

Re/centrando al sujeto social: valor de uso, metabolismo social y estrategias anticapitalistas*

Recentrar o sujeito social: valor de uso, metabolismo social e estratégias anticapitalistas

Relcentering the social subject: use value, social metabolism and anti-capitalist strategies

Márgara Millán**

DOI: 10.30578/nomadas.n48a10

Este ensayo sigue el desarrollo crítico y heterodoxo de Bolívar Echeverría sobre el *corpus marxista*, en especial sobre los contenidos y alcances del “valor de uso”, concepto fundamental en la crítica de la economía política, pero poco desarrollado por Marx. La persistencia del valor de uso, en tanto “aspecto cualitativo de la vida”, se conecta con la politicidad del sujeto social y la universalidad concreta, y orienta la transformación social emancipatoria y los contenidos actuales de la revolución. El texto pone en juego la noción de modernidad como potencialidad inexplorada de diversos mundos e identidades.

Palabras clave: “valor de uso”, Bolívar Echeverría, metabolismo social, reproducción social capitalista, identidades evanescentes, transformación social.

Este ensaio segue o desenvolvimento crítico e heterodoxo de Bolívar Echeverría sobre o corpus marxista, especialmente sobre o conteúdo e o escopo do “valor de uso”, um conceito fundamental na crítica da economia política, mas pouco desenvolvido por Marx. A persistência do valor de uso, como um “aspecto qualitativo da vida”, está ligada à politicidade do sujeito social e à universalidade concreta, e orienta a transformação social emancipatória e os conteúdos atuais da revolução. O texto coloca em jogo a noção de modernidade como o potencial inexplorado de diferentes mundos e identidades.

Palavras-chave: “valor de uso”, Bolívar Echeverría, metabolismo social, reprodução social capitalista, identidades evanescentes, transformação social.

This essay observes the critical and heterodox development of Bolívar Echeverría on the Marxist corpus, particularly in regards to the contents and scope of “use value”, an essential concept in the criticism of political economy yet not well developed by Marx. The persistence of use value as a “qualitative aspect of life” is connected with the politicity of the social subject and concrete universality and orientates the emancipatory social transformation and the current revolution contents. The text brings into account the notion of modernity as unexplored potential of different worlds and identities.

Key words: “use value”, Bolívar Echeverría, social metabolism, capitalist social reproduction, multiple identities, social transformation.

* Este artículo surge del proyecto de investigación “Modernidades alternativas” coordinado durante los últimos cinco años, donde hemos explorado las derivas de la crítica de la economía política desde la plataforma ensayística de Bolívar Echeverría, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM (México).

** Profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Antropología social de la misma institución, Socióloga. E-mail: margara.millan@politicas.unam.mx

original recibido: 15/02/2018
aceptado: 18/03/2018

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 167~179

Introducción

Por *Espectros del capital*, llamado de este número de *NÓMADAS*, propongo comprender, no sólo la referencia explícita a la obra *El capital* de Karl Marx, sino el advenimiento del “hecho” del capital, como presencia que dota de forma y sentido al mundo humano, desde su despliegue o determinación histórica en la configuración hegemónica de la modernidad.

Marx abre el Tomo I de *El capital* con el análisis de la mercancía, “la célula económica de la sociedad burguesa” (Marx, 1972); el paso del intercambio mercantil al advenimiento de la ganancia (M-D-M por M-D-M-D’) y su impacto sobre las relaciones sociales y las subjetividades.

Según Marx, este proceso sustituye al sujeto social y su capacidad para dar forma, por un sujeto automático del valor que aumenta. Como veremos, dicho proceso altera esa “voluntad” donadora de forma. Lo primero que analizaremos en este ensayo, es la modificación que produce el “hecho” del capital sobre el proceso de re-producción social, entendido como metabolismo del sujeto social/naturaleza. Luego veremos la utilidad de este proceso de descentramiento de la reproducción social de la categoría “valor de uso” y su subsunción al valor. La última parte apunta al valor de uso como camino de emancipación actual y su nexa con lo que denominamos “identidades evanescentes”, concepto articulado al horizonte de una universalidad concreta, más allá de la afirmación fundamentalista de las identidades.

El concepto de “valor de uso”, según Bolívar Echeverría, interrumpe y hace estallar el “horizonte de



■ *Crimen de la condesa de Shirvanskaya's*, película de Ivan Perestian, 1926 | Hermanos Stenberg

inteligibilidad” de la modernidad capitalista. Aquí lo trabajaremos en la misma línea. La contradicción central del modo de reproducción capitalista ocurre justamente entre el valor y el valor de uso; el segundo precede al primero como forma fundamental o “natural” de los

objetos prácticos, y lo convertiría en “ser y estar” para la valorización del valor¹. El alcance político del “valor de uso” sólo aparece en la crisis actual, lo que nos obliga a profundizar en la sombra que surge donde se instala el valor valorizándose, pese a que constituye su sustancia. El “valor de uso” abre el sentido del mundo cualitativo de la existencia, delineado por Marx en los *Manuscritos del 44* como opuesto al trabajo enajenado. Así, en la obra de Echeverría:

La centralidad que adquiere el pensar el valor de uso como horizonte último de la criticidad le permite, entre otras cosas, no reducir la problemática ni la actualidad de la “revolución” a un determinado sujeto histórico (el proletariado) y a un momento específico de la lucha del trabajo contra el capital ni perder la radicalidad de la crítica a la modernidad capitalista, pensando entonces posible una modernidad alternativa. Un tipo de modernidad que no se resuelve en la mejor distribución del crecimiento económico sino en el advenimiento de una nueva relationalidad socialnatural, que se corresponda con la restitución de la capacidad política del sujeto social (Inclán, Linsalata, Millán, 2012: 22).

