegel no ha dado luz en la modernidad realmente existente y, en ese sentido, Echeverría advierte que estos fenómenos dominan en términos reales, pero no han sustituido por completo los principios que estructuran las formas de reproducción tradicionales:

La modernidad se presenta como un intento siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente, que debe mantenerse en cuanto tal y que tiene por tanto que coexistir con las estructuraciones tradicionales de ese mundo social.⁶⁴

2.2 Fundamento de la modernidad

Las relaciones sociales que son fundadas a partir del cambio en el pensamiento y la práctica de las civilizaciones se encuentran atadas de forma bicondicional a una materialidad: la neotécnica. En conjunto harían posible la conquista de la escasez y, por tanto, que la relación del ser humano no necesariamente tuviera que ser antagónica con la naturaleza y con los otros miembros de la sociedad.

El fundamento de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible [...] de un cambio tecnológico [...] De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces

⁶³ Hegel. *Apud.* Marcuse, *Razón y Revolución*, p.11- 12.

⁶⁴ Bolívar Echeverría, "Definición de la modernidad" en *Modernidad y Blanquitud*, p. 17.

como 'Naturaleza'), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por final Hombre en la jerarquía prometida de 'amo y señor' de la Tierra.⁶⁵

Echeverría reconoce que existen fenómenos protomodernos desde épocas muy tempranas, sin embargo, ubica el origen y el fundamento de la modernidad proporcionando una base material, siguiendo la investigación de Lewis Mumford,⁶⁶ dice: “se trata del momento histórico de una revolución tecnológica [...] que se esboza ya en torno a ese siglo XI, durante lo que Mumford llama la fase eotécnica en la historia de la técnica moderna, anterior a las fases paleotécnica y neotécnica”⁶⁷; este cambio tecnológico empezó a suceder en la Europa occidental y, posteriormente, tendió a mundializarse. La nueva técnica transformaría de forma radical las sociedades arcaicas, gracias a que haría posible “reubicar la clave de la productividad del trabajo humano, situarla en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción de promover la estructura técnica del aparaje instrumental”⁶⁸; de esta forma, la productividad del trabajo humano dejaría de residir en el descubrimiento espontáneo de instrumentos copiados de la

⁶⁵ *Ibíd.*, *Id.* p. 22.

⁶⁶ En el Libro *Técnica y civilización*, entiende por técnica, una forma cultural encargada de dar orden al caos y al azar de la naturaleza, por tanto, la forma de comprenderla debía siempre estar ligada al modo de vida de las civilizaciones, es decir, a como las prácticas y costumbres cambian o se rigen por el desarrollo tecnológico (se puede entender, que para el autor, el pensamiento siempre está ligado a la materialidad en determinadas épocas); hace una división histórica de lo anterior, considerando, los materiales y la generación de energía en el funcionamiento de las tecnologías: 1) fase eotécnica, 2) fase paleotécnica, 3) fase neotécnica.

“Expresándonos en términos de energía y materiales característicos, la fase eotécnica es un complejo de agua y madera: la fase paleotécnica es un complejo de carbón y hierro y la neotécnica complejo de electricidad y aleación.”

Lewis Mumford, *Técnica y Civilización*, p.129.

⁶⁷ Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y Blanquitud*, p. 21.

⁶⁸ *Ibíd.*, *Id.* p.22.

naturaleza, pues la creación ahora se afincaría en la investigación y emprendimiento premeditado de nuevos instrumentos y nuevas técnicas de producción, por tanto, nuevas significaciones que no solo resultan en el cambio de forma de los objetos prácticos, pues también implican un nuevo orden en las relaciones sociales.

Sin embargo, dice Bolívar que “lo principal de este recentramiento técnico” es la inauguración de la posibilidad de que lo humano cambiara la relación que había tenido con la naturaleza por una completamente inédita:

Brindaba la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo natural, sobre una interacción que parte de una escasez sólo relativa de la riqueza natural, y no como debieron hacerlo tradicionalmente las sociedades arcaicas, sobre una interacción que se movía en medio de la escasez absoluta de la naturaleza o de la reticencia absoluta de la naturaleza.⁶⁹

Las condiciones para la reproducción social fueron escasas desde el neolítico, por tanto, las múltiples formas en que lo humano había concretado su identidad en el trabajo/disfrute habían sido llevadas a cabo en condiciones de lo que Jean Paul Sartre llamó la “historia de la escasez”⁷⁰, por ello, el modo de convivencia se daba

⁶⁹ *Ibidem.*, *Ídem*

⁷⁰ Jean- Paul Sartre en la *Crítica de la razón Dialéctica* considera que la historia humana es un esfuerzo constante de negar la escasez, (la escasez se refiere a los bienes materiales para la subsistencia y son escasos cuando las necesidades de consumo son mayores a la cantidad disponible de bienes para satisfacerlas). La lógica de la escasez será la primera fuerza de organización entre los seres humanos (la socialidad como una forma de subsistencia), sin embargo, el miedo latente de no sobrevivir impedirá que se comparta lo producido y en este sentido se puede entender la acumulación de haberes y la protección de los mismos, por este motivo, los seres humanos vivían en un constante conflicto con el otro, pues el principio fundamental era guardar para sí mismo, para su propia subsistencia. “Por la escasez, el hombre comprende que todo proyecto humano tiene que ajustarse a las leyes que rigen a la materia, su exteriorización en las praxis sobre el mundo tiene que estar de acuerdo con la materia”.

Jean- Paul Sartre en la *Crítica de la razón Dialéctica*, p.223.

de forma hostil y violenta⁷¹. Bajo tales condiciones, las sociedades persiguieron la consecución de la materia prima para la creación de productos mediante una lucha constante con la naturaleza, “prevalecía la necesidad de tratar a la naturaleza ‘lo otro, lo extrahumano’ como a un enemigo amenazante al que hay que vencer y dominar”⁷² y también con otros seres humanos, pues era el único modo de asegurar su supervivencia, por tanto, la identidad de las formas de socialidad fueron determinadas por el productivismo y un proyecto de existencia humana dirigido a este fin, corre el riesgo de ser construido de forma egoísta, (sobre todo en condiciones de escasez), pues se caracteriza por encontrarse en una constante defensa contra lo otro convertido en objeto. Aunado a lo anterior, la fuente del saber humano de la técnica de las sociedades arcaicas era de orden sobre-natural o religioso y tenía como objetivo la defensa y dominio de la naturaleza. Por el contrario, la técnica moderna tiene como base el uso de la razón al aproximarse a lo natural y viabiliza resultados más eficientes en la invención de instrumentos que se concretan en una enorme capacidad de producción que ofrecía la posibilidad de traer abundancia material.

⁷¹ Echeverría piensa que hay que considerar la violencia arcaica siempre con el potencial de abrirse en dos posibilidades extremas, por un lado, en la aniquilación del otro, es decir, “inducir en él por la fuerza, mediante una amenaza de muerte, un comportamiento contrario a su voluntad, a su autonomía, que implica su negación como sujeto humano libre” Bolívar Echeverría, “Violencia y Modernidad” en *Valor de uso y utopía*, p.106; y por otro, la violencia dialéctica, que se encuentra presente en todas las construcciones sociales arcaicas después de la revolución neolítica, se trata de una “violencia benigna” o “partera de la historia”, en la que los seres humanos sacrifican libertades, por medio de un pacto y así lograr mantener la vida ante la hostilidad del otro, negarse ante la escasez absoluta, “toda aventura humana es una lucha contra la escasez” Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, contra la animalidad natural y de ese modo, construir comunidad, el mundo humano social, artificial, “trans-natural”.

⁷² Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y Blanquitud*, p.22.

Bolívar sigue a Walter Benjamín al caracterizar a la técnica moderna como una técnica lúdica, pues tenía la capacidad de crear sin destruir, ya que dejaría de comportarse como un arma de dominación o anulación hacía lo otro y de este modo se construirían relaciones de colaboración en el modo de reproducir la vida humana y con la naturaleza.⁷³

La revolución neotécnica amplió las posibilidades entre el sistema de capacidades de producción y el sistema de capacidades de consumo (bienes y significaciones), por consiguiente, la relación entre ambos, es decir, el proyecto de distribución de los valores de uso dejaría de estar atado por las condiciones materiales de la escasez: por el productivismo y, por tanto, abre la posibilidad de que los individuos puedan elegir y transformar su identidad social global, esto es, la posibilidad de la politicidad libre de un sujeto autárquico.

