

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

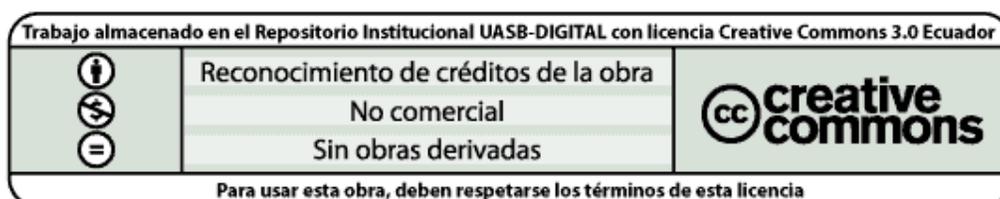
Área de Estudios Sociales y Globales

Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Mención en Política y  
Cultura

La dimensión política del concepto de valor de uso en el  
pensamiento de Bolívar Echeverría

David Chávez

2013



## CLÁUSULA DE CESIÓN DE DERECHO DE PUBLICACIÓN DE TESIS

Yo, José David Chávez Maldonado, autor de la tesis intitulada *La dimensión política del concepto de valor de uso en el pensamiento de Bolívar Echeverría* mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de magister en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: 20 de noviembre de 2013

David Chávez

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Mención en Política y  
Cultura

La dimensión política del concepto de valor de uso en el  
pensamiento de Bolívar Echeverría

David Chávez

Tutor: Alejandro Moreano

Quito

2013

## RESUMEN

Existe un generalizado reconocimiento de la importancia del concepto de valor de uso en la obra de Bolívar Echeverría. Sin embargo, este concepto ha sido escasamente discutido en los intentos de aproximación a su pensamiento. Esto contrasta notablemente con la atención que se ha prestado a otros planteamientos suyos como el de modernidad capitalista, *ethos* histórico o el concepto de cultura. El descuido sobre el valor de uso resulta más significativo si se tiene en cuenta que todas estas formulaciones se sustentan en la conceptualización que Echeverría hace de aquel concepto.

En este contexto, esta tesis señala dos aspectos que pretenden contribuir a la discusión del valor de uso en la reflexión de Echeverría. De una parte, se identifica cierta ambigüedad en el valor de uso visible tanto en su forma histórica concreta dentro de la modernidad capitalista, como en su formulación abstracta en cuanto esquema general trans-histórico de reproducción social. Por otra parte, y esta es la hipótesis que se propone, se explica que esta ambigüedad se debe a la reformulación de la contradicción capitalista que propone Echeverría en relación con el planteamiento de Marx. Se trata del desplazamiento de la contradicción trabajo-capital a la de valor de uso-valor.

A la Fer

*in memoriam*

## AGRADECIMIENTOS

Esta tesis habría sido imposible sin el incondicional apoyo de Sebastián, a quien le debo todo, en este como en otros aspectos su presencia ha sido una inspiración llena de ternura e inteligencia. De igual modo, este trabajo resulta impensable sin el afecto y el apoyo constante de Cecilia, compañera imprescindible en este camino. Va mi agradecimiento para ambos por su cariño y su paciencia.

Agradezco también a Alejandro Moreano por su colaboración como tutor de esta tesis; pero, más que eso, por ser maestro y amigo de varios años. Las páginas contenidas aquí le deben mucho, varias de las ideas expuestas en ellas surgieron de las conversaciones y enseñanzas de Alejandro. Su generosidad intelectual y su apuesta permanente por el marxismo –incluso en los momentos más difíciles- constituyen una influencia invaluable para mí.

Por otra parte, es evidente que tengo una deuda enorme con Bolívar Echeverría, su legado teórico radical fundado en su también irrenunciable toma de partido por la crítica de Marx han sido determinantes en las preocupaciones que se esbozan en esta tesis. Ensayar una discusión de su pensamiento es el mejor homenaje que podemos hacer a ese legado.

Finalmente mi agradecimiento a los lectores, Rafael Polo y Pablo Andrade, quienes hicieron una rigurosa revisión de esta tesis, sus comentarios y –sobre todo- sus inquietudes han sido muy enriquecedores.

[...] todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales, pero las llamadas *condiciones generales* de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción.

Marx

*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*

## CONTENIDO

RESUMEN .....	4
AGRADECIMIENTOS .....	6
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO 1. LA AMBIVALENCIA POLÍTICA DEL “VALOR DE USO” EN EL PENSAMIENTO DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA .....	22
1.1 “Valor de uso” y política en la crítica a la modernidad capitalista.....	23
1.2 El doble carácter de la política en la “forma natural” de la reproducción social .....	34
1.3 La contradicción entre forma natural y modernidad.....	40
CAPÍTULO 2. EL PROBLEMA DE LA CONTRADICCIÓN FUNDAMENTAL DEL HECHO CAPITALISTA COMO PROBLEMA POLÍTICO .....	55
2.1 El problema de la “determinación formal” del valor de uso en Marx y la crítica de Echeverría .....	56
2.2 Entre la “producción social en general” y la “forma natural” de la reproducción social. ....	67
2.3 ¿Valor de uso-valor o capital-trabajo? .....	77
CONCLUSIONES .....	95
BIBLIOGRAFÍA .....	107

## INTRODUCCIÓN

En su ensayo “La modernidad americana” Bolívar Echeverría establece que la particularidad de esta consiste en una débil y repetitiva resistencia de la forma natural, la cual prácticamente se equipara con la forma valor. El efecto que esto produce – piensa- es una *hybris* del valor de uso, configura un “valor de uso monstruoso”, que describe una dinámica doble de “artificialización de lo natural” y “naturalización de lo artificial.”<sup>1</sup> Si consideramos que la modernidad americana sería la realización histórica más “pura” de la modernidad capitalista, su planteamiento parece decirnos que la forma natural dentro del capitalismo es casi inexistente, que ella solo puede adquirir existencia fuera y en contradicción con él, pero a la vez, nos dice también que aunque monstruoso o desmesurado, existe un valor de uso propio del capitalismo que podría verse realizado en forma prácticamente “pura” en la modernidad americana. Estamos frente a la paradoja del valor de uso tal como Echeverría lo concibe: de una parte, el valor de uso contiene una posibilidad de emancipación y resistencia, pero, de otra, se presenta como “cosa monstruosa” que sustenta la dominación del capital.

Es indudable que en la interpretación de la crítica de Marx planteada por Bolívar Echeverría el concepto de “valor de uso” ocupa un lugar central;<sup>2</sup> sin embargo, en las interpretaciones sobre su pensamiento esta centralidad se traduce, generalmente, en una

---

<sup>1</sup> Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, p 99-100.

<sup>2</sup> Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vásquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE / UNAM / FFyL / UAQ, 2007, p. 269-320; Jorge Veraza, “La lectura de *El capital* de Bolívar Echeverría”, en Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, México, UNAM / Itaca, 2012, p. 225-254; Daniel Iclán, Mátgara Millán y Lucía Linsalata, “Apuesta por el ‘valor de uso’: aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría”, en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, No. 42, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 2012, p. 19-32.

ausencia de problematización sobre el contenido específico de este concepto; de manera que este aparece desprovisto de ambigüedades, contradicciones y tensiones en su desarrollo; su potencial crítico frente a la modernidad capitalista es presentado como unívoco (Iclán, Millán y Linsalata, 2012).<sup>3</sup> El trabajo de Stefan Gandler es una excepción, ahí es posible encontrar algunas referencias que buscan problematizar el concepto: la probable falta de radicalidad del concepto en relación con la crítica de Marx; el posible efecto de debilitamiento de “la concepción materialista de la materia”; y, la equiparación entre producción y consumo (Gandler, 2007: 315, 320, 333). Sin embargo, quedan planteadas pero no son desarrolladas, lo cual dificulta precisar el sentido teórico específico de los límites que presenta el concepto de valor de uso.

La prácticamente inexistente problematización del concepto de valor de uso contrasta marcadamente con la atención que se ha prestado a otros aspectos de su obra: la modernidad capitalista, la teoría de la cultura, la cultura política o el *ethos* barroco. Este notorio desbalance resulta más significativo aún si se tiene en cuenta que –como anota Veraza (2010: 228)- todos estos temas solo pueden ser entendidos a cabalidad si se los observa a la luz de la particular lectura que Echeverría hace de *El capital*, de la cual surge el concepto de valor de uso. Como hemos dicho esta ausencia constituye nuestro punto de partida.

El acercamiento al el valor de uso como problema teórico se inscribe, además, en la necesidad de considerar los desplazamientos, las tensiones internas o las ambigüedades del conjunto de la obra de Echeverría porque, parafraseando una alusión suya a Marx, “hay varios sujetos homónimos llamados Bolívar Echeverría” que pueden

---

<sup>3</sup> Otros ejemplos en: Wladimir Sierra, “Teoría crítica ex-céntrica. Valor de uso, modernidad barroca y utopismo. Aproximaciones al pensamiento de Bolívar Echeverría”, en *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, Quito, UASB / CEN, 2010, p. 81-103; Marco Aurelio García Barrios, “Sobre el concepto de ‘cultura política’ en Bolívar Echeverría”, en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, No. 42, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 2012, p. 33-46.

discrepar entre sí (Echeverría, 1986: 14). En este sentido, el tratamiento de los distintos momentos del pensamiento de Echeverría está usualmente ligado a una periodización biográfica o a un ejercicio descriptivo de los temas abordados;<sup>4</sup> este tipo de aproximación no aborda los aspectos mencionados. En términos teóricos, Rafael Polo<sup>5</sup> identifica un desplazamiento conceptual en el pensamiento de Echeverría que iría de la exégesis del discurso de Marx, como fundamento de la utopía comunista, a una “deconstrucción crítica de la modernidad”. En opinión de este autor, no solo se trata de un “cambio de tema”, esto se relaciona con una modificación en el objeto teórico. Sin embargo, consideramos que estos dos momentos teóricos se hallan vinculados por lo que sería el “fundamento crítico” de Echeverría: su conceptualización del valor de uso. Su indagación por el “discurso crítico de Marx” no es solo una lectura exegética, en ella Echeverría desarrolla este fundamento que le permitirá aproximarse a la crítica a la modernidad y los distintos temas de análisis vinculados con este segundo momento. Este núcleo de su teorización es que le otorga coherencia a toda su reflexión.<sup>6</sup>

Ahora bien, es necesario referir la propuesta de Echeverría a la discusión sobre el valor de uso en Marx. Aunque no podemos hacer un balance exhaustivo de las interpretaciones sobre este tema, tomaremos algunas de las más relevantes como punto

---

<sup>4</sup> Entre los más interesantes esfuerzos de lo que podemos definir como “biografía intelectual” de Bolívar Echeverría destaca el texto de Gandler (2007: 83-138), que es –sin duda– el esfuerzo más sistemático y meticuloso.

<sup>5</sup> Rafael Polo, *La crítica y sus objetos. Historia intelectual de la crítica en Ecuador (1960-1990)*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 2012, p 255.

<sup>6</sup> Se puede hablar de un “tercer momento” teórico en Echeverría, caracterizado por una reflexión más detenida en la política (Alejandro Moreano, comunicación personal). Desde nuestro punto de vista, este nuevo desplazamiento parecería ser –más bien– un “retorno”, puesto que esa preocupación por la política parece volver a encontrarse con la necesidad de encontrar fundamentos teóricos a un eventual “horizonte utópico”. El definitivo agotamiento de la política “formal”, el inédito monopolio capitalista actual y el predominio de la “renta tecnológica” son algunos de los temas que permiten delinear este momento teórico. Todos relacionados con su interpretación de la Escuela de Frankfurt y el particular acento que pone en el trabajo de Benjamin.

de partida para situar la conceptualización de Echeverría. Seguimos para ello las síntesis de la discusión efectuadas por Rosdolsky<sup>7</sup> y Eiss & Pedersen.<sup>8</sup>

Entre la significativa diversidad de posiciones frente a la cuestión del valor de existe un punto de partida común: la cuestión de si Marx excluye al valor de uso de su teorización sobre la economía política. Así, desde el campo del marxismo, Sweezy<sup>9</sup> al igual que Hilferding<sup>10</sup> afirman que Marx descuida el valor de uso porque este concepto sencillamente no expresa una relación social de producción como sí lo hace el concepto de “valor”. En un sentido contrapuesto, Marcuse<sup>11</sup> se posiciona “en el otro extremo” – dice Rosdolsky- señalando que Marx busca criticar el modo en que el capitalismo trata al valor de uso como mero “soporte del valor de cambio”.

De parte de los críticos de Marx conviene mencionar dos enfoques diferentes. De un lado Baudrillard,<sup>12</sup> quien dirá que el valor de uso es una relación social y tiene un denso contenido ideológico, aspecto que Marx descarta equivocadamente al reducirlo a mera utilidad o funcionalidad. Afirma Baudrillard que la funcionalidad implica en sí misma una relación de equivalencia, semejante a la del valor de cambio, la cual se hallaría en el contenido ideológico que comporta ese criterio de funcionalidad. De otro lado, la crítica postcolonial coincide en que Marx no presta atención al valor de uso porque su discurso está enmarcado en el sentido abstracto de universalidad del

---

<sup>7</sup> Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El capital de Marx*, México, Siglo XXI, 2004, p. 101-103.

<sup>8</sup> Paul K. Eiss y David Pedersen, “Introduction: Values of Value”, en *Cultural Anthropology*, Vol. 17, No. 3, 2002, p. 283-290.

<sup>9</sup> Paul Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, México, FCE, 1945.

<sup>10</sup> Rudolf Hilferding, *Böhm-Bawerk's Criticism of Marx*, ECONARCHP, 2009, p. 19-27.

<sup>11</sup> Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1955, 2a. ed., p. 298-305.

<sup>12</sup> Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1989.

“eurocentrismo”. Para Chakrabarty<sup>13</sup> Marx privilegia la dimensión abstracta del valor para la crítica del capital y no logra ver la “diferencia histórica” –la multiplicidad de formas de relación no-capitalistas- con la que se encuentra el capital y que no logra suprimir; a su modo de ver, el valor de uso estaría relacionado con la diversidad histórica; en la misma línea, Spivak<sup>14</sup> considera que la narrativa “continuista” de la teoría del valor de Marx suprime al valor de uso como espacio de la diferencia, desde su punto de vista es el valor de uso el que puede poner en cuestión la “cadena textual del Valor” (Spivak, 1987: 162).

Una interpretación distinta a las anteriores es la que plantea Rosdolsky (2004) quien puntualiza la importancia que el valor de uso tiene en distintos momentos del desarrollo del argumento de *El capital*, más precisamente cuando modifica o es modificado por la “determinación formal económica”, condición atribuida –en uno u otro sentido- exclusivamente al valor en las interpretaciones que hemos resumido.<sup>15</sup> Retomando el argumento de este autor, David Harvey<sup>16</sup>, por su parte, especifica que el valor de uso es un “concepto relacional” lo cual no le confiere un lugar fijo en la estructura teórica de *El capital*, ya que su sentido solo puede comprenderse en la medida en que se halla puesto en relación con los otros dos conceptos básicos del texto de Marx: valor y valor de cambio. Esto explicaría –de acuerdo a Harvey- las distintas posiciones del concepto en los diferentes ejemplos señalados por Rosdolsky.

---

<sup>13</sup> Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey, Princeton University Press, 2008, p. 51-71.