El metabolismo social y las bases materiales de la transformación del sujeto social

La relación sociedad-naturaleza en Karl Marx es, sin duda, uno de los fundamentos analíticos más sustanciales. Para Marx, el hombre, la sociedad humana, es un ser gregario —vive en colectivo—; es un *ser en naturaleza* (Moscovici, 1975). Esta lectura supera la dicotomía clásica que fundan las ciencias sociales positivas y que se reinscribe una y otra vez en los conceptos del análisis sociohistórico: social/natural; individuo/sociedad. El “sujeto social”² forma parte de su entorno, la naturaleza (forma natural-social), proviene de éste y lo transforma o actualiza constantemente, sin superarlo del todo, a través de su energía creativa (trabajo), destinada a fines concretos (valores de uso). Pero también se transforma a sí mismo, es decir, se (re)produce, por lo que incide en su propia forma o figura.

Esta cualidad del proceso de reproducción social (ser un proceso “dador de forma o figura”), contiene el secreto del carácter político del sujeto social. El ser social es político porque su proceso de produc-



■ *Konveer Smerti*, película de Ivan Pyrev, 1933 | Smoliakovski

ción y reproducción implica una “voluntad de forma”. Es decir, pone en juego una elección³ que resulta de un proceso ‘común’ gracias a la re-producción social, material y espiritual (física y metafísica). Esto convierte en sujetos tanto al humano como a la naturaleza, mediante un campo instrumental histórico que hace parte de la dimensión cultural⁴ (Echeverría: 2001).

El proceso de reproducción social, tanto para Marx como para Echeverría, hace parte de la temporalidad *transhistórica* como espacio necesario para comprender la estructura que posibilita *la voluntad de forma*, y el proceso que resulta de su condición enajenada. En términos de reproducción social, la politicidad se presenta como la cualidad esencial del sujeto social colectivo, cuyo proceso de reproducción es metabólico con la naturaleza y consigo mismo, y en ese sentido es *autopoietico*. La energía/trabajo del sujeto social transforma a la naturaleza humana (interna y externa) en el proceso de reproducción. El trabajo de síntesis que Echeverría realiza sobre el proceso de reproducción social transhistórico, deja en evidencia su naturaleza semiótica⁵. Se trata de un proceso de producción (consumo de significados), un proceso de *realización* del sujeto social, de un ciclo comunicativo que:

(...) sintetiza a un sujeto carente de unidad consolidada o de figura preestablecida. Al realizar objetos, el sujeto social debe realizarse: debe *crear o re-crear su propia identidad social o esencia política* (...) En tanto que proceso de “realización”, el proceso de reproducción social posee necesariamente una dimensión dentro de la cuál él mismo es un proceso de producción y consumo de significaciones. El proceso de “realización” sólo puede llevarse a cabo en la medida en que procede como un ciclo comunicativo, como un movimiento que al producir/consumir objetos, sintetiza a un sujeto carente de unidad consolidada o de figura preestablecida. Al “realizar” objetos el sujeto social debe realizarse: debe crear o re-crear su propia identidad social o esencia política. En otros términos, debe constantemente superar en sí mismo un *hiatus*... una escisión que le es constitutiva: la falta de una coincidencia natural o correspondencia espontánea entre las dos perspectivas de su existencia (...) (Echeverría, 1986: 43).

Uno de los planos o momentos de su existencia corresponde al productor, y el otro al consumidor del producto. Así, el productor es emisor y luego consumidor y receptor del mensaje que todo objeto práctico o instrumental lleva consigo. El proceso de reproducción social es una tensión reproductiva, pero también comunicativa de producción de significados. Hay una tendencia básica o estructural en el devenir de la praxis social (del proceso social de reproducción), que también se manifiesta como un código de comunicación. Tanto las acciones sociales como los mensajes están organizados o delimitados por esa tendencia básica o estructural, por un lado por las leyes de la reproducción concreta del sujeto social y por el otro, por el código general que califica de verdaderos o falsos todos los mensajes concretos posibles. Lo que nos interesa señalar aquí es el carácter orgánico de las acciones sociales prácticas y los mensajes o significados que las acompañan.

Re-producción social capitalista: la negación (enajenación / denegación) de la naturaleza externa e interna del sujeto social

En la modalidad capitalista del proceso de vida social global, la autorreproducción del sujeto comunitario sólo se lleva a cabo en la medida en que se halla subordinada a la satisfacción de un sistema de necesidades que es heterogéneo respecto al suyo propio: el que se determina en la

dinámica reproductiva y acumulativa del capital. [...] Para el sujeto comunitario, autorreproducirse de manera capitalista es, por ello, realizar (afirmar) su propia supervivencia, pero hacerlo –he aquí la contradicción– en tanto que sujeto explotado (negado) tanto en lo físico (en el derecho al disfrute del producto de su labor) como en lo específicamente humano (en su autarquía o facultad de decidir sobre sí mismo) (Echeverría, 1986: 44).

Lo específicamente humano del sujeto social, su capacidad para decidir sobre sí mismo, es suplantado por la lógica de otro sujeto, el sujeto automático del valor valorizándose, el sujeto abstracto del capital que descentra el proceso de reproducción social para trasladarlo justamente hacia el bien producido, el producto, las cosas que adquieren vida propia en detrimento de la riqueza social, de las relaciones sociales. Esta expropiación / enajenación de los trabajadores sobre su trabajo, su producto y sobre los medios de producción ocurre a través de procesos históricos violentos⁶ que transforman las condiciones materiales de la población, acompañados del proceso comunicativo que en su forma capitalista “afirma[n] la identidad entre auto-producción del sujeto comunitario y autovaloración del valor” (Echeverría, 1986: 44).

La enajenación material se anuda con los procesos de atomización de lo común. Los procesos identitarios proliferan ahí donde emergen los procesos des-comunizantes, es decir, los procesos que rompen a la comunidad, y fragmentan y desgarran al sujeto social en su interior. Ya no queda memoria del sujeto comunitario colectivo, porque se ha naturalizado la identidad del sujeto abstracto a la par de la identidad subjetiva individual; ambas aparecen como un logro histórico, como una “verdad” en la narrativa de la modernidad, es decir, un valor enteramente positivo, un triunfo sobre el pasado que se entiende como atraso, y especialmente sobre un presente y un futuro inexorables⁷. La fuerza ideológica del discurso de la modernidad capitalista, su forma de vida, su constitución cultural neoliberal, flexible y nómada, donde el discurso económico invade tanto la esfera pública y las íntimas, no debe ser subestimada al preguntarse por la permanencia del capitalismo pese a su crisis sistémica y su carácter cada vez más depredador⁸.