⁷³ Walter Benjamín en el texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, explica la historia de la obra de arte mediante la distinción de “dos polaridades”: valor ritual y el valor de exhibición, que son dos categorías históricas que se refieren al alcance o intención del objeto de producción artística; el valor ritual era “un instrumento de la magia” y la experiencia de contemplación se distingue por el “aura” que refiere a una experiencia de “inacercabilidad” que caracteriza lo sagrado o religioso, (el ser humano se encuentra disminuido ante lo inalcanzable y auténtico de la experiencia ritual), y por esta razón, la obra se escapa a la reproducción; en el otro polo se encuentra el valor de exhibición, que se distingue por un deseo de proximidad, “de apoderarse del objeto”, pues la reproductibilidad técnica volvió su exhibición algo masivo y es ahí en donde la obra de arte puede encontrar su liberación de lo ritual, dice Benjamín en la p. 51: “la función social del arte en su conjunto se ha trastornado. En lugar de su fundamentación en el ritual, debe aparecer su fundamentación en otra praxis, a saber: su fundamentación en la política”. El carácter político del arte solo puede darse en determinadas relaciones sociales que brinda la técnica y en ese marco, el valor de culto y de exhibición tienen como base, la primera y segunda técnica: desde la perspectiva de Benjamín, la primera técnica es el ritual, pues es un procedimiento técnico que tiene como finalidad intervenir en la naturaleza y tiene como finalidad el dominio de la misma; por otro lado, el valor de exhibición solo puede existir cuando la segunda técnica aparece, y a diferencia de la primera, su intención ya no es el dominio de lo natural, sino, “la interacción concertada entre la naturaleza y la humanidad”, es decir, el despliegue de posibilidades de la segunda técnica tenía la posibilidad de transformar de manera radical la relación del ser humano con la naturaleza. Es en este sentido que Bolívar Echeverría habla de una técnica lúdica, que es capaz de crear sin destruir, pues la forma de producción ya no tendría como objetivo la dominación de lo natural, además de dar oportunidad de realizar una creación artística despojada de lo aurático en donde se juega lo político y, por tanto, la posibilidad de liberar las relaciones humanas de la forma valor.

Cf. en Walter Benjamín, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

Es importante destacar que la capacidad de concretar una identidad social es inherente a las relaciones que genera la forma natural de reproducción social, sin embargo, la posibilidad de que se establezca de forma libre se inaugura en la modernidad; lo moderno propicia para lo político por primera vez en la historia, la ocasión de realizarse libremente. En la siguiente cita, Echeverría señala cómo la modernidad abre la posibilidad para los sujetos de elegir su identidad y esa elección es la posibilidad de emancipación.

La posibilidad de la abundancia relativa generalizada trae consigo una promesa de emancipación: pone en entredicho la necesidad de repetir el uso de la violencia contra las pulsiones-el sacrificio- como *conditio sine qua non* tanto del carácter humano de la vida como del mantenimiento de sus formas civilizadas. Libera a la sociedad de la necesidad de sellar su organización con una identidad en la que se cristaliza un pacto con lo Otro, y quita así el piso a la necesidad de “construir al otro, interno o externo como enemigo.”⁷⁴

La modernidad en esencia, es la posibilidad de realizar el desafío ocasionado por la neotécnica: “la realización de la posibilidad de abundancia y emancipación que ella abre para la vida humana y su relación con lo otro.”⁷⁵ Sin embargo, la esencia de la modernidad no se concretó en la realidad y surge la cuestión ¿por qué la modernidad establecida no cumplió aquella promesa de emancipación y abundancia? Pareciera que la modernidad no llegó de forma completa o que se ha obstaculizado su plena realización, pues en nuestros días es innegable que nos encontramos sumergidos en la modernidad, sin embargo, como se mencionó con

⁷⁴ Bolívar Echeverría, “Violencia y modernidad”, en *Valor de uso y utopía*, pp. 111-112.

⁷⁵ Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, p.30.

anterioridad, la modernidad se debe entender en dos niveles: el potencial que tiende a la abundancia y a la emancipación y el efectivo o realmente existente.

2.3 Modernidad capitalista

La explicación que Echeverría propone es el encuentro de la modernidad con el capitalismo, una forma de actualizar la potencia de la técnica moderna que se “concentra en el aspecto cuantitativo de la nueva productividad que la neotécnica otorga al proceso de trabajo humano”⁷⁶.

El apareamiento de la revolución tecnológica en el siglo X lanza un desafío en las formas de reproducción de las civilizaciones “de rechazarla de plano o de aceptarla, promoverla e integrarla dentro de su propia realización”⁷⁷. Las civilizaciones reaccionaron de manera diversa al reto de la neotécnica y, por ese motivo, en esa época hubo una variedad de transformaciones en el proceso de trabajo como reacción e integración de la nueva técnica, por ende, de forma paralela se dieron una pluralidad de formas de actualizar la esencia de la modernidad; una de estas maneras en las que pudo concretarse en la realidad fue el capitalismo, y por el enfoque que le otorga al trabajo humano la más exitosa: el productivismo.

Es justamente el encuentro de la modernidad con el capitalismo, una forma de actualizar la potencia de la técnica moderna que se “concentra en el aspecto

⁷⁶ *Ibíd., Id. p.23*

⁷⁷ *Ibíd., Id. p.27.*

cuantitativo de la nueva productividad que la neotécnica otorga al proceso de trabajo humano”⁷⁸, que la modernidad no pudo realizar la promesa de su esencia. La simbiosis entre la neotécnica y el capitalismo (esta forma de reproducción, ya tenía presencia desde siglos anteriores en el mediterráneo de manera comercial y usurera), se establece y se intensifica cuando en el occidente romano cristiano los propietarios privados empiezan a emplear las nuevas tecnologías para obtener una ganancia extraordinaria en beneficio de sí mismos, usando procesos más eficientes y creando mercancías más complejas en menos tiempo para alcanzar el éxito en la competencia mercantil; esta manera de utilizar la técnica moderna y el proceso de trabajo a favor de la lógica de valorización del valor, alcanza su máximo nivel en el siglo XVIII con la Revolución industrial. Primero en Europa y después de forma mundial, el capitalismo integra de manera exitosa el desafío de la neotécnica y termina por ser confundida con este modo de reproducción.⁷⁹

Si el capitalismo es la manera en la que la técnica moderna se ha integrado y ha logrado potencializarse en las formas de reproducción social, ¿por qué el capitalismo al mismo tiempo también niega el fundamento de la modernidad?

El capitalismo integra a la neotécnica de modo empobrecedor, pues únicamente actualiza las características que sirven a la acumulación de capital y, por tanto, de forma egoísta, usa la técnica moderna de forma premoderna. La modernidad y el capitalismo, además de no ser idénticos, son contradictorios entre sí.

La neotécnica en la modernidad realmente existente, potencializó de manera sistemática, la violencia y desigualdad que se ejercía en las sociedades arcaicas

⁷⁸ Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, p.23.

⁷⁹ Cf. en Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y Blanquitud*, p.30.

que vivían en escasez absoluta, abriendo paso a una escasez artificial, en la que el sacrificio de la tradición se reestablece en la explotación de una clase social a otra y marginación del trabajo humano. También tiene implicaciones en el nuevo trato de lo humano con la naturaleza, pues lejos de eliminar las relaciones de violencia y dominación, la nueva técnica fue y sigue siendo utilizada como el “instrumento más potente de conquista y dominio de la naturaleza”⁸⁰.

La primera tarea que cumple la economía capitalista es la de reproducir la condición de existencia de su propia forma: construir y reconstruir incesantemente una escasez artificial, justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia [...] la forma que constituye la unidad de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute (un sentido “social-natural), por un lado, y el sentido “social-enajenado”).⁸¹

La reproducción social de la modernidad capitalista contrasta drásticamente de otras épocas históricas, ya que rige una lógica distinta al proceso de la vida social en su forma (histórico-social) natural, pues la capacidad de autorrealizarse al darle forma concreta a la socialidad, termina frustrada por un elemento extraño que lo condiciona y enajena: la valorización del valor o acumulación capitalista. Diana Fuentes lo dice en la siguiente cita:

El rasgo fundamental del abordaje echeverriano al problema de la enajenación implica la comprensión de que en el capitalismo la actualización de la forma del ser humano no obedece al condicionamiento “natural” transnaturalizado, étnico e

80 Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y Blanquitud*, p.30.

81 Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, pp.157-158.

histórico, ya que se somete a un condicionamiento “pseudo-natural” que proviene de la organización económica convertida en sujeto.⁸²

La modernidad capitalista se constituye de modo ambivalente, ya que, por un lado, es la actualización de la modernidad que daba posibilidad de conquistar la abundancia y la emancipación y, por el otro, siempre niega su fundamento.

2.4 Enajenación capitalista

En el primer capítulo se habló de la forma natural de reproducción social y la lógica cualitativa a la que obedece; en la modernidad capitalista ésta es subordinada por un principio organizador distinto, la autovalorización mercantil capitalista, por tanto, todo valor de uso producido y consumido se encuentra funcionalizado a la acumulación capitalista, en consecuencia, “la efectuación capitalista de la modernidad culmina en el fenómeno de la enajenación”⁸³.