<sup>14</sup> Gayatri Spivak, “Scattered Speculations on the Question of Value”, en Gayatri Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen 1987, p. 154-175.

<sup>15</sup> Esto se evidenciaría en algunos ejemplos concretos como: a) Libro I: el dinero y los metales preciosos, en la cuestión de la mercancía fuerza de trabajo y el proceso de acumulación; b) Libro II: en la circulación del capital fijo y el circulante, en la necesidad de transformación material del capital social global; y, Libro III: en la renta del suelo y en la ganancia (Rosdolsky, 2004: 111-119).

<sup>16</sup> David Harvey, *The Limits to Capital*, London, Verso, 2006, p. 5-9.

Al revisar la teoría del valor de uso de Echeverría lo primero que llama la atención es que prácticamente no le presta ninguna atención a la discusión que se desarrolla previa y paralelamente al desarrollo de su teoría crítica. De modo explícito solo se refiere a la crítica de Baudrillard (1989) en la que encuentra una reducción “utilitarista” del concepto de valor de uso de Marx (Echeverría, 1984: 34-35; 1998a: 153-154).<sup>17</sup> En cuanto al debate que se da en el campo de los “marxismos”,<sup>18</sup> es indudable que esta omisión se debe a su posicionamiento teórico-político que cuestiona tanto al “marxismo dogmático” como a la interpretación althusseriana, versiones en las que liquidan la radicalidad crítica del discurso de Marx (1986: 12-15). Como es bien sabido, en contraposición a esos “marxismos”, Echeverría toma partido por la tradición marginal de las heterodoxias marxistas.<sup>19</sup>

En cualquier caso, relacionada con el campo de discusión que hemos referido, la perspectiva de Echeverría se diferencia radicalmente, no porque reconozca la importancia del valor de uso en Marx sino porque lo considera el concepto central de su crítica. Sin duda, esta es la mayor novedad de su interpretación. No obstante, hay dos puntos de contacto interesante con los críticos postcoloniales: el valor de uso no tiene un desarrollo teórico en Marx y es el espacio de la multiplicidad cualitativa de las diferencias históricas que no pueden ser anuladas por el capital.

---

<sup>17</sup> Además de este señalamiento sobre Baudrillard, también hace referencia –de modo más general- a lo que considera una valoración equivocada de Foucault (*Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 33ra. ed., 2007, p. 255-257.) acerca del discurso de Marx al considerarlo como parte de una “episteme” obsoleta. Atribuye este error básicamente al desconocimiento que este autor tiene de la obra de Marx (Echeverría, 1984: 35; 1998a: 153; 1986: 14).

<sup>18</sup> Hay que tener en cuenta que Echeverría conoce el trabajo de Roldosky, a quien menciona en su trabajo sobre los esquemas del libro II de *El capital*, pero no lo hace en relación con la cuestión del valor de uso (Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, México-Quito, DEP / UNAM / Nariz del Diablo, p. 14)

<sup>19</sup> Pero, en este caso, llama aún más la atención que no haya ninguna alusión al que parece ser su antecedente teórico más directo: Herbert Marcuse, con quien parece compartir no solo el intento por vincular a Marx con Heidegger (Gandler, 2007: 92), sino –como señala Roldosky (2004: 103)- la idea de que Marx buscaba la “emancipación” del valor de uso.

Veamos entonces en qué consiste la especificidad de la interpretación de Echeverría sobre el valor de uso. Por una parte, como forma histórica, es el soporte de la crítica a la modernidad capitalista;<sup>20</sup> por otra, el valor de uso es el fundamento del esquema abstracto y transhistórico de lo que Echeverría denomina “forma natural” de la reproducción social.<sup>21</sup>

En el primer caso, el valor de uso adquiere dos formas históricas contrapuestas: una “arcaica” o “tradicional” identificable en las sociedades precapitalistas y otra “moderna” que se despliega al interior de la experiencia histórica de la modernidad capitalista. Ambas se oponen a la “enajenación política” que impone la autovalorización del valor, pero pueden llegar a ser antagónicas (Echeverría, 1995: 83-96). Además, el valor de uso “moderno” adquiere un sentido paradójico: al tiempo que la autovalorización del valor subsume al valor de uso –que traiciona su sentido “natural”– requiere de la inédita y explosiva proliferación del mundo del valor de uso (Echeverría, 1995: 138-144; 2010a: 221-223).

Se puede decir que este sentido paradójico del concepto de valor de uso en la crítica a la modernidad capitalista que propone Echeverría pierde consistencia porque está supeditada a algo así como una contradicción más general. Habría un elemento fundamental que vincula a las versiones “tradicional” y “moderna” del valor de uso, a saber, su pertenencia a la “forma natural” de la reproducción social, su inscripción en un modo de existencia social que no busca deformarla o reprimirla. Al fin de cuentas, ambas ponen en cuestión la enajenación política que impone el capital.

---

<sup>20</sup> Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, Quito, UNAM / El Equilibrista, 1995; *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998; *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006; *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010.

<sup>21</sup> Bolívar Echeverría, “La ‘forma natural’ de la reproducción social, en *Cuadernos Políticos*, No. 41, México, Era, 1984, p. 33-46; *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986; *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998a; *Definición de la cultura*, México, FCE / Itaca, 2010.

En cuanto a la “forma natural” de la reproducción social, el otro nivel de análisis del valor de uso, aquella viene a ser un esquema teórico abstracto que, sin embargo, da cuenta del fundamento ontológico de lo humano. En rigor, para Echeverría la “forma natural” constituye la “sustancia” a la que las distintas sociedades le confieren una forma histórica específica (Echeverría, 1984; 1998a; 2010b). Esta formulación general expresa también una ambigüedad política, ya que en ella se distinguen dos temporalidades distintas: “lo político” y “la política” (Echeverría, 1998a: 79-82; 2010a: 149-172). Ambos constituyen dos momentos diferentes: el primero transforma la forma social, el segundo la conserva. Si se tiene en cuenta que la “forma natural” de la reproducción social tiene como soporte al valor de uso que hace posible la “praxis productivo-consuntiva” (Echeverría, 2010a: 159), es posible determinar que la dimensión política del valor de uso contiene simultáneamente a la política y a lo político, a la rutinización de la reproducción del orden social y a su puesta en crisis.

En suma, la ambivalencia del valor de uso existe tanto en la “forma natural”, entendida como fundamento de la vida social en general, como en la forma histórica concreta que es la modernidad capitalista. Las relaciones entre esos dos estratos constituyen el ámbito específico de nuestra problematización. Ambos se relacionan en lo que constituye el núcleo teórico sobre el que se estructura la crítica de Echeverría: la “contradicción fundamental” del capitalismo. Sobre la base de su interpretación de Marx define a esta como la contradicción que opone valor de uso y valor,<sup>22</sup> que define el antagonismo entre una forma cualitativa y concreta de la riqueza (valor de uso) que es sacrificada por con otra forma cuantitativa y abstracta (valor). Para Echeverría el

---

<sup>22</sup> Aunque a primera vista Echeverría utiliza indistintamente la oposición valor de uso-valor, la forma teórica específica de esta contradicción es valor de uso-autovalorización del valor. La distinción es necesaria porque la primera correspondería con exactitud a la circulación mercantil simple, en tanto que, la segunda es la forma específicamente capitalista del valor, es decir, la del valor que se incrementa a sí mismo. A lo largo de nuestra investigación –siempre que no indiquemos lo contrario– nos referimos a la forma capitalista de esta contradicción cuando hablamos de valor de uso-valor.

capitalismo privilegia la producción de valor y no la de valores de uso (Echeverría, 1995: 158; 1998a: 154; 2010a: 223).

Echeverría recoge la centralidad política que la idea de contradicción contiene para Marx. Por esta razón su preocupación no busca hacer una reflexión sobre los “conflictos” o los “disensos”, procura determinar cuál es la contradicción “irresoluble” del capitalismo, la que lo fundamenta y –a la vez- determina las posibilidades de su superación como totalidad. Sin embargo, la tesis de Echeverría sobre esta contradicción toma distancia de las interpretaciones usuales –hasta canónicas en ciertos casos- de lo que sería para Marx esa contradicción, es decir, las que observan que esta alude a las oposiciones capital-trabajo o relaciones de producción-fuerzas productivas. Para Echeverría ubicar la contradicción capitalista en el par relaciones productivas-fuerzas de producción es inscribirse en la “teoría del progreso” e impide alcanzar el fundamento contradictorio esencial del discurso de Marx.<sup>23</sup>

Podemos mencionar dos intentos por discutir la tesis de la “contradicción fundamental” propuesta por Echeverría. El primero es el de György Márkus, para quien lo central en Marx es el “paradigma de la producción” que se expresa en la antítesis fuerzas productivas y relaciones de producción; es aquí donde se expresaría la capacidad creativa del sujeto social; y, frente a esto afirma que el valor de uso es un concepto bastante indefinido y ambiguo en Marx. Sin embargo, coinciden al final de cuentas, la “producción” de Márkus es muy semejante al “valor de uso” de Echeverría. El segundo es planteado por Alejandro Moreano, quien afirma que la contradicción

---

<sup>23</sup> Esta afirmación se encuentra en el texto de un comentario crítico que hace Echeverría en torno al texto de György Márkus “La posibilidad de una Teoría Crítica”, en *Desacatos*, N° 23, México, CIESAS, 2003, p. 179-200 (este texto es un fragmento del libro: *Language and Production. A Critique of The Paradigms*, Reidel, Dordrecht, 1986). Sobre el comentario y la respuesta ver: Bolívar Echeverría: “Crítica a ‘La posibilidad de una Teoría Crítica’ de György Márkus”, en *Mundo Siglo XXI*, N° 20, México, CIECAS, 2010, p. 9-12; y, György Márkus, “El legado de Marx – una respuesta”, en *Mundo Siglo XXI*, N° 20, México, CIECAS, 2010, p. 13-18.

valor de uso-valor puede llevar a una exaltación del trabajo y la riqueza concreta, lo que se aleja de la crítica de Marx; para Moreano, la contradicción no está en las formulaciones “clásicas” tampoco, esta tiene como sustrato básico un complejo proceso de transfiguración que va del deseo al trabajo y al capital.<sup>24</sup>

Por otra parte, nos parece importante tener en cuenta otro modo de comprender el problema de la contradicción fundamental en Marx que está fuera de la discusión con Echeverría. Se trata de la tesis de Gary Young<sup>25</sup> de que la contradicción fundamental ocurre en el ámbito de las relaciones sociales de producción. Desde su punto de vista tanto el desarrollo como el estancamiento de las fuerzas productivas dependen de aquella contradicción. Al no ser parte del objeto de su análisis, lo que no es posible establecer en su trabajo es la relación que podría tener la interpretación que ensaya sobre la contradicción fundamental con los conceptos de valor de uso y valor.

En consecuencia, una aproximación al carácter ambivalente del valor de uso en Echeverría exige considerarlo en el marco de la determinación teórica básica que lo define, es decir su contradicción con la autovalorización del valor. En este sentido es necesario tener como marco de referencia de la discusión el sentido de esa contradicción contrastándolo con el fundamento teórico del que proviene: el “discurso crítico de Marx”.

Por lo tanto, la investigación que aquí se propone busca responder a la siguiente pregunta central: ¿cuál es el fundamento teórico que explica el carácter ambivalente de la dimensión política del concepto de valor de uso en el pensamiento de Bolívar Echeverría? La hipótesis que ensayamos señala que la explicación de la ambivalencia

---

<sup>24</sup> Alejandro Moreano, *Marx, América Latina y la mundialización*, Mimeo, Cap III.

<sup>25</sup> Gary Young, “The Fundamental Contradiction of Capitalist Production”, en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 5, No. 2, 1976, pp. 196-234.

política del concepto de valor de uso radica en la reformulación que Echeverría hace respecto de la contradicción fundamental del capitalismo, es decir, el desplazamiento desde la contradicción entre el capital y el trabajo hacia la contradicción entre valorización del valor y valor de uso. Con estas consideraciones, los objetivos de la investigación son los siguientes:

1. Analizar el problema de la ambigüedad política del concepto de valor de uso en la crítica a la modernidad capitalista como “forma histórica” y en la formulación abstracta y transhistórica de la “forma natural” de la reproducción social.
2. Examinar el contenido ambivalente del concepto de valor de uso en relación con la formulación que tiene el concepto en la crítica de Marx que constituye su fundamento.
3. Discutir la contradicción fundamental del capitalismo propuesta por Echeverría en contraste con el planteamiento de Marx.

Este intento de problematización del concepto de “valor de uso” guarda relación con un par de preocupaciones más amplias. En primer lugar, la ausencia de discusión sobre el concepto de valor de uso desarrollado por Echeverría puede conducir a simplificaciones teóricas que clausuran las posibilidades de seguir un camino de reflexión que, lejos de estar resuelto en su pensamiento, deja abierto un campo de investigación complejo y de gran riqueza. Y, en segundo lugar, en el ámbito de la reflexión política, la discusión de este concepto puede contribuir a develar los alcances y los límites de la tesis de una modernidad alternativa no capitalista que busque algo así como la “recuperación del valor de uso” evitando así que esta reflexión termine atrapada en posiciones que supriman el fundamento mismo de la modernidad en

función de la “vida simple” de las sociedades tradicionales,<sup>26</sup> posiciones que dejan de lado la preocupación política fundamental de Echeverría que busca en devolverle radicalidad al discurso comunista de la revolución.

En términos metodológicos nuestra investigación se limita a trabajar con textos de Echeverría y Marx. Los trabajos acerca de estos dos autores que hemos utilizado nos sirven estrictamente como referencias, no hacen parte de la discusión que buscamos desarrollar. El hilo conductor de la discusión se articula en torno a las distintas formas en que se expresa el “sentido de contradicción” en el pensamiento de Echeverría y en la comparación con la crítica de Marx en relación con el valor de uso. Dado que nuestro objeto de investigación es el valor de uso y que este se mantiene –sin modificaciones teóricas importantes- como el fundamento de toda la crítica de Echeverría, no prestamos mayor atención a un intento por “periodizar” su pensamiento en relación con nuestro problema.

De acuerdo a nuestros objetivos, las fuentes utilizadas para el análisis de la crítica a la modernidad capitalista son: *Las ilusiones de la modernidad* (1995), *Valor de uso y utopía* (1998a), *La modernidad de lo barroco* (1998c), *Vuelta de siglo* (2006a) y *Modernidad y blanquitud* (2010b). En referencia con la “forma natural” de la reproducción social se revisaron: “La ‘forma natural’ de la reproducción social” (1984),

---

<sup>26</sup> Un par de ejemplos en los que se observa tanto el riesgo de la simplificación teórica como una cierta interpretación “anti-moderna” del concepto de “valor de uso” en Echeverría se hallan en Julio Peña, “Dinámicas del capitalismo: escisión metabólica y sacrificio del valor de uso”, en *Letras Verdes*, No. 9, Quito, FLACSO-Sede Ecuador, 2011, p. 35-47; y, Jaime Breilh, “La subversión del buen vivir. Rebeldía esclarecida para el siglo XXI: una perspectiva crítica de la obra de Bolívar Echeverría”, en *Salud Colectiva*, Buenos Aires, 2011, p. 389-397. El primero encuentra en este concepto el fundamento de una crítica ecologista al “extractivismo moderno” y el segundo le atribuye la condición de sustento del “buen vivir”. En ambos es evidente una equiparación entre modernidad y capitalismo, lo cual dista significativamente de la propuesta de Bolívar Echeverría. Otro ejemplo se halla en Tinajero, “Bolívar Echeverría: un marxismo crítico”, en Bolívar Echeverría, *Ensayos políticos*, Quito, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011, p 25, quien identifica el “valor de uso” como la satisfacción de “necesidades naturales” o “necesidades propiamente humanas”; consideración problemática si se tienen en cuenta que para Echeverría hay una determinación histórica y “cultural” en la relación con lo que define como “objeto práctico”, lo cual relativiza una posible naturalidad de las necesidades.