Echeverría despliega aquí su crítica a la cultura moderna en términos de los cuatro *ethos* que la han

sostenido hasta ahora. El *ethos* histórico está relacionado con la forma en que cada época histórica da cuenta del desgarramiento propio del proceso de transnaturalización humana, es decir, de la tensión irresoluble contenida en la forma social-natural. Esta tensión o contradicción central en la modernidad capitalista se establece claramente entre valor y valor de uso, pues la tendencia de la ley de organización del proceso de reproducción y el código de comunicación del proceso de producción de significado, “afirma la identidad entre autoproducción del sujeto comunitario y autovaloración del valor” (Echeverría, 1986)⁹, aunque ello signifique de manera constante el sacrificio del “valor de uso” por el de valor. El *ethos* de la modernidad da cuenta de las subjetividades que se despliegan en el capitalismo¹⁰ y diferencia la presencia realista de la proactiva, para la cual no hay contradicción entre valor y valor de uso porque no hay distinción: para el *ethos* realista, el valor es el único valor de uso. Pero éste no es el único *ethos* en la modernidad capitalista¹¹.

En este núcleo de la enajenación, el *ethos* permite sobrevivir al negar la contradicción invivible entre valor y valor de uso, entre el plano de lo abstracto (que nos niega en nuestra dimensión concreta) y el plano de lo cualitativo de la vida. Pero no en todos los *ethos* ocurre de igual manera. En la descripción de los cuatro *ethos* de la modernidad capitalista, Echeverría despliega su crítica de la cultura moderna y las subjetividades que la sostienen. Nos interesa seguir su ruta crítica porque en ella encontramos la explicación de cómo la “verdad” del valor sacrifica el “valor de uso”, el cual nos orientaría hacia una política no capitalista, ya que privilegia la vida cualitativa concreta dentro de la forma social-natural. Consecuentemente, se presentarían los límites de la idea de “revolución” moderna, en especial frente a las estrategias políticas anticapitalistas contemporáneas.

Las tendencias predominantes en la cultura política moderna (Echeverría, 2002) corresponden a tres de los *ethos* modernos, posturas reconocidas en la cultura política de la modernidad: la socialdemocracia, anclada en un *ethos* clásico, en su pretensión de atemperar o “humanizar” el capitalismo; el *ethos* pro-activo del capital realista, que no duda en exacerbar su impronta totalitaria y global de expansión imperialista; y la política del nacionalismo revolucionario, e incluso del socialismo “realmente existente”, que coresponden al

voluntarismo del *ethos* romántico y que, al igual que el *ethos* realista, ignora la contradicción fundamental entre valor y valor de uso porque, al contrario de éste, considera que el primero puede ser transformado, en el futuro, en el segundo. Todas estas tendencias de la cultura política moderna se asientan en la denominada *real politik*¹² que toma al capitalismo por un hecho histórico insuperable. El *ethos* barroco, por su cuenta, es aquel que reconoce la contradicción, la asume insuperable, y opta por el valor de uso, aunque sea en el plano del imaginario.

La orientación hacia el valor de uso y las estrategias para una política anti/post capitalista

La politicidad está en juego en el proceso de realización del sujeto social, ya que no constituye una condición exterior al propio proceso práctico / comunicativo presente en la reproducción social. La politicidad del sujeto social o comunitario es la *voluntad de forma* presente en el propio proceso de producción y consumo, como proceso de autoproducción y realización del sujeto social. La figura concreta de dicho sujeto no está determinada de antemano; su modalidad o configuración capitalista, que busca totalizar el proceso de reproducción en su sentido práctico y comunicativo, fracasa incluso frente a la pervivencia de formas comunitarias (prácticas y comunicacionales) que se niegan y resisten a su subsunción al capital. Éstas son una fuente de inspiración teórica y práctica para el horizonte anti o postcapitalista. Así mismo, las nuevas formas de comprender y desarrollar la relación con la naturaleza propuestas por la ecología política, las visiones pluralistas y descolonizantes, que apuntan a una ecología de saberes y una “hermenéutica diatópica” (Panikkar, 1990: 87; De Sousa Santos, 2000), convergen con los modos de comprender la vida y su relación con lo otro (por ejemplo, con las cosmovisiones amerindias). El pensamiento crítico de la modernidad es una de las vertientes desde donde se despliega actualmente la posibilidad de una superación del capitalismo. La crítica de la economía política es al mismo tiempo una crítica cultural a los supuestos fundantes de la modernidad capitalista. Ello debería liberar al sujeto de su determinación individualista, reconstruir horizontes comunitarios, reorientar la relación con la naturaleza, abrir el mundo de lo cualitativo y diverso como formas de humanas.

Las relaciones comunistas de reproducción social se hallan ya formalmente presentes en la reproducción social capitalista, es decir, en el interior de las relaciones propiamente capitalistas que constituyen al sujeto social. Pero su presencia es subordinada y reprimida; se delinea como una estructura en negativo —posible pero constantemente obstaculizada— en torno al conjunto de fallas o puntos de fracaso del propio orden capitalista. En consecuencia, *la posibilidad de su presencia real no implica la creación de un mundo absolutamente desvinculado del que existe como mundo capitalista, sino por el contrario la construcción de otro esencialmente diferente de él pero que se esboza a partir de sus imposibilidades.* (Echeverría, 1986: 50).

Quiero comprender como parte de esta definición de la crítica en tanto saber comunista, la impronta de saberes comunitarios, resistentes y persistentes a la forma de organización y al locus del capital. Se trata de formas de existir en el mundo que no han sido subsumidas al dinero y a la acumulación, ni a las necesidades materiales prácticas de la sociedad capitalista. Se trata de comunidades que han mantenido una orientación hacia la reproducción del sujeto comunitario, basado en la propiedad colectiva de los bienes comunes y la organización comunitaria y de reciprocidad del trabajo, y para las cuales existe una relación con el todo. La crítica como saber comunista no sólo se nutre de las posibilidades técnicas de superación del capitalismo, en tanto posibilidades reprimidas y obstaculizadas por el telos del capital, sino también de la pervivencia (actualizada constantemente) de sujetos comunitarios que re-establecen un orden de cosas distinto a partir de su orientación al valor de uso, es decir, a la reproducción de sus formas de vida.