El concepto de enajenación en la obra de Bolívar Echeverría es fundamental, pues es el fenómeno característico de la vida moderna realmente existente: la enajenación para el filósofo ecuatoriano es la intervención de un elemento extraño que sobredetermina y organiza el proyecto de sentido del proceso de reproducción social en su forma natural; el cuerpo extraño que lo condiciona es la valorización del valor o acumulación capitalista y es en el proceso de circulación de los productos del trabajo que la oportunidad de subjetividad es sustituida por una socialidad cósmica.

⁸² Diana Fuentes, “Bolívar Echeverría Andrade” en *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*, p.7.

⁸³ Bolívar Echeverría, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y Blanquitud*, p.33.

La enajenación capitalista interviene en la producción/consumo de valores de uso y, por tanto, en la libertad de elección de darle una forma concreta a la socialidad es decir, reprime la politicidad humana. El capital enajena al sujeto social y, por tanto, se convierte en el sujeto sustitutivo a partir de los productos del trabajo que se vuelven el medio que posibilita la socialidad, pues están situados en el plano social. El código de los objetos prácticos que se ha producido es subsumido por la lógica capitalista de la valorización del valor, es refuncionalizado de manera doble y contradictoria, o sea como mercancía: por un lado, es un valor de uso social, es decir, el objeto práctico satisface necesidades⁸⁴, y por otro, el bien producido es sólo un objeto de intercambio,⁸⁵ un valor de cambio que domina y determina sobre la primera configuración.

El producto como valor de uso media a la producción y al consumo, por tanto, el objeto práctico al concretarse como mercancía, se vuelve la relación que ordena a los individuos en el proceso de reproducción social y, en consecuencia, también tertia en el sistema de relaciones de convivencia y de consumo, son justamente esas relaciones las que dan identidad al sujeto social.

Indiferente por esencia hacia todo lo concreto, desentendido de la totalidad cualitativa de la existencia humana, el principio estructurador del mundo en el capitalismo promueve su crecimiento desaforado pero es incapaz de definirlo, de otorgarle una identidad concreta. La proliferación de la cosa se acompaña de la muerte del hombre.⁸⁶

⁸⁴ "Para producir una mercancía no solo se debe producir valores de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales." Karl Marx, *El capital*, p.50.

⁸⁵ "[...] el valor de uso de dicha creación, para el creador, es el de ser intercambiado por otro objeto u objetos con la capacidad de satisfacer necesidades." *Ibíd.*, *id.* p.59.

⁸⁶ Bolívar Echeverría, "Lukács y la revolución como salvación" en *Las ilusiones de la modernidad*, p.110.

La mercantificación de los objetos prácticos se expande a la vida social y propicia la relación de propietarios privados y desposeídos por medio de la explotación del trabajo humano.

Ya Karl Marx examinó las formas propias y particulares de producción y reproducción material en el sistema capitalista y lo define como “un hecho dual y contradictorio”; presentó como la característica principal que determina al modo de producción capitalista como una: “subsunción real del proceso de trabajo bajo el proceso de autovalorización de valor”. Existen dos niveles de subsunción del proceso de trabajo, para poder desarrollarlos hay que iniciar por explicar la fórmula general del capital: D-M-D¹, “capital es dinero invertido, dinero que se cambia por mercancía y que vuelve a cambiarse por dinero, pero de magnitud incrementada”⁸⁷. ¿Cómo es posible que el valor produzca más valor, acaso “pone huevos de oro”? La potencialización que se advierte del valor cedido “por adelantado” por el capitalista, únicamente puede explicarse si en el proceso “algo” cede mayor valor de lo que recibe a cambio, ese “algo” son los obreros que fueron despojados durante el proceso de acumulación originaria⁸⁸ y que ahora son forzados a vender su fuerza de trabajo. Es precisamente de este trabajo humano de donde se extrae el valor extra que se muestra en la relación anterior, pues el obrero vende su fuerza de trabajo como mercancía por un salario y bajo esta forma, el capitalista logra extraer mayor valor, haciendo trabajar al obrero más de lo que encierra la magnitud de valor

⁸⁷ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p.48

⁸⁸ Marx da cuenta históricamente de la llamada acumulación originaria, primero por medio de un proceso de despojo de tierras y posteriormente "mediante la fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentas, a la disciplina que requería el sistema de trabajo asalariado". Karl Marx, *El capital*, p.922.

contenida en el sueldo. La adquisición por parte del capitalista del trabajo realizado por el obrero durante la jornada laboral es la subsunción formal del proceso de trabajo en el capital, a su vez, dentro de la jornada, el obrero se ve obligado a trabajar según la forma más eficiente de producción, independientemente de la función particular ejercida, a esto se le llama subsunción real. La subsunción formal del capital hacía los obreros es necesaria para la obtención de ganancia y se encuentra en contraposición con la subsunción real del trabajo en su intento de obtener una taza mayor de riqueza. Entre ambas formas se encuentra una contradicción, pues el capital socava la base de su existencia, a la vez que se reproduce a sí mismo. Dice Echeverría:

Cosificación mercantil-capitalista o enajenación se muestra como el proceso histórico mediante el cual la acción del Azar, en calidad de instancia rectora de la socialización mercantil básica, viene a ser interferida (limitada y desviada) por un dispositivo – una relación de intercambio de equi-valentes (salario por fuerza de trabajo)- que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un designio asegurado de dominio de una clase social sobre otra.⁸⁹

La cita de Echeverría es clara, las relaciones productivistas en el capitalismo, reproducen desigualdad, pues implica que una persona posea los medios de producción y muchas más no los tengan y, en consecuencia, deban vender su fuerza de trabajo como mercancía, por tanto, adquieran la estructura de la misma; es así como el ser humano pierde autonomía y su autoproducción ahora es determinada por el capital.

⁸⁹ Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, p.170.

Es de ese modo que la forma valor domina el proyecto de distribución, por lo cual, se halla paralizada la sujetidad o politicidad del proceso de reproducción social y la figura o identidad pierden la innovación que caracterizaba cada ciclo reproductivo en su forma natural y simula que la forma en la que la lógica capitalista organiza la vida social es consecuencia de leyes naturales, estáticas y hasta eternas. Sin embargo, sólo es una lógica heredada que reproduce desigualdad, en comparación con la historia premoderna que se entiende como un periodo de inmadurez, gobernado por leyes artificiales y arbitrarias (forma natural).

Hay que enfatizar que, según la perspectiva de Echeverría, la sujetidad de la forma natural que se había dado en épocas anteriores a la revolución tecnológica o de la tradición, no era en sí misma una lógica bondadosa, pues en las condiciones de la escasez, solo podía darse de forma hostil; es decir, aquello que se hizo ajeno, solo tuvo su máxima posibilidad en la modernidad. Sobre la enajenación, dice Sergio Lomelí:

Siendo consecuentes con el método dialéctico, tenemos que decir que aquello que se hizo ajeno también solo estuvo en estado de apertura a partir del modo de producción capitalista. Es decir, se hace ajeno que también se abre como posibilidad por el propio capitalismo. Por ello, mi respuesta es lo que está hecho ajeno en todo caso es la facultad política humana de dotar forma a la propia sociabilidad. En pocas palabras, lo que está hecho ajeno en una sociedad enajenada es la capacidad de autodeterminarnos. En el fondo, el problema de la enajenación diagnostica la usurpación de la subjetividad, de autoderminación de autonomía.⁹⁰

⁹⁰ Sergio Lomelí, "La enajenación en El capital", en *El capital ensayos críticos*, p.121.

Las relaciones del ser humano en la modernidad capitalista se encuentran enajenadas como valor mercantil capitalista y, por tanto, la subjetividad solo puede realizarse del mismo modo enajenado, es decir, de forma simultánea se afirma y también se anula. Es por este motivo que la modernidad es ambivalente, por un lado, es la actualización de la tendencia a la abundancia y emancipación, y, por otra, es la aniquilación de su fundamento.

Ante este panorama, pareciera que la validez de la distinción entre modernidad y capitalismo ha perdido fundamento, pues solo a través del capitalismo la modernidad se ha concretado en la realidad, sin embargo, el enfoque de esta interpretación de Echeverría es enfática con esta diferenciación, ya que permite pensar en otras formas de reproducir y vivir la modernidad, es decir, es optimista en cuanto a la viabilidad de una modernidad no capitalista. Por tanto, para el autor es posible la transformación de la modernidad realmente existente, a partir de la subjetividad que se genera como resistencia al capitalismo, pues el fenómeno de la enajenación no es un hecho definitivo, sino que se juega en una lucha constante entre la subjetividad de la forma natural y la forma valor del capitalismo.

Capítulo III

La idea de revolución

Reconocer en estas ruinas del valor de uso los principios o fragmentos de la "forma natu-ral" que actualizan y potencian otra socialidad, una socialidad que quizá se constituya como postcapitalista.