“El ‘valor de uso’: ontología y semiótica (1998a) y *Definición de la cultura* (2010a). En cuanto a la discusión con Marx, se tomaron en cuenta los siguientes trabajos de Echeverría: *El discurso crítico de Marx* (1986), *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social* (1994), *La contradicción de valor de uso y valor en El capital* (1998b) y *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución* (2011a); en tanto que de la obra de Marx se trabajó con *El capital*,<sup>27</sup> señalada como su fuente principal por Echeverría; la *Einleitung*<sup>28</sup> y los *Gundrisse*,<sup>29</sup> dada la importancia de estos en la formulación sobre la forma de “producción en general”; y, la *Contribución a la crítica de la economía política*.<sup>30</sup>

En el primer capítulo se analiza la relación entre los conceptos de valor de uso y política en el pensamiento de Bolívar Echeverría; siguiendo el orden que hemos anotado, se intenta una aproximación a esta relación tanto en el nivel histórico específico del valor de uso en relación con la modernidad capitalista como en el de la formulación general de la “forma natural”. En el segundo capítulo, ensayamos un contraste de las tesis de Echeverría sobre la dimensión política del valor de uso con las consideraciones específicas que se pueden hallar en la obra de Marx, en particular, enfocamos la discusión en torno a la contradicción fundamental del capitalismo. Finalmente, en el capítulo de conclusiones exponemos los resultados que se derivan de la vinculación entre ambos capítulos.

---

<sup>27</sup> Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Traducido por Pedro Scaron, 3vols., México, Siglo XXI, 1975, 1976 y 1977.

<sup>28</sup> Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*, Traducido por José Aricó y Jorge Tula, México, Siglo XXI, 2006.

<sup>29</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*, Vols. 1-3, México, Siglo XXI, Trad. Pedro Scaron, 2006 y 2007.

<sup>30</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Trads. J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis, & J. Aricó México, Siglo XXI, 9na. ed., 2008.

## CAPÍTULO 1

### **LA AMBIVALENCIA POLÍTICA DEL “VALOR DE USO” EN EL PENSAMIENTO DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA**

La problematización del concepto de valor de uso exige distinguir los dos niveles teóricos que lo componen: el de su existencia en la forma histórica concreta de la modernidad capitalista; y, el de su abstracción en el esquema general de la “forma natural”. Los elementos que delinear lo que denominamos como la ambivalencia política del valor de uso son verificables en ambos niveles, aunque no son necesariamente los mismos, se hallan vinculados por la relación teórica específica existente entre ambos dado que –para Echeverría- la forma natural no tiene consistencia histórica en sí misma, ella solo puede existir en las distintas modalidades que asume su actualización en las diversas formas sociales concretas. El conjunto de esas relaciones entre ambos niveles define el “cuadro completo” del complejo entramado que configura la indagación por el contenido político del valor de uso.

Este capítulo trata de conseguir una primera aproximación a ese conjunto complejo. Para conseguirlo indagamos por la relación entre valor de uso y política en los dos niveles anotados: modernidad capitalista y “forma natural”. Esto nos permite establecer inicialmente la especificidad de la ambigüedad que presenta el valor de uso en uno y otro plano teórico por separado. Sobre la base de este examen intentamos finalmente ponerlos en relación con el objetivo de comprender los aspectos que quedan fuera del ámbito específico de aquellos niveles de análisis, para ello ponemos particular énfasis en lo que denominamos “la historia de la forma natural”, es decir la sucesión y

coexistencia de los distintos proyectos históricos que modelan de múltiples modos concretos a la forma natural.

### **1.1 “Valor de uso” y política en la crítica a la modernidad capitalista**

Modernidad y capitalismo –nos dice Echeverría- no son equiparables,<sup>31</sup> la modernidad es una totalización histórica y el capitalismo es una parte de ella, pero esta termina por imprimirle su sentido a la primera (Echeverría, 1995: 156-161). Pero no solo eso, la modernidad capitalista contiene una *contradictio in adjecto* puesto que modernidad y capitalismo terminan siendo antagónicos. Para entender el carácter de esta contradicción se debe tener como punto de partida que la modernidad existe de dos maneras: una “esencial” y otra “real”. Entendida como “esencia” constituye una “*forma ideal de totalización* de la vida social” (Echeverría, 1995: 140) cuyo “fundamento” se encuentra en la “revolución neotécnica”, una profunda transformación tecnológica que se origina alrededor del siglo XI en Europa (1995: 141; 1998c: 144-145; 2010a: 215-216; 2010b: 22). Mientras que su existencia real está dada por el conjunto de los distintos proyectos o intentos por darle una forma histórica concreta a la nueva situación civilizatoria que esa revolución establece (1995: 141, 161 y 163).

Según Echeverría, la revolución neotécnica abre una posibilidad histórica inédita y extraordinaria, la posibilidad de una vida social basada en la abundancia o la definitiva superación de la “historia de la escasez”<sup>32</sup> que habría caracterizado a las

---

<sup>31</sup> Diana Fuentes, “Modernidad y capitalismo en Bolívar Echeverría”, en *OSAL*, No. 31, Buenos Aires, CLACSO, 2012, p.231.

<sup>32</sup> Echeverría (2010a: 121) toma la categoría de Sartre (*Crítica de la razón dialéctica. Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I. De la "praxis" individual a lo práctico inerte*, Trad. Manuel Lalama, Buenos Aires, Losada, p. 280-315). Como es bien sabido, esa idea sartreana alude –a su vez- a la definición que hace Marx de la historia de las sociedades de clase como la “prehistoria de la sociedad humana” (Marx, 2008: 6).

sociedades neolíticas, de modo que hace posible la instauración de una forma nueva de relación entre “lo social” y “lo natural” ya no mediada por la hostilidad.

De otro lado, está el comportamiento capitalista que –afirma Echeverría– es muy antiguo en el mundo europeo (Echeverría, 2009: 24-25; 2010b: 28). El desarrollo de la forma mercantil y su expansión producen una actualización unilateral de las nuevas posibilidades técnicas: la de su dimensión cuantitativa relacionada con la ganancia capitalista. Esto hace que, al tiempo que se expande la neotécnica, esta quede limitada a la lógica de la acumulación capitalista, de la valorización del valor. No obstante, esto mismo permite que esta versión de la modernidad se convierta en dominante (Echeverría 1995; 2010a; 2010b). Este proceso determina la ambivalencia de la modernidad capitalista. Por un lado, se sustenta en la posibilidad técnica de la abundancia material; y, por otro, como realización histórica concreta, supone la clausura o traición de esa posibilidad. La modernidad plantea el reto de la superación de la escasez, pero su realización práctica ocurre por el “lado malo” de la historia que corresponde al encuentro de la revolución neotécnica con el capitalismo. La modernidad capitalista debe prolongar la “historia de la escasez”, la reproduce esta vez como “escasez artificial”. El capitalismo es, entonces, una experiencia inédita en la que predomina la lógica cuantitativa y abstracta del valor, a causa de lo cual se halla imposibilitada de corresponderse con la esencia de la modernidad y su fundamento neotécnico que apuntan, más bien, a una profunda transformación en el ámbito cualitativo del valor de uso. Es por ello que Echeverría encuentra en la crítica de Marx, en particular en su concepto de valor de uso, en cuanto dimensión cualitativa de la vida social, la posibilidad de dar cuenta de este proceso contradictorio (1984: 35; 1998a: 153).

La presencia histórica del capitalismo configura una forma específica de modernidad dominante, pero también define las posibilidades de las otras versiones históricas que coexisten con ella, los otros intentos por dar cuenta de la revolución neotécnica y sus consecuencias civilizatorias.<sup>33</sup> La heterogeneidad histórica de la modernidad alude a dos niveles distintos de acuerdo a Echeverría: diversas modalidades de modernidad y distintas formas de modernidad capitalista.<sup>34</sup> En el primer caso se trata de distintos proyectos de modernidad en general, el capitalista es uno de ellos y junto a él existen otros no-capitalistas. En el segundo, estamos frente a la diversidad “interna” de la modernidad capitalista (Echeverría, 1995: 163).

Esta ambivalencia de la modernidad capitalista –siguiendo a Echeverría- es también política. La política moderna trae consigo nuevas posibilidades de organización de la vida social. Esto es resultado de la secularización o el “desencantamiento” que produce la “segunda muerte de Dios”, es decir, la desmitificación de las relaciones sociales (Echeverría, 2010b: 14). Lo cual abre las posibilidades de libertad e igualdad, así como,

---

<sup>33</sup> Como señala el propio Echeverría (1995, 137), su interpretación de la modernidad no corresponde a la idea de un proyecto “inacabado” como lo propone Habermas (1989, 9-10); tiene que ver, más bien, con distintos proyectos cuya existencia histórica es efectiva. No habría que completar ningún proyecto, ellos están “completados” en su diversidad histórica.

<sup>34</sup> Esta distinción suele pasar inadvertida. Conviene precisar que, siguiendo a Echeverría, no es que las modernidades no-capitalistas no hayan tenido existencia histórica, también formarían parte de la “modernidad realmente existente”. Por lo demás, lamentablemente su investigación sobre la heterogeneidad de la modernidad capitalista deja de lado a los “distintos modelos de modernidad” que rivalizaron con ella antes de su imposición histórica, asunto que es apenas mencionado (1995: 161). ¿Cuáles son esos modelos?, ¿corresponden a las sociedades mercantiles anteriores a la transformación del capitalismo en modo de producción dominante?, ¿están más atrás, en la Antigüedad clásica, por ejemplo?, o ¿hay indicios de modernidades no europeas? Estas preguntas no alcanzan a ser resueltas por el análisis circunscrito a la modernidad capitalista. Sin embargo, en sus últimos trabajos sobre la Escuela de Frankfurt, en particular sobre la *Dialéctica de la Ilustración*, Echeverría hace una muy interesante reflexión sobre la presencia de una especie de “sentido de lo moderno” desde la Antigüedad clásica (Cf. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, en Theodor W. Adorno, *Obras completas*, vol. 3, Madrid, Akal, 2007). Inclusive sugiere que ese sentido –consignado en la noción de Ilustración de Horkheimer y Adorno- podría entenderse como un “hecho ontológico fundamental” (Echeverría, 2010b: 46-48; y, “Una introducción a la Escuela de Frankfurt”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, No. 15, México, 2011b, p. 45-48).

de una nueva forma política ya no gobernada por lo estamental y los esquemas tradicionales de relación social. Se trata de la sustitución de la religión como forma histórica de socialidad (Echeverría, 2006a: 41). Sin embargo, la política de la modernidad capitalista contradice esta opción histórica puesto que reinstaura condiciones de desigualdad que obstaculizan el cumplimiento de las posibilidades políticas abiertas. La causa por la cual la política moderna termina siendo desvirtuada para Echeverría, no se halla necesariamente en una “forma de gobierno” específica, es decir en un modo de organizar las instituciones de la política en sentido estricto; lo novedoso de la política moderno-capitalista radica en que su “legitimidad” no es extra-económica, sino que se realiza en la forma concreta de la reproducción material por efecto de la imposición de la valorización del valor (Echeverría, 2006a: 46-48; 1995: 178-179). Dicho de otro modo, para Echeverría la política en la modernidad capitalista existe en las formas institucionalizadas, pero existe fundamentalmente más allá de estas formas (Echeverría, 1986: 213-216).

El fenómeno de la “enajenación” analizado por Marx en el conocido acápite del fetichismo de la mercancía (1975: 87-102) y en *Historia y conciencia de clase* de Lukács<sup>35</sup> (1970:) es resultado de este camino antagónico que sigue la modernidad capitalista. El sujeto social pierde y sacrifica su capacidad política y esto da lugar a la “cosificación” de la política o la “politicidad cósmica”. El capitalismo suprime la soberanía del sujeto político, es decir, la capacidad de la sociedad para decidir “conscientemente” sobre la forma específica de organizar la vida social; el lugar de este sujeto político autónomo es ocupado por el capital. (Echeverría, 1986: 190-192; 1995: 52 y 104; 2006a: 145-146). En contrapartida, la lógica del valor de uso contradice a esa

---

<sup>35</sup> Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Trad. del francés: Federico Duque, La Habana, Ciencias Sociales. 1970:110-230

enajenación; en cierto modo, este sería el espacio en el que pervive el fundamento de aquel sujeto social “soberano” que ha sido sacrificado por el valor entendido como “sujeto automático” (Echeverría, 1986: 186-205; 1995: 172-176; 1998a). Pero, dado que la enajenación es el resultado de la contradicción entre autovalorización del valor y valor de uso, esta forma de la política supone la subordinación violenta de este último. La violencia moderna se debe a la necesidad permanente de reprimir a la “forma natural” o valor de uso; por tanto, la violencia política proviene de la forma misma que adquiere la reproducción de la vida material. La violencia política en el sentido convencional no es más que la versión extrema de esa “violencia estructural” que se halla en el fundamento de la modernidad capitalista (Echeverría, 1995: 176-182; 1998a: 94-118; 2006a: 59-80).<sup>36</sup>

Este enfoque de la política moderna hace posible establecer el significado político del valor de uso según Echeverría. En rigor, la modernidad capitalista establece una relación contradictoria entre la tendencia a la enajenación y los restos marginales de autonomía política que contradicen esa tendencia. Esta otra esfera de la política es la del valor de uso, en realidad para Echeverría, la posibilidad de un “sujeto político autónomo” no enajenado o la recuperación de la “capacidad política ‘natural’ del sujeto social”, se hallan en la esfera del valor de uso en cuanto antagoniza con la imposición del “dictadura” del capital (Echeverría, 1995: 175; 2006a: 78-79).

Entonces, la “teoría política de la enajenación” en Echeverría se explica por la violenta expropiación de la autonomía del sujeto social por parte del capital. Esta violencia sustantiva de la modernidad capitalista no la hace saltar en pedazos, no la

---

<sup>36</sup> En este sentido, para Echeverría la violencia política fascista no puede ser vista como una anomalía excepcional de la historia moderna; siguiendo la línea de reflexión de la Escuela de Frankfurt, sostiene que aquella forma política es una versión extrema de la violencia política intrínseca a la modernidad capitalista (2006a: 83).

torna inviable como forma de organización de la vida social, porque en la base de su forma histórica esa violencia se presenta neutralizada por la enajenación, porque esa violencia es “mixtificada” –a diferencia de las sociedades antiguas en que es “administrada”- creando un orden aparente de “armonía” y “paz social”. Así es posible lograr la aceptación “de grado, y no por fuerza” de parte de los explotados.<sup>37</sup> (Echeverría, 1995: 177-178) Además, esto produce otro fenómeno determinante de la experiencia enajenada moderno-capitalista: la interiorización subjetiva de la violencia, esta se vuelve “violencia contra sí-mismo” (Echeverría, 1998a: 113-114).