La crítica básica al mundo contemporáneo, a la emergencia civilizatoria presente en la dominancia del capitalismo en la fase más depredadora de su historia, caracterizada como una guerra contra la vida, es la orientación y el re-centramiento en el valor de uso. Como dijimos al inicio, el concepto de valor de uso en la perspectiva echeverriana trasciende las nociones economicistas que comúnmente se le dan. En realidad, el valor de uso es más que la “utilidad” del objeto práctico, su uso y sentido en la satisfacción de una necesidad. El valor de uso es la apertura a los mundos concretos de la vida humana, a sus diversas materialidades. La identidad está anclada entonces a la forma en que los valores de uso son cultivados por cada comunidad. Las tres

grandes matrices culturales, basadas en el arroz, el maíz y el trigo, y su gran diversidad (lo que hoy se denomina eufemísticamente “nuestra riqueza cultural”), quedan avasalladas por procesos industrializadores que tienden a homogenizar a partir de la producción masiva de valores de uso degradados y monstruosos, valores de uso que son sólo el soporte para el valor de cambio, vehículos del valor valorizándose.

Los valores de uso, al existir primordialmente como mercancías, inician un proceso ‘monstruoso’ o ‘sinistro’ en su sentido y finalidad. La colonización del valor de uso por el valor es la entrada del léxico del intercambio mercantil a todas las dimensiones de la vida humana. La mercantilización del cuerpo expone los usos más siniestros del mismo, así como el lenguaje neoliberal permea las áreas más íntimas de las relaciones sociales (Brown, 2015). El término “neoliberal” no sólo parece indicar el acatamiento de las medidas de ajuste económico ordenadas por los bancos rectores del desarrollo mundial, sino toda una avanzada del ethos realista sobre la subjetividad social.

La crítica radical del proceso de reproducción social, bajo la configuración capitalista, debe orientarse hacia el “valor de uso”. Pero ello puede entenderse y desarrollarse de formas diversas. Una de ellas, históricamente más común, aparece con mayor claridad desde la concreción de los satisfactores básicos, es decir, la línea hacia la socialización de los medios y los valores de uso básicos. Según esta idea, los valores de uso necesarios y sustantivos para la vida humana (salud, alimentación, vivienda, educación), no deberían de estar mediados por y circunscritos al valor de cambio, sino que deberían formar parte de programas públicos y gratuitos ya que la sociedad ha producido la riqueza suficiente para que ello suceda sin especulación ni valorización de valor como lógica dominante. En palabras de Harvey, existen diferentes formas de “gestionar la tensión entre valor de uso y valor de cambio” (2015: 39). En esa gestión no tiene por que dominar el valor de cambio. “Cobra así relevancia la opción política entre un sistema mercantilizado que sirve bastante bien a los ricos y un sistema que se concentra en la producción y el abastecimiento democrático de valores de uso para todos sin mediaciones del mercado” (Harvey, 2015: 39)¹³.

Esta apertura a la idea de la socialización de las necesidades básicas por parte del sistema social, debe



▪ *Lengiz. Libros de todas las ramas del conocimiento, 1925* | Alexander Rodchenko

sin embargo coexistir con una segunda manera de orientarnos hacia el valor de uso que denominaré “descolonizante” o “pluralista”. Es la que atiende la diversidad de formas que estos satisfactores tienen hoy día a nivel global. En buena parte de regiones como América Latina, la vida social se afianza en la propiedad comunal de la tierra, el uso colectivo de los bienes naturales, y el trabajo colectivo obligatorio comunitario. El sentido común que articula estas formas de vida se explica por ejemplo en la noción de la “madre tierra”, que implica que la tierra no puede ser mercancía; o en la noción de los bosques y las montañas como guardianes naturales que inspiran cuidado y respeto; ambas muy distintas a las ‘occidentales’ sobre salud y bienestar.

Una crítica radical debe hacerse cargo de las diferencias concretas entre las formas modernas de vida humana que coexisten hoy en nuestro planeta, y sostener la pluralidad identitaria que implica la diversidad de las formas de vida, frente a la tendencia de la modernidad capitalista a homogenizar al sujeto social colectivo e individual, a convertirlo en trabajador,

hombre, mujer, niño, anciano, en referencia a su capacidad productiva.

La respuesta a esa diversidad ha sido en buena parte su invisibilización, desde la idea de desarrollo y de progreso. El pensamiento crítico ha mantenido en alguna medida una idea de desarrollo que el *confort* moderno capitalista ofrece a unos cuantos. Orientarse hacia el “valor de uso”, en este sentido, no sólo implica visibilizar otras formas de existencia sino reconocer sus formas de comprender los “satisfactores básicos” de la vida humana, atendiendo a su configuración diversa. Han sido sin duda los pueblos denominados indígenas quienes con más acuciosidad han avanzado en esta crítica a la modernidad capitalista. En sí mismos implican y soportan (en el doble sentido de la palabra, como soporte de algo y como resistencia a) otra manera de ser modernos. La orientación política por el “valor de uso” implica el derecho al “floreamiento de los pueblos”, es decir, el surgimiento de ese sentido común, con su propia historicidad y como sujetos políticos¹⁴. Pensar entonces en formas posibles de trascender el capitalismo, de superarlo como invita Marx,

implica una tensión sólo –y no es menor– entre diferentes concreciones de lo humano, más allá del capital: “(...) 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 (...)” (Echeverría, 1996: 196).

La forma social natural en sí misma es “conflictiva y desgarrada”, fragmentada y contradictoria; pero tenemos la oportunidad de lidiar justamente con esa conflictividad, con esas partes rotas y oscuras, en lo colectivo y en lo individual, con su diversidad concreta y contradictoria, y buscar *soluciones comunes*. Es decir, podemos recuperar lo esencial de lo específicamente humano, la autarquía, la voluntad de forma del sujeto comunitario, la voluntad de forma en común.