Carlos Oliva Mendoza, Semiótica y capitalismo.

3.1 Concepto humanista de emancipación

La autorrealización del sujeto político es la singularidad y, en cierto modo, la finalidad del proceso de reproducción social, pues en su entraña radica la libertad. Sin embargo, la concreción de la libertad plena, únicamente puede darse en condiciones de abundancia y en la medida en que la historia se ha dado en circunstancias de necesidad y escasez no ha encontrado su despliegue.⁹¹ Lo moderno abre la posibilidad de ejercer libremente la capacidad política del ser humano, mediante el advenimiento de la técnica moderna, no obstante, la concreción de la esencia de la modernidad fue obstaculizada por el dispositivo capitalista que reproduce la forma arcaica de la escasez. Sin duda alguna, la cuestión de cómo resolver o salir de la posición enajenada en la que el capitalismo ha envuelto los últimos siglos de la historia es de vital importancia, sin embargo, la

⁹¹ Bolívar Echeverría precisa sobre esta afirmación, hay que dejar fuera algunas comarcas y algunos momentos de tensión heroica en la historia. Cf. "Modernidad y Capitalismo 15 tesis" en *Las ilusiones de la modernidad*, p.177.

respuesta a esa asediada pregunta, después del fracaso del socialismo realmente existente o de la desilusión del ascenso hacía la utopía a través de un proceso de modernización: “perfeccionarse en virtud de un progreso en las técnicas de producción, de organización y de gestión política”⁹², ha quedado agotado y sin sentido “es el discurrir de una historia a la que ha vaciado de sentido”⁹³; y es quizá, aquella diferencia entre los socialistas progresistas de finales del siglo XIX y del discurso de izquierda hoy. Echeverría califica a la modernidad capitalista en la que se vive actualmente como cínica:

Esto es, una construcción del mundo de la vida que para afirmarse en cuanto tal, debe volver sobre la destrucción de la vida que está implícita en su propio diseño y utilizarla expresamente. Una configuración del sistema de las necesidades de consumo social cuya dinámica solo puede sostenerse mediante el mantenimiento de un sistema de capacidades de producción que es capaz de volver productivos tanto a la mutilación del cuerpo social como el agotamiento de su fundamento natural; que puede cumplir esto, sin vacilación, con el objeto de continuar con la tarea infinita de incrementar con beneficios para el capital la masa y la variedad de la oferta de bienes. Cabe subrayar, por lo demás, que de lo que se trata no es solo un modo de producción o un sistema social cínicos, sino de toda una civilización, puesto que lo que está en juego es un modo de organizar el mundo de la vida, una configuración técnica del trabajar y disfrutar que se presenta en todas partes y a toda hora como la condición insustituible del trabajo disfrute en general. ⁹⁴

El proyecto civilizatorio de la cultura política moderna capitalista es cínica, porque la promesa de abundancia y emancipación la reproduce y organiza como escasez

⁹²Bolívar Echeverría, “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, p.137.

⁹³Diana Fuentes, “Desfaciendo entuertos: libertad y revolución en la obra de Bolívar Echeverría” en *Bolívar Echeverría, Crítica e interpretación*, p.122.

⁹⁴Bolívar Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p.40.

y enajenación y, en la medida en que se evidencia como contradictoria, se justifica y reivindica con la idea humanista en la que el ser humano “es la medida de todas las cosas”, es decir, es el fundamento de su mundo y es el constructor de su destino. Si la afirmación anterior es cierta, ayuda a la legitimación del proyecto de modernidad capitalista, pues bajo esa lógica el ser humano estaría en un constante proceso de construcción de un mundo mejor: armónico y de bienestar material, la historia de barbarie del siglo XX sería solo el camino para alcanzar la emancipación y, en este sentido, ¿qué significa emancipación? Respecto a este tema, dice Yankel Peralta:

Emancipación quiere decir: uno, autonomía de todos y cada uno de los individuos respecto de la coacción social; dos, salida de la culposa minoría de edad (en sentido que Kant le atribuye a la Ilustración); tres, asociación libre y democrática entre seres humanos; cuatro, reconciliación con la objetividad social (el reconocimiento de las fuerzas sociales, no como fuerzas colectivas, sino como fuerzas propias). La emancipación es, digamos, el movimiento hacia una sociedad racional, no autoritaria.⁹⁵

La idea en la que el ser humano había superado el periodo de inmadurez, cuando las fuerzas naturales y sociales oprimían y controlaban la forma de trabajo y disfrute, ya no dependería de una autoridad externa, “la reorganización del Estado y la sociedad se constituiría sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con el interés del individuo”⁹⁶, pues su actividad se efectuaría de un modo libre y racional. Bolívar Echeverría, realiza una crítica a este concepto, pues implica que el ser humano puede alcanzar (o en este marco, ya lo

⁹⁵ Yankel Peralta, “Bolívar Echeverría: modernidad, capitalismo y modernidad no capitalista”, p.8.

⁹⁶ Cf. en Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, p.9.

obtuvo con la modernidad), el dominio completo de la naturaleza mediante la praxis.

Dice Bolívar sobre el humanismo:

Aquel modo de ser del hombre en el mundo que presupone al hombre como fundamento de la realidad del mundo; que ve en ésta el fruto de la actividad de apropiación y objetivación de la sociedad humana sobre una contraparte o un soporte natural de la misma, el resultado de la emancipación de la pura subjetividad del Hombre sobre la pura objetividad de la naturaleza.⁹⁷

Si el ser humano en la modernidad capitalista tuviera la capacidad de realizar su actividad de trabajo y disfrute sin que ninguna autoridad mandara sobre él, la enajenación capitalista no podría ser posible. Por otro lado, la idea del hombre como amo de la naturaleza no solamente carece de fundamento, sino que ha llevado al mundo a una crisis ambiental de dimensiones catastróficas. Sobre la crítica al concepto humanista de emancipación, Echeverría dice:

Volver sobre la frase de Kant acerca de “que es la ilustración”, pero corrigiéndola de acuerdo con la experiencia. Se trata de “salir” de la renuncia autoimpuesta a la autonomía”, [...] “de tener el valor de emplear el entendimiento propio sin la dirección de otro”, pero de hacerlo con desconfianza, conscientes ahora de que ese “otro” que se impone “desde las cosas mismas”, en tanto que cosas “hechas a imagen y semejanza” del capital.⁹⁸

El concepto humanista de emancipación fue utilizado por la modernidad capitalista para legitimarse, sin embargo, Bolívar no se detiene únicamente en el análisis al sistema capitalista que lucra con esta noción, pues hace una crítica directa al concepto de emancipación, en ese marco, ¿existe un abandono en la obra de

⁹⁷ Bolívar Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*.

⁹⁸ Bolívar Echeverría, “La religión de los modernos”, en *Vuelta de siglo*, p.54.

Echeverría al concepto de emancipación? y, en esa medida, ¿el ser humano estaría condenado a la enajenación ejercida por la modernidad capitalista?

3.2 El mito de la revolución

Para poder justificar el compromiso de la modernidad que se vive actualmente, aquella en la cual los problemas del ahora tendrán una solución en el futuro y ocultar la contradicción intrínseca del capitalismo, el sistema político se ha servido de un complejo mítico que incluye el mito de nación, el mito de la democracia y el mito de la revolución; los tres mitos brotan de la idea humanista de emancipación.

El mito de nación se encarga de dar identidad a la empresa estatal creada por propietarios privados para la protección y acumulación de capital y, así poder afirmarse frente a otras empresas del mundo. Las comunidades que en el proceso de reproducción social natural fueron capaces de engendrar identidad, ya sea en el pasado o en las formas espontáneas del presente, son subsumidas y refuncionalizadas por el Estado moderno y, mediante la identidad, genera la ilusión de que existe un proyecto en común entre los miembros de un territorio: el de enriquecimiento por medio de la igualdad de oportunidades. Sin embargo, la única meta real es la de ser útiles para la valorización del valor.

El mito de la democracia presenta la fantasía de la realización del sujeto político, en la que la voluntad del sujeto civil “hace la historia de la nación y cuya voluntad pública se forma en un proceso deliberativo racional y discursivo”⁹⁹.

⁹⁹ Bolívar Echeverría, “Postmodernidad y cinismo” en *Las Ilusiones de la modernidad*, p.47.

Fortalece la idea de que la resolución de los problemas de hoy se resolverá mañana, pues la edificación de un futuro mejor es responsabilidad de cada individuo.

El mito de la revolución es el fundamento para que el mito de la nación y el de la democracia puedan operar, es el mito básico de la cultura política humanista y muy importante para esclarecer el objetivo de este proyecto. El análisis de lo que Bolívar quería exhibir con la noción del mito de la revolución se encuentra en los textos: “A la izquierda”, “Modernidad y revolución”, “Postmodernidad y cinismo” y en “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”. De forma inicial hay que indicar que Echeverría hace una diferenciación entre el mito de revolución y la idea de revolución, más adelante será evidente la divergencia.