No obstante, la complejidad de la política en la modernidad capitalista para Echeverría radica en que la contradicción valor de uso-valor no puede existir concretamente en forma “pura”, puesto que el valor requiere del valor de uso para realizarse. Así lo plantea en su crítica a la teoría de la enajenación de Lukács que conduciría a la idea de que el sujeto político autónomo está anulado o en mera resistencia, para Echeverría la acción práctica da forma a la vida social deja espacio a la experiencia política autónoma del sujeto social, la cual es reprimida o canalizada por la lógica abstracta del valor, pero no anulada totalmente (Echeverría, 1995: 110).

Es por ello que el Estado moderno no pueda ser comprendido como la forma política de la valorización del valor en forma “pura” (Echeverría, 1986: 213-221; 1998a: 101-103; 2006a: 76-77 y 146-148). El Estado moderno reconstruye la comunidad política supeditando a la forma natural, no suprimiéndola. Crea una “empresa de acumulación supraclásista” que busca integrar la “Nación del Estado”, algo así como

---

<sup>37</sup> A pesar de evidente cercanía de este planteamiento con el concepto de hegemonía de Gramsci (“Cuaderno 12”, en Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1986, págs. 353-382), este es un autor completamente ausente en la obra de Echeverría. En nuestra opinión puede haber una razón teórica que lo explica, el concepto de hegemonía difiere sustancialmente del de enajenación; este hace de la objetividad material de la reproducción capitalista el espacio privilegiado del “consenso activo” de los explotados, mientras que el de hegemonía lo ubica en el ámbito de las “ideas”, en el campo estricto de lo ideológico.

una “nación artificial”, pero esta solo puede existir con un contenido histórico y étnico concreto, de ahí su necesidad de configurar esa “Nación del Estado” a partir de lo que Bolívar Echeverría llama la “nación natural”, es decir el conjunto de las “formas naturales” de reproducción social que se supeditan a la valorización del valor en un contexto histórico y geográfico específico (Echeverría, 1986: 181-190; 2006a: 148). En este mismo sentido, su ensayo “Lo político en la política” (Echeverría, 1998a: 77-93) hace una lectura crítica de la formulación de Hegel acerca de la conformación de la política en tres niveles: “sociedad natural”, “sociedad burguesa o civil” y “sociedad política”. Echeverría señala que hay una forma política “impura”, “informal” o “infrapolítica” que se deriva de las irrupciones que la “sociedad natural” y la “sociedad burguesa” hacen en la esfera de la “sociedad política” –la forma “pura”- de modo directo (Echeverría, 91-93). La dinámica política de la modernidad capitalista obliga a una relación “dialéctica” entre la forma valor de uso y la forma Estado.

Por otra parte, esta compleja relación aparece también en el concepto del *ethos* histórico y sus distintas modalidades. El *ethos* histórico es un principio de organización de la vida social que permite estructurar el “mundo de la vida” en la modernidad (Echeverría, 1995: 164; 1998c: 162). Según Echeverría es posible distinguir cuatro *ethe* modernos: realista, clásico, barroco y romántico;<sup>38</sup> todos tienen como determinación común su confrontación con el “hecho capitalista”, es decir, son formas específicas de “hacer vivible” la contradicción capitalista entre valor de uso y autovalorización del valor (Echeverría, 1995: 163-167; 1998c: 167-172). En síntesis, los distintos *ethe*

---

<sup>38</sup> Aquí nos interesa tan solo mencionar cuáles son los distintos *ethe* de la modernidad, no es necesario mostrar el desarrollo que Echeverría hace de estos, en particular, del *ethos* barroco que fue el que se convirtió en tema de investigación durante un período importante en su obra. Para profundizar en la discusión ver *Las ilusiones de la modernidad* (Echeverría 1995) y, especialmente, *La modernidad de lo barroco* (Echeverría, 1998c). En ensayos publicados posteriormente Echeverría vuelve al tema de la “modernidad barroca”, en particular véase algunos de ellos en *Vuelta de siglo* (2006a) y *Modernidad y blanquitud* (2010b).

buscan dar cuenta del desajuste al que la enajenación capitalista somete al valor de uso en el ámbito propio de este último, fuera de la “política formal”: la vida cotidiana o el “mundo de la vida” (1995; 1998a).

Ahora bien, Echeverría reconoce la existencia dos tipos de “forma natural” que entran en contradicción con el Estado y la tendencia política “cósica” del valor: una pre-capitalista y otra post-capitalista (Echeverría, 1986: 193-195). La primera corresponde a las sociedades tradicionales (pre-modernas o pre-capitalistas); en tanto que la segunda es propia de la sociedad moderna y corresponde a los trabajadores, puesto que sus necesidades “naturales” se hallan ligadas a la forma natural (Echeverría, 1986:185-186). Es lo que nos permite hablar de la existencia de un valor de uso “moderno” y otro “tradicional” en las condiciones históricas de la modernidad capitalista (Echeverría, 1986: 213-221; 1998a: 64-67; 1998c: 157; 2010a: 219-221). Si bien estarían vinculadas por su tendencia “anti-capitalista” (Echeverría, 1986: 193; 2010b: 235-238), ciertas consideraciones de Echeverría sugieren que sus diferencias no responden exclusivamente a una diferencia de modalidades, sino que pueden manifestar un antagonismo fundamental.

La complejidad que plantea este doble carácter del valor plantea dos problemas. En primer lugar, al observar detenidamente la reflexión de Echeverría es posible hallar algunos elementos que hablan de una significativa continuidad entre las sociedades tradicionales, organizadas en torno al valor de uso, y la modernidad capitalista: el universalismo abstracto y la preservación del sentido de la técnica arcaica. Ambos se derivan del hecho de que la modernidad capitalista mantiene la experiencia de la escasez (Echeverría, 1995: 58-61, 157; 2006a: 13; 2010b: 29-32). Esto tiene que ver con una peculiar característica de las sociedades arcaicas, su enfrentamiento con la escasez

absoluta de “lo Otro” somete su opción identitaria a una forma de universalidad excluyente y violenta respecto de otras identidades (2010a: 199-200). Ahí radica su coincidencia con la modernidad capitalista para Echeverría (1998a: 116); y, es por eso también que la modernidad capitalista instaure una especie de religiosidad secular, basada en su particular sentido mistificador, la que Echeverría denomina como “la religión de los modernos” y que corresponde al “culto” al valor (2006a: 46-48).

En su ensayo “La nación posnacional” (Echeverría, 2006a: 143-154) señala el actual agotamiento del Estado moderno y la emergencia de identidades “civilizatorias”. De acuerdo a su perspectiva el Estado habría dejado de ser el espacio en el que se resolvía la compleja relación política entre el valor y el valor de uso. Sin embargo lo que resulta enormemente significativo para nuestra discusión es que frente a esa retirada del Estado, por efecto de la mundialización del capital, la identidad de la forma estatal-nacional es sustituida por el estrato civilizatorio (“usos y costumbres”) de las identidades políticas arcaicas (Echeverría, 2006a: 143-154). Este proceso da lugar al fenómeno de la “*blanquitud*”, el predominio de una peculiar identidad que subordina lo étnico a lo identitario, que hace posible que aquellas identidades asuman como suyo el *ethos* realista, el más adecuado al dominio capitalista (Echeverría, 2006a: 151 2010b: 60-62).

En segundo lugar, el carácter antagónico –no siempre planteado– entre el valor de uso tradicional y moderno se explica porque la forma natural moderna, la que surge de la revolución neotécnica, es completamente nueva, establece una ruptura con la forma natural tradicional (Echeverría, 1998c: 157; 2010: 219-221). De hecho, Echeverría señala que esta revolución en el campo de la técnica apuntaría a una transformación radical de “estructura misma de la ‘forma natural’” que permite superar la relación violenta entre lo humano y lo natural que explica el carácter sacrificial arcaico

(Echeverría, 1995: 141-142; 2010b: 22-23). Por ello, hay que subrayarlo, Echeverría no adscribe en absoluto a una toma de posición por un “retorno” a formas arcaicas (Echeverría, 1995: 69-70, 192; 2010a: 239).

Quizá uno de los ensayos de Echeverría en el que este carácter contradictorio del sentido político del valor de uso se muestra con mayor nitidez es el que trata la relación entre Heidegger y el nazismo (Echeverría, 1995: 83-96). En este trabajo propone como clave interpretativa la división de Alemania, en la época de entre-guerras, en “dos Alemanias”, una tradicional vinculada a la vida en el campo y la otra moderna cuyo lugar era el de las grandes urbes. La agudización de la contradicción entre ambas conduce a la salida política ultraconservadora y violenta del nazismo que se afina en la “esencia” de la vida tradicional. En consecuencia, se puede decir que el enfrentamiento que lleva al nazismo radica precisamente en el antagonismo latente entre una politicidad del valor de uso escindida entre su formas tradicional y moderna. Claro, esto no debe conducirnos a la equivocada conclusión de que el nazismo propugnaba sin más una política del valor de uso tradicional; para Echeverría sería la concreción histórica más extrema de la violencia propia de la imposición del valor por sobre el valor de uso en la vida social moderna (Echeverría, 2010b: 82-83). Pero, es justamente este hecho el que resulta más significativo, puesto que manifiesta la estrecha relación entre la lógica de la valorización del valor y las formas arcaicas del valor de uso. Se podría decir que este fenómeno pone de manifiesto la existencia de un “campo común” entre sociedad capitalista y esas formas arcaicas; definido por un profundo conservadurismo trascendentalista y metafísico.

Esto plantea la necesidad de una discusión más detenida sobre la forma natural y la autonomía del sujeto en términos históricos. Lo que vincula al valor de uso tradicional con el moderno pareciera ser solo su oposición a la politicidad cósmica de la

autovalorización del valor y su condición de “lugares” de la soberanía política del sujeto social. Es posible afirmar que en la concepción de Echeverría se vincularían porque las sociedades tradicionales tienen los límites señalados respecto de la “voluntad política” dado que esta no ha sido transferida al mundo de las cosas; en tanto que, la posibilidad de una modernidad no capitalista (más precisamente postcapitalista), contenida en el valor de uso moderno, tendría como principio político fundamental la restitución de esa condición en las nuevas circunstancias posteriores a la revolución neotécnica. Sin embargo, vistas así las cosas, queda algo oscurecido el problema de si efectivamente en las sociedades tradicionales se puede hablar sin más de un sujeto social soberano.

Por lo tanto, la ambigüedad del valor de uso que puede identificarse en la crítica de Echeverría a la modernidad capitalista estriba –sobre todo- en la complejidad del valor de uso tradicional. Echeverría parece detenerse ante la posibilidad de una crítica absoluta a esas formas arcaicas del valor de uso. Una de las razones parece encontrarse en su crítica a la izquierda y la adscripción de esta al “mito de la revolución” que buscaría desprenderse absolutamente del pasado (1995: 43-45; 1998a: 67-70). Sin duda, su actitud teórica frente al valor de uso tradicional guarda coherencia con esta perspectiva. Ciertos elementos como la relación mimética con la naturaleza, la vida comunitaria o el sujeto social orgánico y autónomo que él identifica en las sociedades basadas en el valor de uso tradicional deberían rescatarse (1995: 72; 2010a: 202-203). Sin embargo, en su dimensión política, la ambigüedad del valor de uso que hemos señalado no parece limitarse estrictamente a la discusión sobre la modernidad capitalista. Precisamente, el complejo tratamiento del valor de uso tradicional sugiere que algunos de los aspectos de la ambigüedad política del valor de uso provienen de la teorización general de Echeverría sobre la “forma natural” de la reproducción social.

## 1.2 El doble carácter de la política en la “forma natural” de la reproducción social

Aunque usualmente aparecen como sinónimos, en el pensamiento de Echeverría el valor de uso y la forma natural no son exactamente lo mismo. Echeverría afirma –en cierto momento- que “el concepto de ‘forma natural’ de la vida social [...] incluye el de ‘valor de uso’” (1998VU: 159).<sup>39</sup> Encuentra que el valor de uso, que en condiciones capitalistas es una de las dimensiones de la mercancía, se halla inmerso, o es el resultado, de un *proceso* social determinado. Este proceso, entendido como unidad de producción y consumo, es el que corresponde a la forma “social-natural”. En este sentido Echeverría establece un vínculo entre ese “proceso general” y el valor de uso como un elemento del objeto que resulta de ese proceso. Concebida como un intento por desarrollar una elaboración sistemática de un elemento apenas esbozado por Marx (1984: 34; 1998a: 159-160), su teoría de la “forma natural” de la reproducción social alude a las características generales que son comunes a todas las sociedades; razón por la cual que ella tiene un carácter transhistórico y supraétnico, aunque únicamente adquiere existencia real cuando se actualiza en un “sinnúmero de situaciones particulares o conjuntos específicos de condiciones étnicas e históricas” (1984: 34; 1998a:157).

Dada la condición de esbozo que presentaría en Marx este problema, Echeverría afirma que Marx carece de una teoría del valor de uso o la forma natural; lo que puede interpretarse –visto de otro modo- como una falta de teorización sobre lo que significa la “vida práctica” o *praxis* según piensa Echeverría (Gandler, 2007: 285). De modo que, para Echeverría, la forma natural explica la extendida diversidad de las “opciones

---

<sup>39</sup> En la primera versión de este trabajo esta distinción entre forma natural y valor de uso no aparece en este pasaje del texto, allí se habla solamente de forma natural (Echeverría, 1984: 34).

civilizatorias” de las sociedades. La objetividad concreta relacionada con el valor de uso en cada contexto histórico, étnico y geográfico específico tiene que ver con las formas concretas de relación con “lo Otro”, todo lo cual se halla en la base de la lógica del valor de uso (Echeverría, 1984: 46; 1998a: 195-196). Sin embargo, más allá de esta inabarcable heterogeneidad es posible hallar una cierta unidad, ciertos elementos comunes que constituyen algo parecido a la “esencia” de la reproducción de la vida social (Echeverría, 2010a: 115-122).

Sobre la base de su interpretación del concepto de “producción en general” de Marx (2006), afirma que en el nivel de la reproducción material la forma natural se constituye por la relación entre un sujeto productor y un sujeto consumidor; la cual ocurre por la mediación del “objeto práctico” (Echeverría, 1984:37-41; 1998a: 168-180; 2010a: 43-69). Esto supone una determinada articulación sistema de “capacidades productivas” y “necesidades de consumo” que es inestable y determina una multiplicidad de formas concretas (Echeverría, 2010a: 52-54).

A partir de ahí, Echeverría plantea que existe una “identidad esencial” entre la reproducción material de la vida social y su reproducción semiótica (2010a: 85). Echeverría halla una coincidencia entre el proceso general de producción-consumo esbozado por Marx y el esquema de la comunicación de Jakobson,<sup>40</sup> así como, entre la estructura del “objeto práctico” y del signo lingüístico en las perspectivas de Saussure<sup>41</sup> y Hjelmslev. En términos teóricos, el elemento clave que permite esta vinculación es la coincidencia de la relación forma-contenido que Echeverría halla en ambos procesos: productivo y comunicativo (Echeverría, 1984: 41-46; 1986: 75-79; 1998a: 180-194;

---

<sup>40</sup> Roman Jakobson, *Ensayos de lingüística general*, Trads. J. M. Pujol y J. Cabanes, Barcelona, Seix Barral, 1975, p. 352-357.

<sup>41</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Trad. Amado Alonso, , Buenos Aires, Losada, 21ª. ed., 1981, págs. 129-130.