Por un mundo donde quepan muchos mundos

La reproducción común de la diversidad es sin duda problemática. Implica re-educarnos en un orden distinto de materialidad social. Implica un límite al crecimiento “económico” y al consumo en términos cuantitativos y cualitativos; implica ampliar soluciones colectivas e individuales; ponerle fin a la riqueza obscena y a la pobreza degradante, a la guerra como paisaje. Reproducirse en común es, en primera instancia, des-naturalizar la identidad abstracta impuesta por la configuración capitalista de la reproducción social, orientarse hacia el sistema de necesidades del sujeto concreto, y no del sujeto automático del capital. Es necesario un proceso de desenajencación del sujeto y su sistema de necesidades, del propio valor de uso *transfigurado*, es decir, que ha desechado el fetiche y ha reemplazado el goce ilimitado por el deseo vital¹⁵. Un proceso que parte de la idea de que compartimos el mundo, de que somos parte, de que existimos en interdependencia, lo cual nos lleva a reconocer que las necesidades creadas o artificiales tienen el límite claro y tangible de la vida del otro, de los otros; de nosotros. Esa interdependencia, orientada hacia la diversidad contemporánea del valor de uso, de distintos mundos cualitativos de la vida que hoy conviven y emergen, reconoce un valor más allá del dinero, pues constituye la verdadera riqueza social, la revolución epistémica y práctica contemporánea.

La comunidad concreta y sus formas identitarias no capitalistas están presentes aquí y ahora, como negatividad y creación de mundos a partir de lo (im)posible desde y dentro del capital. Lo (im)posible es la afirmación radical del valor de uso, del mundo cualitativo de la vida. La orientación hacia el valor de uso como proyecto apunta hacia la necesidad de la historización de nuestras formas de producción y consumo, a partir de la forma en que sus concreciones contradicen el productivismo que domina al proceso reproductivo social, y se enfrentan al universal abstracto que impone una relación instrumental y cósmica con el mundo.

Por último, la idea del “florecimiento de los pueblos” y de “un mundo donde quepan muchos mundos”¹⁶, sin la sujeción, mediación y control del valor valorizándose, abre la historia hacia lo desconocido. Y el sujeto del *porvenir* sin capitalismo es el



■ *El Once*, película de Dziga Vertov, 1928 | Hermanos Stenberg

sujeto evanescente, aquel que se pone en juego frente a lo otro, que cultiva identidades manchadas, mezcladas, amestizadas, contrarias a cualquier identidad pura y totalitaria. La identidad fuerte se afirma por temor frente a la amenaza del otro. La identidad evanescente se afirma al ponerse en peligro en la interacción con lo otro, al comportarse hacia lo otro no como una amenaza, sino como promesa (Echeverría, 2000: 19-31)

El ser humano no es un ser *ex-nihilo*, por el contrario, su identidad social e individual se compromete con elecciones civilizatorias de larga duración. Echeverría hace énfasis en ello al remitirnos a la tesis de Marx sobre la historia y el horizonte de escasez que marca y compromete a la identidad arcaica del ser humano en una coraza de defensa frente a lo otro, y con una intencionalidad guerrera para sobrevivir:

El productivismo, este compromiso profundo que ha atado y sigue atando al ser humano con sus orígenes, le ha entregado así, a lo largo de la historia, un grado mínimo de identificación o individualización concreta para su vida tanto colectiva como privada. Se trata, como vemos, de un principio de concreción ambivalente que ha sido origen —tanto en lo íntimo como en lo colectivo— lo mismo de creaciones que de aniquilaciones, de liberaciones que de represiones. Mil veces cuestionado, mil veces restaurado, debió haber caducado con el desarrollo de la modernidad, de la civilización de la abundancia y la emancipación. En lugar de ello, sin embargo, y en contra de las posibilidades reales, ha sido ratificado en su lugar fundamental por una versión de la modernidad que parte de la reproducción artificial de la escasez: la modernidad capitalista (Echeverría, 2001: 144-145)

El productivismo (y el carácter de sujeto que lo sostiene), ha sido y es la esencia del capitalismo, negado a la apertura (transformación) de su mundo por la escasez relativa, por el reino de la abundancia (traducida en sostén de la vida), por las potencialidades (neo)técnicas de la riqueza social. Atrincherado en su mundo, temeroso al cambio, propicia la guerra de identidades fundamentalistas como manera de exotizar y criminalizar al otro. Naturaliza su propia identidad totalitaria, la del *ethos* realista, y la hace pasar como la única posible. Prefiere la destrucción del mundo a la destrucción de su mundo (Beinstein, 2008). La definición de la identidad en Echeverría tiene que ver con el hecho de que el ser humano es un sujeto gregario cuya determinación

concreta esta “entregada a la libertad”, es decir, “Los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente” (Echeverría, 1996: 166).

Ahora bien, la constitución del ser humano es fruto de la trans-naturalización. La humanización es una “negación determinada”, un proceso violento de “re-formación de lo natural” y de “naturalización” de la forma. Es al mismo tiempo trascendencia y afirmación de lo natural en lo social. Echeverría afirma que esta acción violenta no queda en el pasado (en el origen de la hominización) sino que “tiene lugar en el presente”, se encuentra en un proceso constante de actualización. Esa violencia genera un encono del hombre con la naturaleza (del ser humano con el ser en general), conflicto o tensión sólo reconciliable, según Adorno y Horkheimer, “(...) en una insistencia en eso ‘nuevo’ que ha aparecido en medio de lo otro, es decir, precisamente en el ejercicio renovado de la libertad” (Echeverría, 2010: 48).

Ahora bien, la posibilidad de la Ilustración (en tanto constitución identitaria del sujeto) se juega en esa relación del sujeto respecto de lo otro, en la violencia ontológica que genera su auto-afirmación. Echeverría realiza una lectura a contrapelo de la *Dialéctica del Iluminismo* (Adorno y Horkheimer, 1969) para problematizar la unicidad de la identidad autoritaria y abrir la posibilidad de una alternativa.