Igual que los mitos antes descritos, el mito de la revolución sirve a la modernidad capitalista de forma legitimadora, pues refuerza la idea de que existe un acto de fundación en la que los individuos deciden constituirse a sí mismos de una determinada manera¹⁰⁰ y, por tanto, la política en la historia posterior a la creación de ese nuevo sistema de socialización es el desarrollo y la actualidad de la política establecida. No obstante, el recomienzo es absoluto, es decir, no se limita a las determinaciones en las que se organizaba la socialización en el pasado, las pasa por alto y es capaz de destruir el pasado histórico indigno y construir uno nuevo y apropiado.¹⁰¹ En las palabras exactas de Echeverría:

El mito moderno de la revolución supone que el ser humano está en capacidad de crear y re-crear ex -nihilo no sólo las formas de socialidad sino la socialidad

¹⁰⁰El mito de la revolución es: “el resultado del acontecimiento de ciertos actos fundantes en los que la colectividad social decide constituirse a sí misma de una determinada manera”, *Ibíd., id.* p.43.

¹⁰¹ Cf. En Bolívar Echeverría, “A la Izquierda”, “Postmodernidad y Cinismo”, “Modernidad y revolución”.

misma, sin necesidad de atenerse a ninguna determinación natural e histórica preexistente [...] El mito de la revolución como una acción que es capaz de re-fundar la socialidad después de arrasarse con las formas de socialidad cultivadas y transformadas por el ser humano durante milenios, de borrar la historia pasada y recomenzar a escribirla sobre una página en blanco, corresponde a este antropocentrismo idolátrico de la edad moderna, [...] El mito de la revolución es justamente el que cuenta de la existencia de un momento de creación o re-creación absoluto, en el que los seres humanos echan todo abajo y todo lo regeneran; en el que se destruyen todas formas de socialidad y se construyen otras nuevas, a partir de la nada.¹⁰²

Para comprender a cabalidad la noción anterior del planteamiento de Echeverría, resulta relevante citar por lo menos un ejemplo histórico en el que el mito de la revolución se muestra. Se utiliza la interpretación de Anguiano Roch sobre La Revolución china en 1949; sirve como modelo de nación que encarnó el socialismo realmente existente y confundió el concepto de revolución comunista planteado por Marx con un mito burgués de la modernidad capitalista.

Después de una larga guerra civil iniciada en 1927 entre los llamados “nacionalistas” y “comunistas”, la victoria de los segundos, liderados por Mao Zedong, encarna el nuevo comienzo para China y, con el propósito de llevar a su país a la tierra prometida, comienza una campaña con pretensiones de progreso conocida como “El Gran Salto Adelante”, que consistía en reemplazar la economía agraria que era tradicional en el país, por una acelerada industrialización y la fundación de un nuevo Estado que fuera acorde a la base revolucionaria. Lamentablemente la medida fue un fracaso y China fue azotada por una terrible hambruna. Frente al fracaso de sus políticas, Mao comenzó una revolución cultural,

¹⁰² Bolívar Echeverría, “Modernidad y Revolución” en *Valor de uso y utopía*, p.68.

pues, según su perspectiva, existían elementos capitalistas y tradicionales, que impedían el desarrollo de la revolución. En 1966 se declara la destrucción de “Los Cuatro Viejos”: viejas costumbres, cultura, hábitos e ideas, y por medio de la Guardia Roja, comienza el asalto a los templos, museos, palacios, monasterios, bibliotecas y el cierre de escuelas, también inicia una persecución a cualquier sujeto que tuviera ideas “contrarrevolucionarias” como artistas, intelectuales, religiosos o cualquier persona que se atreviera a criticar o expresar descontento a sus políticas. El resultado fueron miles de personas asesinadas por parte del régimen y por inanición.¹⁰³

La revolución en China y el proyecto político que reproducían sus ideales, es un claro ejemplo de cómo el acto fundacional en el que decidieron la forma de constituirse políticamente tenía como propósito arrasar con la tradición histórica y empezar una nueva edificación de relaciones sociales, dirigiéndose contra todo lo que fuera un obstáculo para cumplir su voluntad, es decir, a los valores de uso cultivados por las formas tradicionales de la vida social. En todo caso, es importante tener presente que el modelo que se ejemplifica no es un caso aislado y que el mito de la revolución no es exclusivo del socialismo realmente existente y, en este sentido, es importante referir otro ejemplo potente: la Revolución francesa.

No es casualidad que en la modernidad capitalista el mito de la revolución sea el más invocado, pues además de dar un cimiento legítimo, regala una promesa mesiánica futura, vende la imagen de que este modo de vida es la realización de aquella promesa de emancipación en la que el ser humano tiene el dominio de la

¹⁰³ Cf. Eugenio Anguiano Roch, “Gran revolución cultural proletaria de China, 1966-1977” en *Cuadernos de trabajo del Cechimex*, pp. 7-17.

naturaleza, de su destino y ha logrado objetivar el mundo a su voluntad; este sujeto enteramente creador, conecta perfecto con la estructura de la modernidad existente, “centrada en torno a un sujeto absolutamente creador, el valor que crea *ex nihilo* más valor, el capital o el dinero que se autoincrementa milagrosamente”¹⁰⁴, en la reproducción social capitalista, los valores de uso y las formas históricas concretas de la forma natural se encuentran subordinadas al valor económico cristalizado por el ser humano enteramente productor, “ser creador consiste en poner valor”¹⁰⁵.

La crítica a la noción en la que el ser humano ha logrado crear el fundamento de su mundo y que lo ha engendrado completamente racional, donde él tiene el dominio por ser el máximo creador, puede rastrearse desde el propio Marx. En el texto *Crítica del programa de Gotha*, realiza un análisis a las glosas del Partido Socialdemócrata de Alemania y en especial nos concierne el rechazo a la afirmación “el trabajo es fuente de toda riqueza y de toda cultura”¹⁰⁶. Según Karl Marx, la aseveración anterior niega las condiciones materiales, pues omite que la naturaleza (entendida como la forma natural-histórica) es fuente de los valores de uso y justamente de esos valores de uso se compone la riqueza material, es decir, esa glosa estaría expresando que todo el valor concreto del mundo es engendrado por el trabajo humano; aceptar lo anterior es, “atribuir al trabajo una fuerza creativa sobrenatural”¹⁰⁷, conveniente para la burguesía, ya que respalda el origen de la propiedad privada como esfuerzo, creatividad, inteligencia y trabajo de algunos seres humanos, para así justificar la desposesión de sus contrarios, no obstante, es

104 Bolívar Echeverría, “Modernidad y revolución” en *Valor de uso y utopía*, p.69.

105 *Ibídem Ídem*

106 Karl Marx, *Crítica al programa de Gotha*, p.389.

107 Bolívar Echeverría, “Modernidad y revolución” en *Valor de uso y utopía*, p.

otro cuento más del capitalismo¹⁰⁸. El desprecio a la forma natural sigue, pues el ser humano ha logrado transformar su mundo de acuerdo con las leyes de la razón:

Los economistas tienen una singular manera de proceder. No hay para ellos más que dos tipos de instituciones: las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales; las de la burguesía naturales. Se parecen en esto a los teólogos que distinguen también entre dos clases de religiones. Toda religión que no sea la suya es invención de los hombres, mientras que la suya propia es, en cambio, emanación de Dios. Hemos aquí, entonces, con que hubo historia, pero ahora ya no la hay.¹⁰⁹

La economía política burguesa asegura que las instituciones premodernas, es decir, tradicionales e históricas son artificiales respecto a las leyes naturales de la producción burguesa (“natural” en este sentido, no debe ser entendido como el mundo no mediado por el ser humano y tampoco como la forma natural, sino como un principio de conocimiento universal del que se derivan todas las leyes naturales perfectas y eternas), por tanto, son irracionales; mientras las instituciones de la moderna producción burguesa son racionales, pues derivan de la universalidad. En ese marco, se esclarece porqué, según la modernidad capitalista, es necesario iniciar de cero, pues hay una desestimación evidente a la forma natural de reproducción social-histórica heredada por la tradición, pues, de acuerdo a su discurso, es arbitraria e irracional, además de concebir la condición que se vive en el capitalismo como el único sistema económico viable y es, incluso imposible,

¹⁰⁸Es equiparado por Marx en el capítulo 24, “La acumulación originaria”, con el pecado original que marca a cada uno de los seres humanos en la religión cristiana, pues al igual que todo ser humano nace pecador y paga la desobediencia de una pareja de seres humanos y se justifican las condiciones actuales, también el mito de la modernidad capitalista lo hace: por un lado había un grupo inteligente, trabajador y ahorrativo que reunió riqueza y por el otro, hombres despreciables dedicados al ocio, al vicio y a la holgazanería. Cf. en Karl Marx, *El capital*, p.920.