2010a: 76-85, 90-96). Lo novedoso de su propuesta radica en que ambos son vistos como un mismo proceso, que la reproducción material es al mismo tiempo semiótica y viceversa.<sup>42</sup> Aquí se halla el fundamento de su teoría materialista de la cultura. Por lo tanto, la articulación de un sistema de capacidades de producción con un sistema de necesidades de consumo es también la articulación entre un sistema de codificación y un sistema de decodificación.

No obstante, la coincidencia entre producción y semiosis es insuficiente para explicar sobre qué se fundamenta la posibilidad de la forma natural como sustrato de todas las formas sociales concretas. Echeverría encuentra la respuesta en lo que denomina la “transnaturalización”; es decir, la constitución de lo humano, su desprendimiento de la vida animal, de “lo Otro”. Esta condición implica separarse de la “naturaleza”, pero no abandonarla, permanecer en ella en la medida en que constituye la “sustancia natural” de su existencia social concreta (Echeverría, 1984: 46; 1998a: 195; 2010a: 127-145). Las “protoformas” de la naturaleza subsisten convertidas en formas “sociales” (Echeverría, 2010a: 110). Por este motivo la transnaturalización posee de suyo un carácter conflictivo:

La forma humana del proceso de reproducción animal implica el apareamiento de una gran ruptura de la armonía de ese mismo proceso en su forma “normal” o natural. Visto desde la perspectiva de lo animal, lo humano, lo social, introduce una “deformación”, una clara “perversión” en el cumplimiento de las funciones vitales. Recordemos que Nietzsche hablaba del ser humano como de un “animal enfermo”. En efecto, todas las funciones que cumple el animal las cumple también el hombre, pero lo hace de una manera completamente extraña, distorsionada; para éste, la ejecución de esas funciones no tiene un fin en sí misma sino que sólo es el vehículo de la realización de un tólos meta-animal (meta-físico), el de la (re)producción de una figura concreta para la socialidad (Echeverría, 2010a: 130-131).

---

<sup>42</sup> Gandler dice que –para Echeverría– el principal sistema es el de la reproducción material y el lenguaje una derivación (Gandler, 2007: 327). Su interpretación se aleja del contenido fundamental del planteamiento de Echeverría, puesto que los define claramente como simultáneos; no es que el lenguaje oral es un “subsistema” de la reproducción material, es en sí mismo reproducción material (Echeverría, 1984: 45; 1998a: 191-192; 2010a: 98-107).

El fundamento ontológico de la transnaturalización subyace a la diversidad de formas concretas de vida social, cada una de ellas constituye un modo de resolver el conflicto inherente a la transnaturalización, lo que define su identidad específica. Pero dista radicalmente de ser un “núcleo esencial” o “sustancia trascendente”, es más bien una condición negativa –por así decirlo- una especie de “vacío” o “sinsentido” puesto que el hecho ontológico de la transnaturalización pone en evidencia el carácter contingente de “lo social” y sus diversas formas concretas (2010a: 110). Estos intentos históricos por “resolver” el antagonismo de la transnaturalización son provisionales e inestables, por eso –y esto es fundamental en la teoría de Echeverría sobre la cultura- la identidad solo puede ser “evanescente” (1995: 62-63; 2010, DC: 150-151).<sup>43</sup> La condición general de la transnaturalización define al “código de lo humano”, mientras que las formas históricas específicas son entendidas como “subcódigos” (Echeverría, 2010a: 214).

De esta manera de entender la forma natural se desprende algo más: la cultura y la identidad son, ante todo, políticas. Desde la perspectiva de Echeverría, la cultura y la identidad son políticas en sí mismas. La forma natural, en resumen, supone un primer nivel de “reproducción física” correspondiente a la vida animal del ser humano; pero, además supone un segundo nivel de “reproducción política” que implica la actualización de la identidad o la socialidad. Al reproducir su vida física el ser humano reproduce otra dimensión que se distancia de ese sustrato físico y que es lo propio de lo

---

<sup>43</sup> En esto se sustenta la noción de mestizaje cultural propuesta por Echeverría que tiene tanta importancia en su reflexión sobre el *ethos* barroco. Aunque creemos que esta formulación es discutible en varios aspectos, pensamos que el fundamento ontológico sobre el que Echeverría estructura su análisis es poco tratado en las diferentes lecturas que se hacen sobre el *ethos* barroco, lo cual se debe, muy probablemente, a una aproximación fragmentaria y parcial al conjunto de su obra. Este fenómeno es más significativo aún si se tiene en cuenta que la cuestión del *ethos* barroco es quizá el tema sobre el que más se ha escrito en relación con la teoría crítica de Echeverría.

humano: su vida política. Este viene a ser el “*telos* característico de la vida social” (Echeverría, 1984: 37; 1998a: 167-168; 2010a: 60).

Al plantear la cuestión del fundamento político de la vida social, Echeverría recurre a la concepción de la política planteada por Aristóteles;<sup>44</sup> es decir, el hombre como “animal político” (*zoon politikón*), la capacidad de conformar un modo de organización de la vida social como su capacidad política (Echeverría, 1984: 37; 1998a: 77 y 168). En definitiva concibe a la política como categoría ontológica de lo humano. Es este principio político de constitución de lo humano lo que subyace a la tesis de un “sujeto social autónomo” capaz de darse una forma concreta de organización social; ya que la elección que hace corresponde a su capacidad de poner en juego un “proyecto político” determinado.

Ahora bien, este principio político de la forma natural, siguiendo a Echeverría, adquiere dos modos de existencia: “la política” y “lo político” (Echeverría, 1998: 77-79; 2010a: 154-158). Estos se definen a partir de la clásica distinción hecha por la antropología entre el tiempo de lo sagrado y el tiempo de lo profano. Por un lado, está “lo político” que corresponde al momento extraordinario, es decir aquel que alude al momento fundacional de la opción política de una sociedad determinada cuando se instaura una forma determinada de organización de la misma; corresponde a la temporalidad de la vida social vinculada con la guerra o la revolución. Por otro lado, está “la política”, o sea el momento ordinario que regula toda la “praxis productivo-consuntiva” y corresponde a la cristalización institucionalizada de aquel orden establecido en el tiempo extraordinario; se trata de su rutinización, la cual se expresa

---

<sup>44</sup> Aristóteles, *Política*, Trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza, 1998, 1252a y 1253a, p. 45-47.

tanto en la “vida profana” como en la esfera propiamente “política”, es decir, la de las instituciones y los rituales de la “forma de gobierno”.<sup>45</sup>

Pero, Echeverría reformula parcialmente esta distinción general; en su opinión, lo político no se limita exclusivamente al tiempo extraordinario, a la revolución social, sino que puede verse una irrupción de este momento de la vida social en el tiempo cotidiano, en la esfera profana de la vida social (Echeverría, 1998a: 78-79; 2010a: 162-163). Claro, esto ocurre en el plano de “lo imaginario” de la vida cotidiana y adquiere cuerpo en expresiones como la fiesta, el juego o el arte (Echeverría, 2010a: 175-181). Se trata de una especie de simulacro que emula el tiempo extraordinario y produce una existencia “en ruptura”. Sin duda, la mayor plenitud de esta otra experiencia de lo político se concentra en la fiesta (Echeverría, 2010a:179).<sup>46</sup>

Los dos modos de existencia del fundamento político de la forma natural no constituyen solamente una descripción fenoménica acerca de la “política formal” y la “política informal”. Estos momentos son dos maneras distintas de relacionarse con el conflicto ontológico que se halla en la base de la transnaturalización; dos distintas maneras de enfrentarse a la tensión entre la sustancia formada (“lo natural”) y la forma (“lo social”). “Lo político” evidencia este conflicto, pone en cuestión tanto la necesidad del código como la “naturalidad” del subcódigo, con ello recuerda lo provisional del orden social

---

<sup>45</sup> Se debe anotar que para Echeverría el pensamiento moderno restringe la comprensión de la política solamente a este ámbito, al de la “política pura” (1998a: 79-80).

<sup>46</sup> En una entrevista Echeverría (“La fiesta popular (entrevista)”, en *Anaconda. Arte y cultura*, Quito, 2009, p. 62-67) aclara algo que prácticamente no aparece en sus trabajos sobre este tema. Preguntado por el sentido de la “fiesta popular” precisa que esta solo “prepara el terreno” de la experiencia propiamente festiva que sería la existencia “en ruptura” de “lo político”. Esto que en a primera vista no parece ser del todo claro es dilucidado más adelante cuando afirma que la “cultura popular” es paradójica porque a la vez que afirma lo tradicional, su forma comunitaria, busca emanciparse y superarlo. Curiosamente al entrevistador o entrevistadora se le escapa esta sutil diferencia, así como se también se le pasa el señalamiento de Echeverría de que la fiesta no es revolución y viceversa; tal vez por su empeño en hallar la “politicidad propia de lo humano” en la fiesta.

establecido; en tanto que, “la política” lo encubre o –cuando menos- lo hace menos evidente, subraya el uso del código solamente.

El examen de la forma natural señala un sentido paradójico intrínseco al valor de uso en la medida en que contiene tanto a “la política” como a “lo político”. Aunque este último define lo que sería el “fundamento ontológico” como capacidad de creación de forma y soporte de la libertad que esa condición proteica implica,<sup>47</sup> no se puede eludir que la “totalidad” de la forma natural se define sobre la base de ambas temporalidades. Aquí el pensamiento de Echeverría presenta cierta indefinición que, en nuestra opinión, puede ser resuelta en dos sentidos. Tomada de modo general la forma natural no puede hacer más que contener a las dos maneras de existencia de su politicidad, entonces tanto “lo político” como “la política” hacen parte de su “lógica”. Pero, en un sentido más restringido, si el *locus* privilegiado del valor de uso es el tiempo cotidiano, también aquí ambas formas de la política coexisten, puesto que la cotidianidad corresponde tanto al tiempo rutinizado de las prácticas institucionalizadas (“la política”), como al tiempo “en ruptura” que interrumpe la rutina (“lo político”). En definitiva estas dos temporalidades del fundamento político del valor de uso pueden corresponder a tipos distintos de experiencia subjetiva o existencia objetiva (profana y sagrada), pero en ninguna de las dos estamos por fuera de la dimensión política del valor de uso.

### **1.3 La contradicción entre forma natural y modernidad**

La “teoría materialista de la cultura” (Gandler, 2007) desarrollada por Echeverría es, a la vez, una “teoría materialista de la política” como hemos tenido oportunidad de mostrar. Pero no solo eso, Echeverría pone en el centro de su conceptualización de la

---

<sup>47</sup> Esta relación unívoca entre “lo político” y la forma natural se puede ver en: Jorge Juanes, “La política y lo político en Bolívar Echeverría”, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, México, UNAM / Itaca, 2012, p. 180; y, en Iván Carvajal, “En torno a Definición de la cultura”, en *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, México, UNAM / Itaca, 2012, p. 364.

política a la categoría de contradicción; y, más específicamente, en la línea de la tradición crítica de Marx, busca determinar las contradicciones “insalvables” que señalan, al mismo tiempo, el fundamento y los límites de la forma de reproducción de la vida social que es la modernidad capitalista. Al poner en relación el sentido político de su crítica a la modernidad y el contenido político de la forma valor de uso es posible ver que la contradicción entre el valor de uso y la valorización está conectada con otras contradicciones o con otras expresiones de ella en distintos niveles.

Hay que subrayar que la teoría de la cultura que esboza Echeverría constituye una crítica a cualquier intento por determinar a la cultura como una esfera restringida de la vida social, referida a las actividades del “espíritu”; por el contrario, su propuesta por vincular producción-consumo y semiosis, determina una “relación orgánica” entre cultura y reproducción material de la vida social. De otro lado, su esfuerzo se distancia del tópico de la cultura como mero “reflejo superestructural” de la reproducción material,<sup>48</sup> lo esencial es tener en cuenta el doble carácter presente en la vida social como un solo proceso “material-cultural” (Echeverría, 2010a: 20-21). Pero, como hemos advertido, hay algo más: la cultura para Echeverría es –a su vez- política. Otorgar una forma determinada al mundo objetivo es, a la vez, dar una forma concreta al mundo subjetivo; y, esa elección de forma es una elección política. Política, semiosis y reproducción material tiene una identidad como fundamentos de la vida social. De manera que, el concepto de forma natural, tal como la conceptualiza Echeverría hace posible revincular la política a la reproducción material de la vida social.

---

<sup>48</sup> Quizá por ello, entre otras razones, en el pensamiento de Echeverría están ausentes conceptos o categorías “clásicas” del marxismo como superestructura o ideología. Gandler (2008: 453-456) hace una interesante discusión entre el concepto de *ethos* histórico y el de ideología. Según este autor, Echeverría hace una crítica “suavizada” de la ideología con su noción de *ethos*; esto se debería a que Echeverría es renuente a la tesis de Lukács sobre la enajenación que cuestiona de modo absoluto la forma mercantil porque su formulación –la de Echeverría- apunta a una forma no-capitalista de producción de mercancías (p 455).

Siendo absolutamente coherente con su enfoque general, Echeverría sostiene que la forma específica de la reproducción material en la modernidad capitalista no corresponde a una esfera “técnica” o “funcional” deslindada de lo cultural y lo político; por el contrario, es en sí misma una forma cultural y política. Su recurso al concepto de valor de uso permite no desprender la crítica a la modernidad capitalista del plano de la “objetividad material” en la que se juegan la producción y la semiósis simultáneamente. Con esto Echeverría parece sugerir una crítica a las perspectivas “discursivistas” dominantes que desplazaron el problema de la modernidad al ámbito de los “grandes relatos” o la “razón”. En este sentido, es posible decir que ensaya extender el “método crítico” de Marx hacia la semiótica, un intento que busca reconstruir el discurso de esta para, mediante el valor de uso, devolverle su “materialidad”.<sup>49</sup>

Ahora bien, en este contexto, según se ha podido evidenciar, la formulación de Echeverría permite sugerir que el carácter contradictorio de la modernidad capitalista parece ir más allá del antagonismo entre la forma valor y la forma valor de uso. En términos políticos, esta última presenta también una contradicción “interna”, o cuando menos una ambivalencia, no constituye un concepto cerrado o unilateral en la teoría general de la forma natural elaborada por Echeverría. En rigor, se puede decir que este doble carácter de la forma valor de uso existe en tres estratos diferentes: por un lado, en la forma histórica de la modernidad capitalista, como contradicción entre el valor de uso “moderno” y el valor de uso “tradicional”; por otro lado, en los modos de existencia de la política en la forma valor de uso, es decir, “la política” y “lo político”; y, finalmente, en el principio político mismo de la forma natural a causa del conflicto inherente a la

---

<sup>49</sup> Alejandro Moreano afirma que la posibilidad de un “discurso crítico” contemporáneo puede hacerse sobre la base de la clave teórica de una “crítica a la semiótica”, entendiendo a la semiótica como una especie de equivalente de la “economía política” en el siglo XIX, es decir, como el discurso hegemónico actual. En este sentido considera que el señalamiento sobre la materialidad del lenguaje que plantea Echeverría apuntaría en esa dirección (comunicación personal).

transnaturalización que enfrenta a “lo natural” con “lo social”. Por lo demás, todas se delimitan como “unidades contradictorias”. El nexo de estas tres formas contradictorias del concepto de valor de uso con la crítica a la modernidad capitalista en el pensamiento de Echeverría plantea tres aspectos que problematizan el potencial crítico el valor de uso.