Ser sujeto es afirmarse en una identidad. Esta tendencia del sujeto a seguir siendo ‘el mismo’ puede afirmarse sin embargo de dos maneras completamente diferentes entre sí con lo que ‘perseverar’ al igual que ‘Ilustración’ puede significar dos cosas totalmente contrapuestas (Echeverría, 2010: 49).

Esas dos formas identitarias se ponen en peligro a sí mismas mientras buscan auto-conservarse:

El primer modo de perseverar en el propio ser comienza con un desafío que respeta la ‘sujetividad otra’ de lo otro (...) el segundo modo avanza por la anulación de la otredad de lo otro y su conversión en ‘caos’ o naturaleza salvaje por conquistar y domesticar (...) (Echeverría, 2010: 51).

Existe entonces una forma de perseverar en la propia identidad para la cual auto-afirmarse es transformarse,

es decir, abrirse a su propia metamorfosis. No se trata de una identidad sustancial sino contingente. Mientras que el otro camino de la perseverancia es muy distinto: es autoritario y busca sustanciar su forma identitaria desde el poder. Para ambas formas de identidad, la relación con lo otro es radicalmente distinta¹⁷.

No es difícil comprender el anudamiento histórico y estructural entre la identidad como auto-conservación, dominio y control de lo otro, y el productivismo. Hasta cierto punto, el horizonte de escasez provee una explicación para que ambas tendencias continúen hasta el presente, en tanto estructuras identitarias arcaicas producto de un compromiso particular con lo otro. El sujeto automático del capital es sostenido a la vez que sostiene ambos procesos.

La identidad productivista transita por ideologías¹⁸, pero se detiene ahí donde el sujeto colectivo ha conservado su interrelación con el todo, consigo mismo y con la naturaleza o cosmos; encuentra nuevos límites en la técnica “desinteresada del poder”, esa técnica colaboradora con la naturaleza y con lo otro, que no se deja dominar ni engañar por la “verdad” de la valorización; en el ejercicio lúdico del conocimiento que da forma a mundos abiertos e inclusivos, al conocimiento “para todos”; también encuentra barreras en las sujetidades¹⁹ que se instituyen en la co-pertenencia solidaria, en empatía con lo otro, en rebeldía antipatriarcal. Son estas las identidades evanescentes que darán forma, si es que acaso detenemos la barbarie, a un mundo no sin contradicciones y conflictos, pero sin el capital y su guerra.

Es evidente el tipo de identidad civilizatoria que impulsa el totalitarismo del valor valorizándose. Se trata de una identidad guerrera, que no distingue entre su humanidad y el capital; y para la cual no hay posibilidad de transformación posible, incluso a costa de la vida misma. Por otra parte, las identidades evanescentes están ahí, de forma fragmentaria, perseverando en sus metamorfosis, afirmando el trabajo creativo de la cultura viva, es decir, el trabajo del mestizaje. Se trata de sujetidades atravesadas por varios mundos, capaces de sintetizarlos en identidades modernas no capitalistas o poscapitalistas. Identidades cuyas prácticas se alejan y

niegan la lógica relacional del capital, que son el motor de los movimientos sociales que hoy resisten y enfrentan al capital y se construyen en su interior. La minga colombiana y el zapatismo mexicano son ejemplos a los que podemos recurrir para comprender cómo hoy la *crítica comunista* iniciada por Marx se amestiza, se interculturaliza y se descoloniza, pues el “sujeto revolucionario” es múltiple y se define, como hemos querido indicar, por su orientación hacia el valor de uso, en los términos aquí señalados. Se trata de un valor de uso que domina sobre el valor, transfigurado, desenajenado, que se orienta hacia la reproducción de la diversidad de la vida humana y no humana.

Enfrentamos hoy un momento de peligro. La crisis civilizatoria es sin duda la crisis del modo de vida capitalista, ese que nos ha cautivado y seducido con sus promesas, que se ha fundado en la afirmación de que la reproducción humana es equivalente a la reproducción del valor y que, para ello, es necesario el sacrificio de la vida cualitativa y de la vida misma. Se trata de una sujetividad sacrificial que reproduce las limitaciones arcaicas del origen de la afirmación de la vida frente a la escasez; frente a una escasez artificial que induce la acumulación capitalista. Se trata de la identidad guerrera, patriarcal, hipermasculinista, que sólo sabe avasallar al otro, negarlo. Su mundo material es cósmico y productivista, su “riqueza social” es dinero y más dinero; no conoce otro modo. No puede ponerle límites a la acumulación depredadora del mundo de la vida, ni reconocer(se) en el dolor ello inflinge a los demás, a los más. Vivimos inmersos en una versión monstruosa del mecanismo descrito por Marx en *El capital*, donde la vida humana está atada y dependiente del sujeto automático del capital, expropiada de su capacidad de decisión, de su politicidad. Se trata de un proyecto —una realidad— que ha ganado mil batallas y se ha transformado de mil maneras, pero cuya presencia no ha dejado de ser contestada. Se trata de una batalla continua desde la aparición del “hecho” del capital. Quizá hoy, la dimensión de la crisis a la que nos lleva, haga brotar respuestas mucho más claras. Se trata de una realidad que incluso ahora, en medio de la Cuarta Guerra Mundial²⁰, no es inexorable. Y quizá sea su propia imposibilidad de cambio lo que genere alternativas radicalmente otras.