¹⁰⁹Karl Marx, *El capital*, p.99.

imaginar una forma de organización distinta, pues las relaciones sociales que se dan son ahistóricas e imperecederas.

Las revoluciones burguesas y posteriormente la izquierda encarnada en el socialismo del siglo XX,¹¹⁰ concretaron el mito de la revolución e intentaron sustituir las formas de socialidad de la tradición por otra completamente moderna que en definitiva fuera acorde al progreso de la neotécnica. Sin embargo, el desmorono de la Unión Soviética marca el fin de una época para el discurso de izquierda, y ese sueño revolucionario que les daba identidad y esperanza de vivir en un mundo

¹¹⁰ Bolívar realiza una crítica importante a la izquierda revolucionaria del siglo XX y la manera en la que sucumbió en el mito mesiánico de la revolución y en relación con lo anterior, discute con Georg Lukács en el texto “Lukács y la revolución como salvación”. Echeverría presenta como su principal aporte al marxismo crítico el enfoque a los conceptos de enajenación y fetichismo, también señala que su propuesta no se localiza en lo que el mismo Lukács llamo “marxismo vulgar”, que es aquel que comprende “la pérdida del sujeto social como pérdida de riqueza económica y poder estatal” y no como pérdida de la subjetividad; no obstante, la radicalidad del concepto de cosificación que presenta Georg Lukács en *Historia y conciencia de clase* no solamente tiene la posibilidad de abrir la crítica, según Bolívar, también la cierra y restringe, pues la peculiaridad de su propuesta del fenómeno de cosificación “se cumple mediante un proceso combinado de des-totalización y re-totalización de la vida social, en el cual lo que acontece fundamentalmente es la sustitución del sujeto natural de esa vida social, el ser humano, por un sujeto artificial, el capital”, la concreción de la socialidad humana queda determinada por el proceso de acumulación de capital e implica que exista una escisión entre el ser humano y su actividad (sujeto- subjetividad) y de esta forma acontece la historia con un “sujeto concreto de-sujetizado enfrentado con sujeto abstracto sujetizado”, el primero siempre en un estado de defensa (proletariado) y el segundo concretándose de forma destructiva; ante este panorama, pareciera que la clase obrera no tendría ninguna posibilidad de salir del estado enajenado en el que se encuentra, (Echeverría es más cauteloso en este sentido, pues el fenómeno de la enajenación según su proyecto teórico, jamás es definitivo) Lukács enfrenta este obstáculo teórico debilitando el concepto de enajenación o cosificación, (Bolívar en su análisis no hace distinción de tales conceptos) pues ni el sujeto de-sujetizado ni la sujetización de lo abstracto llegan a completarse definitivamente, es decir, el proletariado tendría en su entraña una fracción no enajenable y el objeto sujetizado no es enteramente abstracto y se encuentra encarnado por la burguesía. Para el filósofo húngaro la positividad concreta del proletariado es pura negatividad en relación al mundo abstracto y, la positividad abstracta del capital, es negatividad respecto de la vida social concreta y, en la medida, en que el mundo moderno como totalidad de interpretación de la dinámica cualitativa-concreta por un lado y lo cuantitativa-abstracta se vuelve ininteligible y, por tanto, reduce el momento de totalización social a un “acto puntual e instantáneo: la del momento de la revolución, la del acto salvador en que el proletariado reactualiza su capacidad de sinterización concreta al reapropiarse la actividad sintetizadora que venía existiendo, cosificada en abstracto, en el capital” es decir, reduce la praxis política a un acto mesiánico del proletariado “una irrupción redentora salida de la nada”; para Bolívar la salida “tiene que resultar del propio mundo enajenado” una ruptura determinada por lo existente. Bolívar Echeverría, “Lukacs y la revolución como salvación” en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 99-113.

distinto se hundió en desprestigio, no solo como guía de creación de estructuras políticas, sino como medida sólida para la transición histórica. En este sentido, parecería que el discurso de izquierda requiere replantearse y reorientarse y despedirse de ese mito revolucionario con pretensiones absolutistas y que se encuentra conectado directamente con la modernidad capitalista, a tal efecto, implicaría una renuncia a la idea comunista de la revolución planteada por Marx, no obstante, Bolívar específica:

El concepto de revolución comunista planteado por Marx sería un concepto que se encuentra atado, confundido con un mito que es propio de la modernidad capitalista y que forma parte justamente de aquello que está siendo sometido a la crítica. En otros términos: entre la idea comunista de la revolución y la idea moderna o burguesa de la revolución debería haber una diferencia esencial, una diferencia que sin embargo no se hace presente.¹¹¹

La precisión y distinción que hace Echeverría es relevante, pues implica que hay una idea de revolución que ha permanecido tergiversada y resulta conveniente precisarla y desarrollarla, sobre todo en los momentos de crisis que se viven actualmente. Y aquel mito propio de la modernidad capitalista, junto con el socialismo realmente existente es obligación de la izquierda enterrarlos en el barro definitivamente.

¹¹¹ *Ibíd., id.p.67.*

3.3 La idea crítica de revolución

Es evidente que en el mundo actual existen problemas que definitivamente Marx no podía pensar en su época, sin embargo, la apertura de su obra como guía para la comprensión y organización del presente es una fuente inagotable. No obstante, aquel concepto de revolución que invocaba y que incluso se ha pensado como el centro de su obra fue “endiosado o satanizado”, incluso se instauró como dogma en la historia del siglo XX, pero lo más relevante, es que fue confundido con un mito propio de la modernidad capitalista y el resurgimiento del concepto de revolución consiste en quitarle la carga fetichizada y así precisarlo.

Alejar la idea de revolución del mito moderno, por tanto, es de especial interés en esta época en la que el desencanto del mundo ha llegado a una situación límite y el discurso de izquierda ha caído en crisis, si la idea de revolución que planteó Marx no se refiere a un recomienzo absoluto, ¿cuál es la idea de revolución de Marx que todavía se puede urdir y traer a colación en la época actual? “¿Cuál es la idea de revolución que sería propia del tránsito civilizatorio en el que nos encontramos?”¹¹²

Conforme a esta interpretación de la obra de Echeverría, se reconoce que existe una crítica a la idea humanista de emancipación, sin embargo, no hay una renuncia total de dicho planteamiento, por ende, además de engendrar el mito de la

¹¹⁵ *Ibíd., Id. p.33.*

revolución, existe otra idea como consecuencia: la idea crítica o comunista de la revolución¹¹³.

En el texto “A la izquierda”, distingue cuatro salidas puras de transición histórica en el discurso historiográfico: la reforma, la reacción, la revolución y la barbarie. La reforma privilegia a la historia sobre la ruptura creativa, la reacción reafirma el orden social establecido, en ambos procesos existe una permanencia de lo establecido y, por tanto, surge inconformidad al no afinar un verdadero cambio y genera transiciones que surgen de “la resistencia que las cosas ofrecen al intento que hace el estado en que se encuentran de reafirmar su propia validez”¹¹⁴. La barbarie sería aquella situación en la que el reacomodo que exige la situación histórica necesitada entra en un empate (entre las formas de resistencia y el estado en la que se encuentra), “se abre un periodo de deformación lenta de las formas establecidas y de desperdicio continuo de las nuevas energías históricas”¹¹⁵; mientras que la revolución es cuando las formas de resistencia logran:

Sobreponerse a la acción integradora ejercida sobre él por la forma dominante y dirigida a desactivar su inconformidad respecto de ella, como a la acción represora con la que esa misma forma lo rechaza e intenta aniquilarlo. [...] Esta vía de salida, que pasa por una subversión (*Um-wadlung*) destinada a sustituir (*Er-setzung*) y no sólo a remozar el estado de cosas prevaleciente, es la solución

113En el *Manifiesto del Partido Comunista* se indica: “La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; nada tiene de extraño que en un curso evolutivo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales”, es muy importante precisar que “ruptura radical” no debe entenderse en términos absolutistas, pues habla de un curso evolutivo en el cual “la vieja sociedad ha formado los elementos de una sociedad nueva”, en ese sentido, la relaciones inéditas estarían comprometidas con la historia, la ruptura de la que hablan Marx y Engels es una negación determinada y comprometida con la historia; “El comunismo contradice, pues, todas las evoluciones históricas existentes hasta la fecha”. Karl Marx, Friedrich Engels. *El manifiesto del Partido Comunista*, pp. 335-336.