Un primer campo de problematización alude a las relaciones entre las formas históricas no-capitalistas y la modernidad capitalista; es decir, a las configuraciones históricas de la forma natural. Para abordar este tema es necesario distinguir dos modos de interpretar el concepto de forma natural al interior del pensamiento de Echeverría. Por un lado, su configuración abstracta como “sustancia” inmanente a toda forma de sociedad;<sup>50</sup> y, por otro su configuración concreta referida a las formas históricas en que ella se actualiza y cobra existencia real. Si bien, en principio, la formulación de la transnaturalización señala que la forma natural en abstracto no corresponde solo a un “modelo conceptual” o “tipo ideal”, sino que se trata –en rigor- del “fundamento ontológico” con el que toda forma histórica se enfrenta; la cuestión que presenta mayores dificultades es que la modernidad capitalista sería una forma histórica que se “separa” de la forma natural, frente a otras que guardarían mayor “coherencia” con ella. Planteada así, esta consideración nos devuelve a la noción de la forma natural como una especie de “tipo ideal” con el cual las formas históricas se halla “cercanas” o “distantes” según sea el caso.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Siempre en el sentido anotado por Echeverría, es decir, una “sustancia” fundada en la *contingencia* de las formas de lo humano frente a la transnaturalización, no en la *necesidad* de un “núcleo sustancial” inamovible de la identidad política.

<sup>51</sup> En su reflexión sobre la lectura de Echeverría de *El capital*, Veraza plantea con toda claridad que el examen del argumento de este texto buscaría saber en qué medida la valorización del valor “respeta”, “contraviene” o “niega” a la forma natural (Veraza, 2012: 237).

Si se toma la formulación más abstracta de la forma natural, la modernidad capitalista no sería sino una forma histórica específica que actualiza forma natural. Vista como una forma política concreta que da cuenta del hecho de la transnaturalización, la modernidad capitalista se enfrenta con aquel “fundamento ontológico” que es la forma natural tal como lo hacen otras formas históricas. Constituye una “variante” de ella en el marco de condiciones históricas determinadas; y, no supone necesariamente un trastocamiento de la forma natural que termine por ponerla en crisis. En rigor, la modernidad capitalista es una forma específica de articulación entre un sistema de capacidades y necesidades, constituye un modo determinado de socialidad; pone en juego una politicidad particular que “da forma” a esa socialidad; y, conforma un sujeto y un objeto sociales específicos. Que esta forma histórica difiera significativamente de otras sociedades, que presente un aspecto destructivo inédito o que incluso encargue su dimensión política a las “cosas”, no quiere decir que no comparta con ellas esas características generales que definen a la forma natural en este nivel general.

Para para entender la especificidad de la “puesta en crisis” de la forma natural que provoca la modernidad capitalista, es necesario pasar del plano “sincrónico”, que hemos descrito, al “diacrónico” que podemos denominar como la “historia de la forma natural”, es decir, la sucesión y coexistencia de las distintas formas históricas concretas en las que la forma natural se “actualiza”.

La “historia de la forma natural” puede entenderse a partir de la identificación de tres formas históricas de reproducción social que hace Echeverría (1986: 107-110). La primera correspondiente a las “formas naturales arcaicas”, en las que el proceso social o “político” –que es orgánico y comunitario- determina las condiciones de la relación técnica del sujeto con el objeto de producción-consumo. La segunda, la reproducción mercantil simple que suprime el “principio político” arcaico, lo hace porque “atomiza”

al sujeto social configurándolo como un conjunto de “fuerzas productivo-consuntivo privadas” que se relacionan mecánicamente gracias a la esfera de la circulación mercantil; no obstante, en esta forma de reproducción social existe una relación técnica inmediata entre objeto y sujeto. Y, finalmente, la reproducción mercantil capitalista que reintroduce una relación mediada entre objeto y sujeto, pero esta vez es una nueva relación que no está condicionada por proyecto “político” alguno, puesto que tiene lugar una reproducción “automática” de la relación capitalista de explotación.

De modo que, la “diferencia específica” de la forma capitalista radica en que mientras las sociedades precapitalistas o arcaicas se organizan sobre un principio “natural”, es decir étnico e histórico, el capitalismo adiciona otro principio “seudo-natural” que sería el de la organización económica como “sujeto” (Echeverría 1984: 33; 1998a: 157-158). Esta diferencia gira en torno a la producción-consumo de valores de uso como el *telos* de la vida social propio de la forma natural. La forma capitalista de la reproducción material altera este *telos*, lo subordina a uno nuevo: la autovalorización del valor. De cierta manera, se puede decir que las formas históricas no-capitalistas guardan mayor correspondencia con la forma natural en la medida en que son sociedades cuyo *telos* es la producción de valores de uso; aunque existan innumerables diferencias y distancias en relación con la forma natural, estas no ponen en cuestión ese *telos* básico de la socialidad, no rompen con su principio político. Esto se expresa en que estas sociedades “respetan” el trasfondo histórico, geográfico y étnico; en tanto que, para la modernidad capitalista estos factores dejan de ser decisivos a causa de la imposición de la lógica abstracta y cuantitativa del valor.

A pesar de que estas consideraciones explican por qué el valor de uso tradicional se opone a la modernidad capitalista; también permiten una comprensión más precisa de los elementos de continuidad entre ambos. En la segunda digresión de la *Definición de*

*la cultura*, Echeverría (2010a: 197-211) trata sobre las dos grandes alternativas civilizatorias: Oriente y Occidente. Señala que –en su conceptualización abstracta- la forma natural constituye un “forma ideal” de autorrealización política pasada o futura que en términos históricos “no se ha dado en ninguna parte” (Echeverría, 2010a: 199); sin embargo, en la realidad histórica concreta, la determinación de la “escasez absoluta de lo Otro” provoca un desplazamiento “primario” del *télos* de la vida social que termina por privilegiar la producción sobre el consumo, lo que da como resultado un fenómeno común a las dos variantes civilizatorias: el predominio del productivismo (Echeverría, 2010a:199-200). Se diferencian porque en Oriente tiene lugar un “productivismo concreto”; mientras que en Occidente aparece un “productivismo abstracto” (Echeverría, 2010a: 202-207). En suma esto supone algo parecido a una primera “distorsión” histórica del valor de uso.

Dicho de otro modo, aunque las sociedades tradicionales tienen como su objetivo “único” a los valores de uso, no experimentan un mundo abundante de estos y un eventual equilibrio producción-consumo. De ahí el predominio de una politicidad basada en la forma religiosa y el sacrificio derivado de la experiencia de la escasez. Son estas condiciones las que la modernidad capitalista perpetúa artificialmente en lugar de superarlas. Pero, esta formulación pone en cuestión la idea de que es únicamente el valor como *télos* de la vida social el que sacrifica a la forma natural; esta experiencia está presente, de un modo distinto por supuesto, también en formas históricas organizadas en torno a la producción-consumo de valores de uso. Esto relativiza el carácter crítico que el valor de uso tradicional puede tener frente a la modernidad capitalista; y, pone en evidencia los límites de un “sujeto político autónomo” existente en las formas históricas tradicionales. Además, ratifica que la forma natural es ante todo una “forma ideal”, que en su existencia histórica múltiple se halla “deformada”.

Ahora bien, una dificultad distinta se nos presenta en el contexto de la modernidad capitalista: ¿cuál es la forma histórica concreta que asume el valor de uso moderno? Si bien en esta modalidad de reproducción social se impone el principio abstracto del valor, este no puede existir sin el soporte material del valor de uso. Por eso, aunque es más un enigma apenas mencionado antes que una conceptualización desarrollada, Echeverría señala que existe una forma natural moderno-capitalista, que hay un valor de uso capitalista (1998a: 58-60 y 64-65). Obviamente, este es también un valor de uso desfigurado en relación con su “forma ideal”, pero su particularidad es que elimina la “contextualidad” concreta (geográfica, étnica, etc.) del valor de uso arcaico volviéndola superflua.

Este valor de uso moderno-capitalista se contrapone al arcaico porque es el resultado histórico del encuentro de la revolución neotécnica con el mercado. Hay que tener en cuenta que para Echeverría ambos son elementos constitutivos de la modernidad en general, no específicamente de la capitalista (Echeverría, 1995: 141-192). Los nuevos valores de uso resultantes de la transformación técnica de la forma natural serían la materialización de las nuevas condiciones productivas que aquella genera y que –de cierta manera- vuelven “obsoletos” a los valores de uso arcaicos. Este es el sustrato que potencia el capitalismo tempranamente produciendo una proliferación de valores de uso y una “reconcretización del mundo de la vida” (Echeverría, 2010: 219-221).

Sin embargo, hablar de una forma natural capitalista no significa solamente que la producción de valores de uso, dirigidos al consumo, se subsuma a la necesidad de reproducir y acumular valor económico abstracto. Lo que sencillamente se resuelve con la tesis de que la forma natural se halla reprimida por el capital. El verdadero problema es que una forma natural capitalista supone un modo específico de organización de la

producción y el consumo. De modo que la forma natural moderna, en el sustrato específico de la reproducción material, equivaldría al modo de producción capitalista; en particular, porque el dominio del capital, en su forma más avanzada, supone la ocupación de la estructura técnica de la reproducción social y su completo trastocamiento.

Es más, de acuerdo a Echeverría, la diferencia entre la reproducción mercantil simple y la capitalista radica en que la primera pone en relación “orbes productivo-consuntivos de valores de uso” (Echeverría, 1995: 194), lo que convierte a la esfera de circulación en secundaria y parasitaria de ellos; la circulación capitalista –por su parte– se vuelve constrictiva porque disuelve la integración de la estructura de esas unidades particulares, articuladas sobre la base del valor de uso, introduciendo en ellas la separación sujeto-objeto, transformando al intercambio mercantil en una esfera fundamental u “obligatoria” de la reproducción social (Echeverría, 1994: 94; 1995: 194). Además, y esto es muy importante, la “derrota” de las formas naturales arcaicas se debe precisamente a la ocupación de la base técnica, “el santuario más protegido de la identidad arcaica”, que lleva a cabo el capital (Echeverría, 1995: 59).

En términos históricos, una vez consolidada la modernidad capitalista como dominante, tenemos entonces que el valor de uso “realmente existente” presenta una ambigüedad doble. Por una parte, la que tiene lugar en la relación entre valor de uso arcaico y moderno. Por otra, la que se da en su relación con la valorización del valor, puesto que es posible hablar de una tendencia no solo a la contradicción sino también de una hacia la “adecuación” determinada por el productivismo y el universalismo abstracto en el caso del valor de uso arcaico, y por la forma productiva capitalista que domina sobre el valor de uso moderno.

En resumen la complejidad de la contraposición entre el valor de uso tradicional y el valor de uso moderno se presenta de tres modos distintos. En el primero de ellos, ambos se oponen a la modernidad capitalista, pero el tradicional desde una perspectiva anti-moderna y conservadora, en tanto que el moderno contiene un sentido “revolucionario”. En el segundo, ambos se adecúan a la modernidad capitalista, el tradicional sobre la base de la continuidad de la técnica arcaica y el moderno como forma propia del capitalismo. Finalmente, en el tercero se producen variaciones y combinaciones de las situaciones anteriores, uno se adecúa en tanto el otro contradice; este es conservador mientras aquel es “revolucionario”, etc.

Todo este primer campo de problematización hace posible delinear mejor la compleja estructura de la antinomia entre el valor de uso tradicional y el moderno. En principio, la opción crítica podría apuntar a un cuestionamiento radical de la forma capitalista y la forma arcaica dado que ambas sacrifican la realización “completa” de la forma natural. Sin embargo, esta no parece ser la solución teórica planteada por Echeverría y por eso no radicaliza una crítica “absoluta” al valor de uso tradicional. Es posible suponer que no lo hace porque encuentra en el valor de uso tradicional formas comunitarias y autónomas de organización de la vida social que han sido suprimidas o reprimidas por la modernidad capitalista y que deben tomarse en cuenta para la reflexión sobre una posible modernidad alternativa. De igual modo, hallaría en el valor de uso “estropeado” por el capitalismo, ciertos aspectos esenciales que prefiguran también aquella modernidad alternativa. En realidad, Echeverría parece proponer una “solución hegeliana” a esta contradicción en la esfera del valor de uso, dejando de lado –en primer lugar– las posibles conciliaciones que este tiene con la escasez arcaica y la escasez moderna. En suma, una modernidad alternativa implicaría una “síntesis” entre el valor de uso moderno y el valor de uso tradicional (Echeverría, 2010a: 239); algo así

como la síntesis entre Oriente y Occidente; es más, encuentra un proyecto histórico concreto en el que esta posibilidad habría quedado bosquejada: el siglo XVII americano, el siglo del *ethos* barroco en América Latina (Echeverría, 1995: 72-73; 2010a: 210-211).

El segundo ámbito de problematización se deriva directamente del anterior y está definido por la relación específica entre el valor de uso y “lo político”. La necesidad de mantener la “forma ideal” de la forma natural como referente teórico e indagar en las formas históricas concretas que –de un modo u otro- la reprimen, se explica porque Echeverría trata de encontrar los factores que definen la existencia concreta de un sujeto social no enajenado en contraste con Lukács.

El problema que esto plantea es la doble temporalidad política del valor de uso, su vinculación tanto con “la política” como con “lo político”. De ahí que, el contenido “crítico” del valor de uso correspondería exclusivamente a los momentos en que la politicidad del valor de uso conduce explícitamente a una “puesta en crisis” del “sub-código” histórico de la modernidad capitalista. Sin embargo, incluso si esta dimensión “crítica” entra en juego, no necesariamente implica una radicalización del proyecto moderno dirigida hacia el universalismo concreto, el despliegue de la neotécnica y su promesa de abundancia; por el contrario, puede convertirse en el sustento de posiciones violentamente anti-modernas como en el caso del nazismo.<sup>52</sup>

Si en las formas históricas concretas ha predominado una tendencia –arcaica o moderna- al sacrificio del valor de uso, es lógico que haya predominado “la política” por sobre “lo político”, que el ejercicio de la soberanía como “donación de forma” se

---

<sup>52</sup> Debemos insistir, no es que Echeverría pase por alto esta diferencia; por el contrario, en repetidas ocasiones advierte que la vía “arcaizante” no es la que tiene en mente cuando habla de la modernidad alternativa porque, entre otras cosas, esa sería una alternativa no moderna o anti-moderna; lo que interesa subrayar es que su teorización del valor de uso no está exenta de indefiniciones en relación con la complejidad política que contiene.

restrinja al campo imaginario de “lo político” en la vida cotidiana. Todo esto dejaría poco “espacio” histórico para el sujeto político autónomo que estaría en la base de la forma natural. Al respecto Echeverría es concluyente: son prácticamente inexistentes las oportunidades en que el ser humano concreto, individual o colectivamente, ha podido ejercer su soberanía política, puesto que esta ha estado siempre delegada a grupos de poder “extra-políticos” que se arrogan la capacidad de su ejercicio (Echeverría, 1995: 172-173).