Notas

1. La “valorización del valor” o “plusvalía” es el mecanismo mediante el cual, en el proceso de trabajo capitalista, el valor (de la fuerza de trabajo) genera más valor (plusvalía). El valor que se valoriza a sí mismo es el dispositivo (sujeto automático) del capital. Y es la lógica abstracta que domina y quiere totalizar al conjunto del proceso reproductivo social en el modo de producción capitalista. Ver Carlos Marx, *El capital*, Tomo I.
2. Por sujeto social me referiré a la sociedad humana, en la línea de Bolívar Echeverría; la sociedad humana en su forma transhistórica, es decir, como colectividad que se reproduce en el tiempo.
3. Echeverría se refiere a la comida como el complejo proceso de interacción naturaleza-forma social, y añade la dimensión cultural a la materialidad social, por ejemplo, en la constitución de las civilizaciones del arroz, del maíz o del trigo. Geografía, clima, como el lugar situado de la reproducción contribuye a la forma el alimento, que es a su vez sagrado (Echeverría, 2001).
4. Esta comprensión del metabolismo social se desarrolla en *Producción como realización*: “¿Por qué las antiguas sociedades americanas no trasladaron el uso de la rueda del mundo lúdico y en miniatura de la juguetería infantil al mundo pragmático y real de los medios de producción?” Con esta pregunta se problematiza lo que entendemos por cultura, para comprenderla como la forma de ser del ser social por lo demás diverso (Echeverría, 2001).
5. Marx habla en diversos textos de lo propiamente humano del proceso de reproducción social y del trabajo. En el primer tomo de *El capital* encontramos el tejido de la abeja o la arquitectura impecable de las celdas de la colmena, en contraste con el trabajador que puede ser menos perfecto pero que tiene en su mente la imagen ideal del producto de su trabajo, una proyección de su deseo (1972: 130). En *La Ideología Alemana* (1973) es más claro cómo Marx considera la forma de esa materialidad, es decir, la proyección de un modo de vida. En los *Manuscritos Económico Filosóficos* de 1844 encontramos más pistas sobre la necesidad estética incluso que acompaña al proceso de reproducción social. La objetivación del trabajo del hombre no sólo es material sino simbólica y estética, produce sentido. Echeverría ha mostrado con más acuciosidad cómo el proceso de reproducción de la vida es al mismo tiempo comunicativo y generador de sentido. Esto se asienta en el trazo distintivo de lo “humano”, y su código de reproducción es semi-abierto en comparación con el código cerrado, meramente instintivo, del mundo animal. En palabras de Marx: “El animal es uno con su actividad vital... Pero el hombre hace de su actividad vital misma un objeto de su voluntad y de su consciencia” (Marx, 1966: 111). Esto define al animal-humano.
6. La acumulación originaria descrita por Marx en el capítulo 24 del Tomo I de *El capital*, y los procesos de cercamientos de las tierras y de fragmentación y privatización de “los comunes” descrito por K. Polanyi en *La gran transformación* (1957). El proceso de conquista y empuje de las colonias hacia el capitalismo mundial; y el nuevo impulso descrito por Harvey (2004) como “acumulación por desposesión” en la fase contemporánea.
7. Acá se asienta toda la narrativa que concibe a la modernidad como progreso y crecimiento infinito, la industrialización y la modernización como masificación de la producción y del consumo, procesos no comunales e individualizantes de reproducción social.
8. Sin embargo, la modernidad entendida de manera paradójica no se agota en su configuración capitalista. Echeverría distingue entre modernidad como totalización civilizatoria y capitalismo como modo de producción y reproducción social, en *¿Qué es la modernidad?* (2009). La modernidad como totalización civilizatoria está anclada en la posibilidad técnica de un relacionamiento distinto entre lo humano y lo “otro”, lo “natural”, un relacionamiento de dominio no instrumental, sino de compromiso con otros sujetos. La posibilidad material de subversión del relacionamiento guerrillista o de dominio del hombre hacia la naturaleza sólo es posible por el abatimiento del horizonte de escasez que determinó esta relación durante siglos. Tanto en Marx como en Echeverría, el principio de la técnica, con un tratamiento distinto (fuerzas productivas para el primero, neotécnica para el segundo) es, en tanto modificador del campo instrumental, clave para pensar una modernidad alternativa, comunista, postcapitalista.
9. Es en *El discurso crítico de Marx*, 1986, donde Echeverría expone por primera vez la manera en la que el proceso reproductivo del capital impacta o subsume al proceso comunicativo social. Ahí encontramos la base de su crítica a la cultura moderna, en tanto que el proceso de significación en la modernidad capitalista se encuentra subordinado al sentido de la valorización. Así, nos dice, dentro del proceso comunicativo que en principio es abierto y lleno de posibilidades, aparece un mensaje: “Un mensaje singular absurdo según la tendencia elemental del propio código, pero tan necesario históricamente como la organización capitalista de la reproducción social: el mensaje que afirma la identidad entre autoproductión del sujeto comunitario y autovalorización del valor. En estas condiciones, significar con verdad, esto es, con adecuación respecto de la tendencia estructural o básica que sigue el devenir de la praxis social, parece ser lo mismo que significar con adecuación respecto de la configuración capitalista de esa tendencia”. Pags. 44 y 45
10. La teoría de los *ethos* de la modernidad es compleja, da cuenta de su historicidad y de su genealogía geográfica; da sustento a las subjetividades contemporáneas, y a las formas de acción política prevalecientes. En su conjunto, muestran cómo una determinación económica (el valor valorizándose) configura el mundo social, cultural y psicológico contemporáneo, y de cómo se particulariza en las distintas regiones, por ejemplo, en Norteamérica y Latinoamérica. El *ethos* realista es el primero en expandirse hacia norteamérica, y se caracteriza por no distinguir la contradicción, ya que asume de manera radical y beligerante que el valor de uso

es el valor. El *ethos* romántico, centrado en la “empresa de sí mismo”, asume lo mismo en sentido contrario: el valor se convertirá en valor de uso llegado el momento (la empresa del Estado nación, o del Estado socialista). Por su parte, el *ethos* clásico y el barroco, reconocerán la contradicción insalvable, el primero de forma trágica y aminorando sus nefastas consecuencias, y el segundo optando, aunque sea en el plano de lo imaginario, por el valor de uso. Este último, el barroco, correspondería al mediterráneo europeo y a América Latina, que significó la destrucción de la cultura originaria y su mezcla/apropiación de la cultura hispánica (Echeverría, 1998)