114 Bolívar Echeverría, “A la izquierda” en *Las ilusiones de la modernidad*, p.33.

115 *Ibíd.*, *Id.* p.33.

a la exigencia histórica de transición que constituye el fundamento de la posición ético- política revolucionaria.¹¹⁶

La descripción anterior de Echeverría muestra la necesidad de la idea de la revolución como solución o salida pura a la transición histórica en el discurso historiográfico, pues es la única que ofrece verdaderamente nuevas formas de convivencia social; es, en este sentido, que la idea de revolución muestra su importancia en el discurso político de izquierda.

De izquierda son aquellas posiciones ético-políticas que, ante la impugnación que la cosa histórica hace del estado en que se encuentra, rechazan la inercia represora y destructiva de éste y toman partido por la transformación total o parcial del mismo, es decir, por la construcción o la reconstrucción de la armonía entre una sustancia histórica y su forma.¹¹⁷

El discurso político de izquierda carecería de fundamento si expulsara la idea de revolución junto con el mito moderno de la revolución, pues “hay también metas políticas que sólo son perceptibles en la perspectiva de una modalidad revolucionaria de la transición histórica”¹¹⁸ ¿Cuál es esa meta? “la transformación de esta modernidad en una diferente, emancipadora”¹¹⁹, es decir, un modo distinto de organizar la socialidad. En el texto “Modernidad y revolución”, define a la idea crítica o comunista de la revolución como:

El concepto comunista o socialista de la revolución hace referencia a la transformación radical de las relaciones de producción, es decir, el concepto cuyo referente sería una acción que pretende eliminar de dichas relaciones su

¹¹⁶ *Ibíd.* *Ídem*

¹¹⁷ *Ibíd.*, *Id.* p.34.

¹¹⁸ *Ibíd.*, *Id.* p.36-37.

¹¹⁹ Bolívar Echeverría, “Modernidad y Revolución” en *Valor de uso y utopía*, p.73.

consistencia explotativa [...] se trata de una transformación social emancipadora, dirigida a eliminar el pacto esclavitud, sea premoderno (directo) o moderno (a través de un salario) que somete a unos seres humanos a otros con el fin de garantizar la cohesión de la comunidad, un “pacto” que, si alguna vez pudo haber tenido justificación en la escasez, en la indefensión de lo humano ante lo otro, carece completamente de fundamento después del perfeccionamiento moderno de las fuerzas productivas. El momento de re-fundación, de re-creación o invención de nuevas formas de socialidad, de nuevos “pactos” y nuevas figuras para las relaciones de producción acompañaba necesariamente al núcleo del concepto de revolución como emancipación.¹²⁰

La idea de la revolución como transformación radical de las formas de socialidad pretende que estas sean liberadas de la enajenación en la que se encuentran dentro del capitalismo, es decir, persigue la emancipación de la forma natural: desbloquear la dimensión política del ser humano, movilizar la subjetividad del proceso de reproducción social y recuperar la innovación que caracterizaba cada ciclo reproductivo.¹²¹ En este sentido, ¿la liberación de la forma natural implicaría la meta histórica del comunismo?, ¿por qué sería una revolución socialista o comunista? En el texto “A la izquierda”, Echeverría menciona lo que comprende por socialismo:

Hace referencia a una determinada armonía posible entre la sustancia y la forma de la idea social propiamente moderna, es decir, entre la capacidad del ser humano moderno de intervenir soberanamente en la modificación del sistema de sus necesidades y la vida política moderna, que debe actualizar dicha capacidad.¹²²

¹²⁰ *Ibíd. Id.* p.71.

¹²¹ Echeverría alude a Hegel en cuanto a la idea de revolución, pues está debe ser una “negación determinada” es decir, comprometida y dependiente de lo que está negando para su novedad, nunca es absoluta, como se ha pretendido en la modernidad capitalista.

¹²² Bolívar Echeverría, “A la izquierda”, en *Las ilusiones de la modernidad*, p.35.

Y esta armonía de la que habla el filósofo ecuatoriano es la democracia y solo puede ser posible si la forma natural se despliega y libera de la enajenación capitalista; respecto a la forma natural, dice Andrea Torres:

La forma natural significa ese momento social en el que al reproducirse la vida concreta de una sociedad histórica particular, se juega en ella la posibilidad “democrática”, autártica y autónoma de definirse a sí misma, es decir, de darse a sí misma una forma concreta y simbólica, de darse una identidad.¹²³

El ser humano al producir y disfrutar valores de uso instaura y modifica una forma social elegida por él, es decir, define la identidad de su polis, es así como se concreta como un ser político y libre, pues esa elección abre paso a la libertad. Esa capacidad de dar forma, de decidir, de “alterar la legalidad que rige la convivencia humana” es la revolución, cito a Diana Fuentes: “Y, ¿qué es la revolución, sino la necesidad de alterar la legalidad vigente para crear una nueva configuración de la convivencia humana?”¹²⁴

No obstante, la autorrealización de la forma natural se encuentra suspendida en la modernidad capitalista, de modo que, la capacidad política que la caracteriza también, la pregunta consecuente es ¿de qué manera podría ejercerse lo político revolucionario para liberar la forma natural, si lo político se encuentra enajenado? La respuesta se encuentra en la potencia del discurso crítico, en las formas de resistencia en las que se logra restituir la politicidad básica de la forma natural aunque sea de forma fugaz, aquellas situaciones de tensión en las que se logra

123 Andrea Torres, “Bolívar Echeverría: El discurso crítico y la política de la forma natural”, en *Valenciana*, p.279.

124 Diana Fuentes, “Desfaciendo entuertos: libertad y revolución en la obra de Bolívar Echeverría”, en *Bolívar Echeverría Crítica e interpretación*, p.129.

organizar la comunidad para un fin común; en el “tiempo extraordinario” en donde se funda y refunda la socialidad, en la ruptura del “tiempo cotidiano”: con el juego, la fiesta y el arte.¹²⁵ Y en este sentido, Echeverría estaría afirmando que hay posibilidad de la praxis política dentro de la enajenación, pues el capital vive de forma parasitaria de la politicidad de la forma natural y aunque se encuentra en constante represión, no puede eliminarla, por eso el fenómeno de enajenación nunca es definitivo:

La usurpación de la soberanía social por parte de la “república de las mercancías” y su “dictadura” capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto, como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suena la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social.¹²⁶

La enajenación política de la forma natural no implica una ausencia total del sujeto social, pues existe la posibilidad de resistencia a los designios del capital, una presión colectiva y socializadora. Estas formas de resistir generan la “politicidad de la mercancía capital” como respuesta, pues deben reprimir las formas espontáneas

¹²⁵Echeverría entiende la temporalidad de la existencia humana como un “transcurrir que se encuentra tensado como la cuerda de un arco, entre lo que sería el tiempo cotidiano y lo que sería el tiempo de los momentos extraordinarios”; el tiempo cotidiano es la rutina diaria que restaura y repite la forma o identidad de la comunidad, en contraposición del tiempo extraordinario que pone en cuestión la identidad y hasta la existencia misma de la comunidad “el código general de lo humano y la subcodificación específica de una identidad cultural, que dan sentido y permiten el funcionamiento efectivo de una sociedad, están siendo fundados o refundados en la práctica, que están tratados en ella como si estuvieran en trance sea de desaparecer o de reconstituirse”. En el tiempo extraordinario se pueden distinguir tres experiencias de existencia en la ruptura: el juego, la fiesta y el arte; a pesar de que cada una de esas formas vive de forma particular la ruptura todas se caracterizan por: “la persecución obsesiva de una sola experiencia cíclica, la experiencia política fundamental de la anulación y restablecimiento del sentido del mundo de la vida, de la destrucción y reconstrucción de la naturalidad de lo humano, es decir, de la necesidad contingente de su experiencia”. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, pp. 175-194.

¹²⁶ Bolívar Echeverría, “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, p.180.

de resistencia que se mantienen en constante lucha. La fuerza latente de la oposición anticapitalista es la clave, “puesto que a partir de esa resistencia que el sujeto social puede aprovechar las posibilidades históricas de volverse revolucionario, es decir, de reasumir su propia politicidad básica”¹²⁷. La forma natural es la meta de la praxis revolucionaria y a su vez es la condición de su existencia, no obstante, la revolución es necesaria para que en el contexto capitalista sea liberada:

La revolución indispensable para su liberación de lo político, para otra forma natural de la vida social, para otra configuración del conjunto de necesidades y de disfrute del ser humano con el conjunto de capacidades y producción; para una relación distinta con lo Otro y con- nosotros.¹²⁸

A tal efecto, el discurso de izquierda actual no puede prescindir de su tarea crítica, de contradecir, de resistir, pues justo en ese espacio se expresa la politicidad de la forma natural y por tanto la posibilidad de un modelo diferente: “poscapitalista”. Renunciar a la idea de revolución resultaría en “un voto de pobreza autodestructivo”¹²⁹, pues se requiere de ella para alcanzar la emancipación.