En términos teóricos tres consideraciones se derivan de esto. En primer lugar, hay una contraposición entre este argumento y el que señala que, a pesar de la escisión en el sujeto social originada en la expropiación de la capacidad política, las formas naturales arcaicas descansan en un “proyecto político” que la sociedad se da a sí misma (Echeverría, 1986: 107-108). En segundo lugar, si la enajenación es vista como la pérdida de la soberanía política, no se trata –entonces- de un fenómeno exclusivo de la modernidad capitalista. De tal manera que, tanto la cosificación como el fetichismo de la mercancía pueden ser vistas como las formas específicas, inéditas, que adquiere en la modernidad capitalista el fenómeno más general de la enajenación política. De igual forma, se puede afirmar que la violencia en la que se asienta esa enajenación en sociedades arcaicas no solo es “administrada”, sino que también es “mixtificada” en los saberes y las prácticas mágico-religiosas. En tercer lugar, una de las cuestiones más problemáticas, si el fundamento de la enajenación en las formas arcaicas es la “escasez absoluta”, y su diferencia con la modernidad capitalista se halla en la “escasez artificial” que esta genera, entonces se podría decir que existe un “principio de necesidad” en la dominación arcaica, mientras que en la dominación moderna rige un “principio de contingencia”. Necesaria en los contextos arcaicos, la dominación se vuelve gratuita, superflua, injustificada en la modernidad capitalista.

Por otra parte, desde el punto de vista del valor como pseudo-sujeto político de la modernidad capitalista, algo más se debe tener en cuenta. La enajenación es el resultado de la imposición de la forma abstracta del valor, pero paradójicamente esta forma enajenada de la política solo puede adquirir existencia en la materialidad concreta del valor de uso. Muchos de los fenómenos políticos modernos – y, sobre todo, de los fracasos políticos modernos- para Echeverría se explican por una especie de “culto al valor”; es decir, por la perspectiva “antropolátrica” que traduce la tendencia de “creación absoluta” del valor a la concepción que la humanidad moderna tiene de sí misma, se trata de la crítica al “humanismo” que Echeverría retoma de Heidegger (Echeverría, 1995: 149-150; 1998a: 69; 2010a: 232). Esto supone una *hybris* que exagera la potencia humana sobre las cosas absolutizándola. La dificultad radica en que este humanismo exasperado y la teoría de la enajenación terminan siendo contradictorios; por un lado, se tiene a un sujeto social “politizado” hasta el paroxismo, convencido de su capacidad ilimitada de “dar forma” a la vida social; por otro, a un sujeto social que ha transferido esa potencia política a las cosas. Esto evidencia de otro modo el carácter contradictorio del valor de uso en la crítica a la modernidad capitalista.

El tercer punto problemático hace referencia a un elemento del concepto de valor de uso de Echeverría que deliberadamente hemos preferido tratar al final. Se trata del “horizonte utópico” que justifica la reflexión sobre el valor de uso. Pensamos que esta perspectiva contribuye a esclarecer la necesidad teórica que otorga al valor de uso su condición crítica privilegiada para Echeverría.

Según Echeverría, la profundidad crítica del comunista Marx en *El capital* radica en que busca la liberación de la forma natural. Esto no supone mirar a la forma natural como un estado paradisíaco de existencia humana o algo semejante; tiene que

ver con abrir la posibilidad de un enfrentamiento directo, no cosificado, con el conflicto esencial que ella supone, es decir, el conflicto derivado de la transnaturalización (1984: 46; 1998a: 196). En consecuencia, la crítica teórica y política que se sustenta en el valor de uso es radical puesto que cuestiona la enajenación y hace posible devolver a la sociedad su condición de sujeto político autónomo. No obstante, esto da lugar a nuevas preguntas: ¿qué forma natural es la que Marx busca liberar?, ¿se refiere a la capacidad general de configurar conscientemente un orden para la vida social?, ¿se trata de una forma histórica concreta de actualización de la forma natural general o de una combinación de varias de estas formas históricas?

Haciendo una primera aproximación superficial se puede decir que las posibilidades de una modernidad alternativa derivadas de la crítica cuyo soporte es el valor de uso, supondrían restaurar una continuidad histórica de la forma natural que fue rota o “puesta entre paréntesis” por la modernidad capitalista. En una segunda interpretación, algo más detenida, es posible decir que Echeverría apuesta por una modernidad alternativa que sea capaz de lograr una “síntesis hegeliana” entre las formas naturales arcaicas y la forma natural moderna; una síntesis que busca vincular la soberanía política tradicional –libertad para la donación de forma política- con la revolución de la forma natural que significa la revolución neotécnica. Una tercera posibilidad, es la que se origina en su vistazo panorámico a la historia de la enajenación política expuesta líneas arriba, pero esta supone radicalizar el planteamiento de Echeverría. Si la condición histórica de un sujeto político soberano no ha tenido lugar en la historia, entonces, la realización “total” de la forma natural es una figuración de la perspectiva utópica de una sociedad post-capitalista; está principalmente en el futuro y no en el pasado. Tanto las sociedades tradicionales como la modernidad capitalista

apenas esbozan lo que sería la forma natural “empañada”; en unas y otras el sujeto político ha debido existir incompleto, mutilado o sacrificado.

No obstante, el hecho de que las sociedades tradicionales, en las que también está imposibilitada la realización del sujeto político autónomo, constituyan formas de organización de la vida social sobre la base de la producción-consumo de valores de uso perturba el sentido crítico-utópico del valor de uso. Así mismo, la posibilidad de un valor de uso estrictamente capitalista, es decir, que no ponga en cuestión ni la enajenación ni la “dictadura del capital” restringe también el potencial crítico del valor de uso. La discusión ensayada hasta aquí sugiere que la dificultad radica en la fluidez del “lugar” que tiene el valor de uso en la modernidad capitalista. En lo que puede definirse como un contenido crítico relativo y ambiguo del valor de uso.

De acuerdo a Echeverría todo el sentido contradictorio de la modernidad capitalista y la importancia crítica del valor de uso se articulan con la contradicción del “hecho capitalista” tal como la formularía Marx en su crítica de la economía política. La relatividad e inestabilidad del sentido crítico del valor de uso hacen necesario desplazar nuestra atención hacia lo que hasta aquí ha sido un presupuesto teórico: la idea de que para Marx la “contradicción fundamental” de la sociedad capitalista es la que opone al valor de uso con la autovalorización del valor. ¿Tiene la crítica de Marx su fundamento incontestable en el valor de uso?

## CAPÍTULO 2

### EL PROBLEMA DE LA CONTRADICCIÓN FUNDAMENTAL DEL HECHO

#### CAPITALISTA COMO PROBLEMA POLÍTICO

En el capítulo precedente hemos planteado un análisis del contenido del valor de uso al interior de la obra de Echeverría. En el este capítulo procuramos contrastar ese contenido con su fundamento teórico: la crítica de Marx. Para ello seguimos el hilo conductor de los dos niveles de formulación del valor de uso, es decir, por un lado, el tema del lugar del valor de uso, como elemento constitutivo del “objeto práctico”, al “interior” de la forma histórica capitalista; y, por otro, la cuestión de una teoría general de la forma natural. En el primer caso discutimos con el concepto de “determinación formal” o “forma social” según Marx, mientras que, en el segundo, recurrimos a los conceptos de “producción en general” y “proceso de trabajo” planteados por Marx y retomados por Echeverría para su teoría general de la forma natural.

En la tercera parte de este capítulo intentamos una “síntesis” sobre la base del sentido general de la contradicción capitalista fundamental. Esta es vista como la categoría en la que se “resuelve” la relación entre ambos planos teóricos en el marco de la discusión planteada en este capítulo. Esta categoría es particularmente importante puesto que Echeverría retoma de Marx la idea de la política como contradicción, ese es el significado radical que encuentra en la crítica de la economía política. En lo esencial esta tercera parte –que es el resultado del análisis de todo el capítulo- busca determinar si la contradicción valor de uso-valor es, tal como lo propone Echeverría, la contradicción esencial de la crítica al capital que efectúa Marx. Para esto contraponemos la teoría del valor de uso desarrollada por Echeverría con la teoría del plusvalor planteada por Marx.

## **2.1 El problema de la “determinación formal” del valor de uso en Marx y la crítica de Echeverría.**

La crítica desarrollada por Marx en *El capital* presenta una paradoja—según Echeverría—, construye todo su discurso con el trasfondo crítico del valor de uso o forma natural, pero este es apenas un esbozo o una indicación en ese texto (Echeverría, 1984: 34; 1998a: 159-160). En la perspectiva de Echeverría, esto se debe a que en la economía política, criticada por Marx, el concepto de valor de uso había alcanzado un muy escaso desarrollo; en realidad, este se convierte en problema teórico cuando la expansión histórica del capitalismo pone en crisis los “milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción”, hecho reciente que Marx no pudo ver (Echeverría, 1984: 34; 1998a: 156). Por otra parte, el “descuido” de Marx responde también a otra razón más de fondo según Echeverría. Siguiendo a la Escuela de Frankfurt, considera que el límite que impide a Marx avanzar en un tratamiento posible del valor de uso, de la “vida concreta”, consiste en que su discurso está “atrapado” en la visión de la *Aufklärung* y el “mito de la revolución”. Esto se expresaría en la confianza de Marx en el desarrollo de las fuerzas productivas (Echeverría, 1998a: 64-67).

En nuestra Introducción vimos que la discusión teórica sobre el valor de uso en Marx gira en torno a la noción de “determinación económica formal”. Aunque Echeverría no hace mención a este tema, desde nuestro punto de vista consideramos que poner en relación al concepto de valor de uso con la idea de la “determinación formal” aporta otros elementos para comprender por qué Marx no desarrolla una teoría del valor de uso, al tiempo que contribuye para una aproximación a la ambigüedad del valor de uso en Echeverría.

La cuestión de la determinación formal tiene que ver con lo que Marx señala en la *Contribución a la crítica de la economía política*: “el valor de uso no expresa [...] relación social de producción alguna” (Marx, 2008: 10). En los *Grundrisse* aparece también esta idea expuesta más o menos en los mismos términos, allí Marx se pregunta si el valor de uso puede tener una determinación económica formal y señala que su investigación buscará establecer, precisamente, cuándo entra en esa determinación y cuándo queda fuera de ella (Marx, 2007a: 207-208).

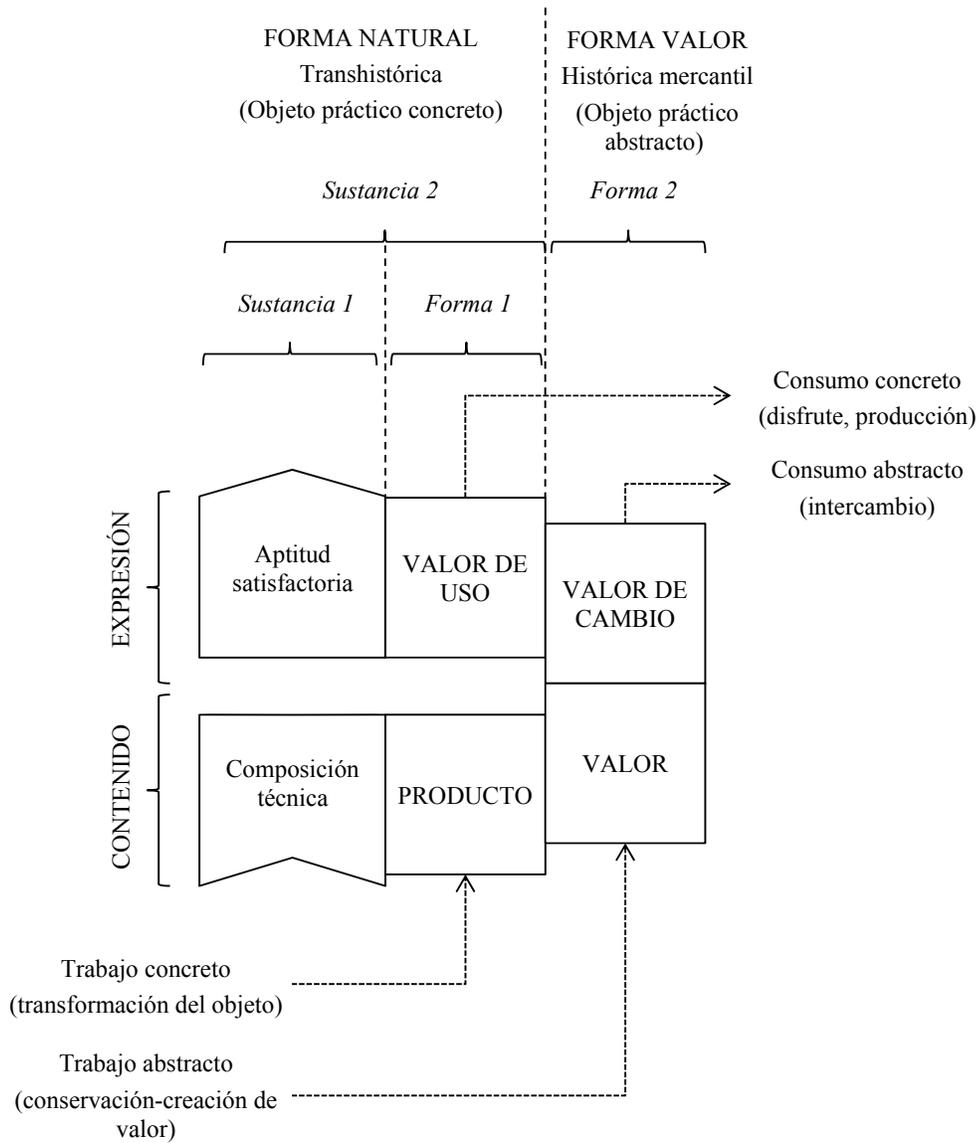
La preocupación de Echeverría no tiene que ver con si el valor de uso forma o no parte de la economía política, su interpretación va más allá. Para comprenderlo mejor conviene mencionar una idea de Harvey, en su opinión Marx abandona el “sentido universal” del valor de uso en la primera página de *El capital* para retomar al valor de uso en su relación con el valor de cambio en la segunda (Harvey, 2006: 6-7). En contrapartida, Echeverría decide quedarse en la primera página y encuentra que allí está el fundamento crítico del valor de uso tal como lo entendería Marx. En definitiva, se puede observar dos momentos teóricos necesarios, en el primero, es necesario desplazarse hacia el campo de mayor abstracción que busca dar cuenta de ese “sentido universal” del valor de uso, ese es el sentido del concepto de forma natural; para luego volver a la “realidad” del capital y señalar el lugar que el valor de uso en su crítica.

Para Echeverría el valor de uso corresponde en sí mismo a una “forma social”, la que sería, en estricto sentido, una “forma social-natural”; lo que tendríamos en la mercancía es el “encuentro” de dos formas sociales que –además– se hallan contrapuestas. Por este motivo, Echeverría se refiere a la economía mercantil y a la capitalista como una forma “puramente social” o “hipersocial”, una forma histórica que contradice a aquella otra forma que es el soporte “natural” de la vida social (Echeverría, 1986: 84, 90-96).

La base sobre la que Echeverría construye su teoría del valor de uso en relación con el “objeto práctico” es el análisis que hace Marx de la mercancía en *El capital*, en particular de su señalamiento de que la mercancía contiene una “forma natural” o valor de uso y otra “forma valor” o valor de cambio (Marx, 1975: 58). Desde el punto de vista de Echeverría, la mercancía es –en principio– una forma histórica del “objeto práctico”. Según su análisis la mercancía se halla formada por dos tipos de objetividad, una “social-natural” (producto-valor de uso) y otra “de intercambio” (valor-valor de cambio) (Echeverría, 1986: 79-80). Pero, la “sustancialidad” del objeto concreto social-natural se descompone también en forma y sustancia. Este paso argumental es decisivo, puesto que establece así que este objeto es ya en sí mismo una “donación de forma” primigenia. De modo que, intentando una síntesis de los distintos esquemas que Echeverría elabora sobre el “objeto natural” y el “objeto mercantil” tenemos la estructura que exponemos en la Figura 1.