11. Echeverría propone la teoría del *ethos* histórico de la modernidad y sus cuatro versiones, en franco diálogo crítico con la aproximación weberiana del protestantismo como espíritu del capitalismo, para reconocer por un lado la impronta del ascetismo protestante en la conformación del impulso hacia la acumulación de capital, pero también su despliegue y transformación al viajar ese *ethos* a Norteamérica y anidarse en the *American way of life*. Sin duda se puede hacer una lectura del cuádruple *ethos* en términos de cultura política, es decir, de propuestas de horizonte de realización del sujeto social, a partir de estas formas de vivir o convivir con la contradicción central que nos impone la modernidad capitalista
12. Se denomina *Real politik* a la “política realista”, guiada por intereses prácticos, la política pragmática que pone en el centro los fines sin importar los medios; se designa así, sobre todo tras la segunda guerra mundial, a una política sin principios, fuera de la ideología, instrumental, interesada primariamente en el poder.
13. En este capítulo, titulado “Contradicción Uno: valor de uso, valor de cambio”, Harvey analiza las burbujas inmobiliarias, la especulación, la crisis financiera que hizo que cientos de personas perdieran sus viviendas como ejemplo de gestión de una necesidad básica a través del mandato del valor de cambio y del capital.
14. Posibilidades del sujeto de ser tal. “El ser sujeto, la sujetividad, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad”, en “El ‘valor de uso’: Ontología y Semiótica”, en *Valor de uso y utopía, México, Siglo XXI* 1996, pag. 166.
15. Debo a Rita Canto y su lectura psicoanalítica de la sociedad contemporánea la comprensión de la diferencia entre la búsqueda del goce ilimitado que promueve la cultura capitalista y la recu-

peración del deseo del sujeto sobre su configuración consumista, individualista y fetichista. Se trata sin duda de un proceso de desaprendizaje y de generación de lo nuevo, al tiempo que de recuperación de la memoria.

16. Como lo plantean los zapatistas.
17. La mirada escéptica propiciada por nazismo y el totalitarismo hicieron, según Echeverría, que Adorno y Horkheimer se desalentaran frente a esa otra forma identitaria de Occidente, pues la historia parecía clausurarla.
18. La industrialización como modelo de la modernidad no es sino la forma del productivismo: convertir al mundo en mercado, producir para las masas, centrar el proceso reproductivo en los bienes producidos, instituir el principio de obsolescencia de los objetos útiles para continuar con el mecanismo productivo, destruir los bienes excesivos para preservar la ganancia, todo ello fundado en una hipermasculinidad poderosa en el centro de la conquista del mundo y del universo. “Es el sueño desarrollista de la modernidad el que se pone en juego. Pero el sueño desarrollista no sólo es el que se centra en el industrialismo para resolver el dilema de la humanidad. Se acompaña de una forma política, de un dispositivo que funciona articulando la totalidad de manera antagónica, formando bloques de competencia y creando continuamente al enemigo contra el cual las políticas de Estado requieren de la seguridad nacional, la centralización del poder político y el tutelaje de ‘las masas’” (Millán, 2010: 327-328).
19. Sujetividad es la capacidad del sujeto social de “ser sujeto”, en el sentido en que lo comprende Echeverría: “El conjunto de relaciones de interdependencia entre los miembros del sujeto social requiere una figura concreta que debe ser sintetizada por el propio sujeto social. La *socialidad* misma de éste existe como materia con la que él, como totalización de individuos sociales, construye su identidad y la identidad diferencial de sus miembros. El ser sujeto, la *sujetividad*, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad” (Echeverría, 1998: 166). Así, el proceso reproductivo de la socialidad humana implica dos procesos, uno donde su socialidad se reproduce acompañado de otro en el que ocurre una “noción valorativa”, donde el sujeto define y redefine su propia identidad, de ratificar o modificar su forma.
20. Así caracterizan los zapatistas el tiempo presente.



Referencias bibliográficas:

1. ADORNO, Theodor y Max Horkheimer, 1969, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana.
2. BEINSTEIN, Jorge, 2008, “Crepúsculo del capitalismo, nostalgias, herencias, barbaries y esperanzas a comienzos del siglo XXI”, Flacso, tomado de: <http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1263485972.Crepusculo_del_capitalismo.pdf>.
3. BROWN, Wendy, 2015, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Nueva York Zone.
4. CANTO, Rita, 2018, “El deseo: un semblante de lo político”, en: Margara Millán (coord.), *Prefiguraciones de lo político*, en prensa.
5. DE SOUSA, Boaventura, 2000, “Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo”, en: Héctor Silveira (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid, Trotta, pp. 269-283.
6. ECHEVERRÍA, Bolívar, 1986, *El discurso crítico de Marx*, México, ERA
7. _____, 1996, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, en: *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, pp.153-197.
8. _____, 1998, “Malintzin, la lengua”, en: *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, pp. 19-31.
9. _____, 2001, *Definición de la Cultura*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Itaca.
10. _____, 2002, *La clave barroca de la América Latina*, exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität, Berlín, tomado de: <<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20América%20Latina.pdf>>.
11. _____, 2009, ¿Qué es la modernidad?, México, UNAM.
12. _____, 2010, “Ascepciones de la Ilustración”, en: *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, pp. 43-56.
13. HARVEY, David, 2004, *El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión*, Buenos Aires, Clacso.
14. _____, 2015, *Dieciséte contradicciones y el fin del capitalismo*, México, Universidad de la Tierra.
15. INCLÁN, Daniel, Lucía Linsalata y Mágina Millán, 2012, “Apuesta por el “valor de uso”: aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría”, en: Íconos. Revista de Ciencias Sociales, No. 42, pp. 19-32.
16. MARX, Karl, 1966, “Manuscritos Económico-Filosóficos”, en: Erich From (ed.), *Marx y su concepto del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 110-112.
17. _____, 1972, *El capital*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.
18. _____, 1973, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos.
19. MILLÁN, Mágina, 2010, “¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global/nacional? Historia, repetición y salto cualitativo”, en: *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. Año II, No. 3, Buenos Aires, Clacso, pp. 325-335.
20. MOSCOVICI, Serge, 1975, *Sociedad contra natura*, México, Siglo XXI.
21. PANIKKAR, Raimon, 1990, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban.
22. POLANYI, Karl, 2011, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.



▪ *Señorita Mend*, película de Boris Barnet y Fyodor Otsep, 1926 | Anton Lavinsky