¹²⁷Bolívar Echeverría, “Cuestionario sobre lo político (Conversación con Luis Corral y José Ron)”, en *Bolívar Echeverría Ensayos políticos*, p.83.

¹²⁸Diana Fuentes, “Desfaciendo entuertos: libertad y revolución en la obra de Bolívar Echeverría”, en *Bolívar Echeverría Crítica e interpretación*, p.129.

¹²⁹ Bolívar Echeverría, “A la izquierda” en *Las ilusiones de la modernidad*, p.36

Conclusión

Bolívar Echeverría distinguió la época que vivimos como un tiempo de crisis civilizatoria de la modernidad capitalista¹³⁰ y, en efecto, ese desequilibrio que es característico de este modo de reproducción se ha mostrado y se ha desarrollado de formas en extremo violentas en todos los niveles: colapso ecológico, pobreza, desigualdad y crisis sanitaria entre otras. Ante este panorama que parece tan desolador, muchos de los discursos de izquierda hoy son pesimistas respecto de un futuro diferente, pues en diversas ocasiones la modernidad capitalista ha demostrado la fuerza que tiene para salir de las crisis e incluso hacerse más fuerte a partir de ellas. Aun cuando no se puede negar que esos análisis tienen fundamento, hay que tener en cuenta que tal escenario también puede plantearse como un momento de transición histórica que permita otras formas de vivir la modernidad y, en consecuencia, las preguntas que asedian son ¿cómo?, ¿de qué manera podemos cambiar nuestra realidad? Tales cuestiones son las que motivaron la pregunta que guió este proyecto y que intenta replantear la idea de revolución y que anhela una organización no capitalista de la modernidad.

La pregunta y la respuesta explícita de este proyecto de investigación son: ¿Cuál es el papel de la revolución como medida de transición histórica hacia una modernidad postcapitalista en la obra de Bolívar Echeverría?

Existe una idea de revolución en la obra de Bolívar Echeverría, que se debe entender como transformación o alteración del orden vigente, potencializada por la politicidad de la forma natural que se expresa en las formas de resistencia que se

¹³⁰ Bolívar Echeverría, Valor de uso y utopía, p.9

dan dentro de la modernidad capitalista (la enajenación política no significa su ausencia); esa transformación liberaría a la forma natural de su posición enajenada por la forma valor y, así, el ser humano podría decidir sobre otras formas de relacionarse y organizarse, de recrear nuevos pactos y formas de socialidad a través de las cuales elija su identidad social, mediante su actividad política.

La politicidad de la forma natural dinamiza el cambio, la praxis revolucionaria y, a su vez, la meta es la forma natural, es decir, la posibilidad de darse forma, de constituirse a sí mismos, de autarquía, de la verdadera democracia, de comunismo.

En este sentido, vale la pena mencionar que la concepción de comunismo es otro planteamiento que requiere una reformulación, pues, justamente, la obra de Echeverría es una apertura a tal fin. Dice Echeverría sobre los textos del libro *Valor de uso y utopía*:

[...]es el intento que hay en ellos de combinar una insistencia que se diría “extemporánea” en ciertos planteamientos básicos del discurso crítico de Marx con una voluntad de recomponerlos radicalmente a la luz de la experiencia práctica y discursiva del siglo XX.¹³¹

Desde el punto de vista de este proyecto de investigación, el comunismo es ese proyecto deseable de modernidad no capitalista en el que existe un equilibrio entre el sistema de capacidades de producción y el sistema de capacidades de disfrute: una sociedad en la que los seres humanos pueden producir y consumir valores de uso que satisfagan sus necesidades concretas por medio del ejercicio de su

¹³¹ *Ibidem Ídem*

politicidad para que exista una distribución justa de los recursos y, así, puedan desarrollar libremente una comunidad que:

[...]se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.¹³²

Desde el panorama anterior, existe la posibilidad de la vida moderna sin capitalismo, sin embargo, resulta difícil pensar que esa modernidad base su vida económica en un sistema que no sea de mercado, por tanto, persisten las siguientes cuestiones: ¿esa modernidad alternativa tendría como presencia la mercantilización en la producción y consumo de valores de uso?, ¿tendría que haber formación de valor para el intercambio? y, por tanto, ¿implicaría una forma de propiedad privada fundada en el trabajo propio?, ¿el dinero tendría que seguir siendo la medida de valor para el intercambio?, ¿será posible que los propietarios privados no sucumban en la acumulación capitalista?, ¿qué esperanza queda para un futuro de pequeños propietarios de mercancías que producen e intercambian? Para encontrar un sendero que conduzca a las respuestas de tales preguntas es fundamental lo que plantea Andrea Torres como el problema del capitalismo:

El conflicto radica, [...] en que no hemos sido capaces de construir una sociedad que produzca para la subsistencia y no para la acumulación. Lo que la contradicción de la mercancía valor-valor de uso provoca a largo plazo es la contradicción acumulación-subsistencia.¹³³

¹³² Karl Marx, *La ideología alemana*, p.32.

¹³³ Andrea Torres Gaxiola, *La técnica del capital*, p.199.

Además, es importante subrayar que el riesgo de la enajenación y de la sociedad autoritaria siempre estará latente, pues justamente la sujetividad de la forma natural de reproducción social se caracteriza por no ser el mismo de un ciclo reproductivo a otro, hay que recordar que:

El concepto de forma natural del discurso de Marx en *El capital* no hace referencia a un modo paradisiaco de existencia del ser humano, del que éste hubiese sido expulsado por su caída en el pecado original de la vida mercantil y capitalista. La forma natural que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la “tiranía del capital” es por sí misma, conflictiva y desgarrada; tanto la desdicha y la felicidad son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada a una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción.¹³⁴

La forma natural de reproducción social es la oportunidad del ser humano de reasumir su politicidad, elegir su identidad y su libertad, sin embargo, por su carácter dinámico no se puede asegurar la cancelación absoluta de un futuro sin enajenación o autoritario, es precisamente por esta situación que las propuestas de Bolívar Echeverría y de Marx exigen una criticidad constante, resistencia y praxis que fundan la posibilidad de cambio, de alterar el orden vigente mediante la revolución.

¹³⁴ Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica”, *Valor de uso y utopía*, p.196

Bibliografía

Aulestia Calero, Juan Martín. "Enajenación. Historia de un concepto desde Hegel hasta Bolívar Echeverría". Tesis inédita para obtener el título de sociólogo, Universidad Central del Ecuador, 2018.

Anguiano Roch Eugenio, "Gran revolución cultural proletaria de China, 1966-1977" en Cuadernos de trabajo del Cechimex UNAM, no.42 (01-abril-2017).

Benjamín Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Trad. Andrés E. Weikert. México, Ítaca, 2003.

Echeverría Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. México, Alacena Bolsillo, 2018.

---, *Valor de uso y utopía*. México, Siglo veintiuno editores, 2017.

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

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

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

---, *¿Qué es la modernidad?* México, Cuadernos del Seminario de Modernidad: versiones y dimensiones UNAM, 2009.

Fuentes Diana, Oliva Carlos. *Bolívar Echeverría, Crítica e interpretación*. México, Ítaca, 2012.

Gandler Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, Fondo de cultura económica, 2007.

Marcuse Herbert, *Razón y revolución*. Trad. Julieta Fombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Altaya, 1994.

Marx Karl, *Crítica al programa de Gotha*. Trad. y versión de notas por Jacobo Muñoz. Madrid, Gredos.

---, *El capital*. Tomo I. Vol. I, El proceso de producción de capital, Trad. Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 2007.

---, *El capital*. Tomo I. Vol. III, El proceso de producción de capital, Trad. Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 2009.

---, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Trad. Pedro Scaron. México-Buenos Aires-Madrid, Siglo veintiuno editores, 2016.

Marx Karl, Engels Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Trad. y versión de notas por Jacobo Muñoz. Madrid, Gredos.

---, *La ideología alemana*. Trad. César Ruiz Sanjuán. España, Alianza.

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

Oliva Carlos, *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México, UNAM, 2013.

Oliva Carlos, Torres Andrea. *El capital, ensayos críticos*. México, Ítaca, 2019.

Torres Gaxiola Andrea. *La técnica del capital. Ensayos sobre Bolívar Echeverría y Karl Marx*. México, UNAM, 2021.

---, "Bolívar Echeverría: el discurso crítico y la política de la forma natural" en *Valenciana*. Vol. 13, no. 25 (15- Jun-2020).

Peralta García, Yankel. "Bolívar Echeverría: Modernidad, capitalismo y modernidad no capitalista". Tesis inédita para obtener el grado de Doctor en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Radetich Filinich Natalia. "Crisis de la cultura, cultura de la crisis" en *Argumentos*. Vol. 25, no. 68 (ene./abr. 2012).

Tinajero Fernando. *Bolívar Echeverría, Ensayos políticos*. Quito, Ministerio de coordinación de la política, 2011.