Este complejo análisis de Echeverría deja ver que en la mercancía existe un proceso básico de “elección formal”, el de la forma social-natural. La forma “primaria” es la forma propiamente social (singular y concreta) que se realiza sobre la sustancia “natural” (general y abstracta). Sobre este primer nivel formal se superpone otro, el de la forma valor (histórica). Pero, en este entramado de relaciones, los ejes articuladores son sustancia-forma y expresión-contenido.

**FIGURA 1. ESQUEMA DESARROLLADO DE LA ESTRUCTURA DEL OBJETO MERCANTIL SEGÚN BOLÍVAR ECHEVERRÍA<sup>53</sup>**



<sup>53</sup> Hemos elaborado este esquema sobre la base de los diagramas que Echeverría expone en “Comentario sobre el punto de partida de *El capital*” (Echeverría, 1986: 76, 78, fig. 2); en “Valor y plusvalor” (Echeverría, 1986: 91-fig. 2); en “La ‘forma natural’ de la reproducción social” (Echeverría, 1984: 40, fig. 4); en “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica” (Echeverría, 1998a: 175, diag. 4); y, en *La contradicción de valor y valor de uso en El capital, de Karl Marx* (Echeverría, 1998b: 12, diag. 1). En el ensayo “Comentario sobre el punto de partida de *El capital*” se presenta el esquema más completo sobre la estructura de la mercancía sin considerar la sustancia de la forma natural (p.76). Este factor sustancial aparece en un esquema separado (p. 78). En el ensayo “Valor y plusvalor” se introducen dos definiciones importantes, a saber: la forma natural es la “valía social-natural” y la forma valor es la “valía social-comercial” del objeto mercantil; y, la vinculación entre trabajo concreto-forma natural y trabajo abstracto-forma valor (p. 91).

Se evidencia aquí otro elemento sustancial del argumento de Echeverría, la forma valor de la mercancía es una forma *derivada*, por eso guarda correspondencia con el objeto práctico en su forma social-natural. Como se puede ver, toda su reflexión sobre el objeto práctico y la mercancía se hace desde el esquema lingüístico de Hjelmslev. Esto le lleva a sostener que el objeto práctico social-natural se diferencia del objeto puramente natural por su condición de “hecho comunicativo” que se da entre el sujeto productor concreto y el sujeto consumidor concreto (Echeverría, 1984: 42; 1986: 75-77; 1998a: 181-182; 2010a: 76).

Ahora bien, la dificultad radica en que, para Marx, la materialidad del valor de uso no puede expresar por sí sola lo que él entiende por “determinación formal” o “forma social”: relaciones sociales de producción (Marx, 1975: 58-59; 2008: 10). Y en esto es necesario ser muy precisos, esta consideración no significa que Marx niegue la importancia del valor de uso. Tampoco –y esto es sumamente importante- que reduzca todo el contenido del valor de uso a pura funcionalidad y elimine toda su “riqueza cualitativa”, de hecho en la *Contribución* dice que el valor de uso no puede expresar aquellas relaciones sociales “[a] pesar de ser objeto de necesidades sociales, y hallarse por ende en un contexto social” (Marx, 2008:10). Es decir, Marx está consciente de que el valor de uso corresponde a toda ese complejo contexto, pero en cuanto objeto no puede expresar cómo fue producido.<sup>54</sup>

En *El capital* Marx insiste repetidamente en que durante las metamorfosis que sufren tanto la mercancía como el capital, al asumir estos la forma concreta de objeto pierden por entero su “determinación formal”, *aparecen* únicamente como un valor de uso (Marx, 1975:58, 62, 248-249, 376). En suma, como objetos aislados, las mercancías

---

<sup>54</sup> Marx encuentra que los únicos objetos –tomados como tales- que pueden decir algo sobre esto son los instrumentos de trabajo, e incluso allí es bastante específico, no cualquier instrumento, sino los de carácter mecánico, puesto que ellos permite comprender no el *qué* de la producción, sino el *cómo* de ella.

no son más que “cosas”, valores de uso, y en su materialidad no es posible leer los signos de su condición social de objetos de trabajo humano. El apartado sobre el fetichismo de la mercancía habla de esta difícil condición de los objetos mercantiles, puesto que las relaciones sociales son indescifrables en el modo en que aparecen en el sustrato material (Marx, 1975: 87-113). Pero, decir que son “simples” valores de uso no significa que son objetos “neutros”, todo lo contrario, son los enrarecidos objetos materiales propios del capitalismo, esos en los que las relaciones sociales de producción aparecen transfiguradas como si fuesen parte de su forma natural.

De modo que, se puede interpretar el planteamiento de Echeverría como un desplazamiento en el contenido que la categoría de “determinación formal” tiene para Marx: de las relaciones sociales de producción a las relaciones entre producción y consumo. La cuestión central es que para Marx lo primordial no radica en observar la relación entre el “sujeto productor” y el “sujeto consumidor”, sino en lograr establecer cómo está constituido el “sujeto productor” principalmente, ya que este se halla conformado por las relaciones sociales de producción. Echeverría deja fuera de su problematización este aspecto fundamental en beneficio de la vinculación entre reproducción material y semiosis.

Las dificultades que resultan de este ambicioso intento de “universalización” del valor de uso que Echeverría lleva a cabo implican –como se puede ver- una reformulación del problema de la mercancía. En Marx el valor de uso mantiene una relación de “interioridad” con el valor, en rigor, no existen como sustratos separados en términos de la determinación formal, por supuesto esta tiene un doble carácter en sus formas “específicas” natural y valor, pero es su unidad –contradictoria si se quiere- la que explica a la mercancía. Efectivamente, para Marx, la mercancía contiene dos “objetividades”, una natural (valor de uso) y otra social (valor), pero solo la segunda

puede llamarse propiamente social o correspondiente a la “determinación formal”. Por eso Marx no habla de una forma “social-natural”, utilizará expresiones como “sustancia natural” o “forma natural” refiriéndose siempre a la materialidad de la mercancía. Al atribuirle al valor de uso una configuración de “forma social”, es decir, de “determinación formal” semejante a la que tiene el valor, este se convierte en una entidad “autónoma” que entra en una relación exterior con el valor y, entonces, puede ser vista como distorsionada, reprimida o sacrificada por este.

Esta especie de condición “fija” que Echeverría le atribuye al valor de uso de la mercancía limita las posibilidades de observar su carácter “relacional” –como diría Harvey- en el discurso de Marx. En otras palabras, la condición de existencia del valor de uso, para Echeverría, es la de subordinación o subsunción “estructural”. Uno de los problemas que esto plantea es ¿cómo se explica la politicidad cósmica (concreta) del proceso abstracto la valorización?, ¿dónde se encuentran la lógica concreta del valor de uso con la lógica abstracta de la valorización?, y –en especial- ¿ese encuentro supone siempre subordinación?

Nos parece que la categoría clave planteada por Marx para aproximarse a algunas respuestas es la de la “materialización” de las relaciones sociales de producción, la cual tiene lugar en el ámbito de la circulación y en el de la producción. En el apartado sobre el fetichismo de la mercancía Marx lo establece con claridad, lo específico de la relación mercantil es la forma *material* objetiva que asume el carácter social del trabajo que por su naturaleza es abstracto y corresponde al estrato del valor (Marx, 1975: 88-89). Al analizar la “forma simple” del intercambio mercantil Marx plantea que al interior de la mercancía no es posible evidenciar la contradicción valor de uso-valor, ya que en su corporeidad es “puro valor de uso”, por ello requiere “desdoblarse” y materializar su propio contenido de valor en otra mercancía, requiere mostrarla como

externa a su materialidad física. La primera mercancía asume una “función relativa” y se expresa, como valor, en la materialidad de la segunda mercancía, la que adquiere una “función relativa” (Marx, 1975: 71-72 y 74-76). Todo esto hace el contenido de valor de la mercancía aparezca como una propiedad material del valor de uso, algo que no es su condición propia, así la forma mercancía proyecta el carácter social del trabajo como carácter material de los productos de trabajo (Marx, 1975: 88).

En su ensayo “Comentario sobre el punto de partida de *El capital*” Echeverría (1986: 64-85) expone claramente este proceso, pero su interpretación añade algo en relación al valor de uso de la mercancía que cumple la función equivalencial, en ella, sobre su forma social-natural se superpone la forma valor y con ello introduce su tesis general de la subordinación de la forma natural. Sin embargo, según Marx, en la función de equivalente la mercancía no tiene dos formas sociales, tiene una sola, la de servir de expresión de valor, puesto que la posible forma “social-natural” en esa específica función queda suspendida, no subsumida necesariamente (Marx, 1975: 72-73). Y no solo eso, la función de expresión de valor no consiste en un sucedáneo de la dimensión abstracta que se “superpone”, existe (“se pone”) en la materialidad del valor de uso. Esto se explica por el doble carácter del valor de uso en Marx, aspecto no tratado por Echeverría, el hecho de que posee un estrato cualitativo y otro cuantitativo. En el primero el valor de uso hace posible la relación social mercantil porque confiere a las mercancías una condición de valor-de-uso-para-otro, es decir, socialmente no pierde su condición de valor de uso, es más, ella es la condición de posibilidad del intercambio; en el segundo, por su parte, la dimensión cuantitativa del valor de uso (cantidad de

valores de uso) permite volverse concreta a la magnitud de valor abstracta (Marx, 1975: 65-67; 2007a: 358).<sup>55</sup>

La confusión de la posible coexistencia de dos formas sociales es producto del tipo de relación mercantil que estamos analizando: la forma simple. Aquí la función del valor de uso es ambigua e inestable porque las mercancías se refieren entre sí indistintamente, la función relativa y la equivalencial cambian de lugar aceleradamente. Es en la forma dinero, es decir la forma más desarrollada de la relación mercantil según Marx, donde la coincidencia entre forma natural (materialidad de la mercancía, no dimensión “social-natural”) y expresión de valor se hace evidente. Así, para Marx, son las propiedades físicas de los metales preciosos los que les permiten convertirse en la mercancía en la que se fija la función equivalente, es decir, su materialidad (“forma natural”) contiene la posibilidad de servir como valor de uso que expresa valor (Marx, 1975: 109). Además, señala que el apareamiento del “equivalente general” hace que al expresarse el valor en una sola mercancía, las otras diferencien su valor no solo de su valor de uso, sino de toda forma de valor de uso (Marx, 1975: 81). Dicho de otro modo, la relación mercantil basada en un equivalente general “suspende” el contenido de valor de las mercancías aisladas y las obliga a “traducirse” a la forma material de ese valor. Como consecuencia de ello –dice Marx- en el “dinero mundial” –la modalidad más desarrollada del dinero- la “forma natural es al mismo tiempo forma directamente social de realización del trabajo humano en abstracto” (Marx, 1975: 174).

Es por eso también que Marx, al indagar por el carácter de fetiche de la mercancía, afirma que la explicación de este no radica ni en el valor de uso, ni en la sustancia de valor ni en la magnitud de valor inclusive; sino en el valor de cambio, es

---

<sup>55</sup> Una interesante discusión acerca de este “doble carácter” del valor de uso puede verse en John Clay y Cheol-Soo Park, “The Deep Difference between Labor and Use-Value: Comment/Reply”, en *Science & Society*; No. 70-3, 2006, p. 375-380).

decir la forma valor (Marx, 1975: 87-88). Curiosamente aquí parecen –más bien- invertirse los términos: el contenido de valor, el carácter social del trabajo, termina subordinándose a la materialidad del valor de uso.

Pasemos ahora al lugar del valor de uso en la producción capitalista. Aquí tiene lugar otro proceso de materialización que hace posible a la relación social de producción que enfrenta al capitalista y al trabajador. Específicamente este proceso alude a la relación entre capital constante y capital variable o, visto como proceso de producción sin más, en la relación entre fuerza de trabajo y medios de producción; o trabajo vivo y trabajo muerto respectivamente (Marx, 1975: 241-254). La única posibilidad real de que el capital pueda extraer plusvalor mediante la utilización del valor de uso de la fuerza de trabajo (creación de valor) consiste en adquirir una consistencia material concreta, es decir en contraponer a la fuerza de trabajo valores de uso (medios de producción). El capital asume la forma natural de un conjunto de valores de uso que están destinados a la producción de valores de uso (Marx, 1977, 103). Por este motivo, si se ve solamente como proceso de trabajo, no es posible descubrir cómo se produce el plusvalor y –principalmente- su apropiación por el capitalista.

Esto nos conduce a un tercer nivel en el que este proceso de materialización de las relaciones sociales implica al valor de uso de manera directa. Se trata de la metamorfosis del capital industrial, es decir, las sucesivas transformaciones que conforman el ciclo del capital: capital-dinero, capital-mercancías y capital productivo (Marx, 1976: 29-116). Este ciclo –según Marx- alude al capital social global, no al capital individual, y supone que debe realizarse en su totalidad para alcanzar la reproducción del capital (Marx, 1976: 52, 66-67, 113). En este ciclo, el capital debe “materializarse” en el valor de uso, sin su existencia en las formas funcionales de

capital-mercancías y capital productivo, que es donde se transforma en un “objeto práctico concreto”, no es posible que el ciclo se cumpla.

Finalmente al tratar las rentas y sus fuentes, la materialización de las relaciones sociales muestra todo su alcance crítico. Marx insistirá en que la “fórmula tripartita” ganancia-renta de la tierra-salario no solo habla de una forma de distribución del resultado de la producción, sino que fija ese resultado a fuentes materiales: la ganancia aparece como producida por los medios de producción, la renta por la tierra y el salario por el trabajo. Es decir, en particular en los dos primeros, el contenido de valor se vuelve parte de la materialidad de las cosas, se “autonomiza” de las relaciones sociales que lo hacen posible (Marx, 1977: 1050). Al respecto Marx afirma:

En capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas (Marx, 1977: 1056).

No obstante, el modo en que Marx plantea este problema obliga a ir más allá de la “contradicción básica” contenida en la mercancía e inclusive en la relación mercantil. Si bien, las alusiones al valor de uso y su lugar en la determinación formal son decisivas, lo que se puede ver es que las relaciones sociales de producción capitalista involucran tanto al valor de uso como al valor, que las metamorfosis del capital se mueven entre uno y otro; y que el capital es ambas cosas. Es más, por esa razón resulta muy complicado reducir el capital o el trabajo a uno de los dos valores en la crítica de Marx. Cuestiones como la relación entre el trabajo objetivizado y el trabajo vivo (en estado de fluidez), o la tendencia a la superproducción hacen difícil atribuir de modo absoluto al valor de uso un carácter contradictorio respecto al capital. En suma, se debe

tener en cuenta que la importancia del valor de uso en Marx proviene de la inusitada importancia que adquiere en el capitalismo por la forma política particular de este régimen de producción, es decir, su necesidad de materializar las condiciones de dominación, de convertir a la esfera material de la economía en el lugar privilegiado en el que aquellas condiciones adquieren existencia social, a diferencia de las sociedades precapitalistas en las que los valores de uso son transparentes porque aquellas condiciones son sobre todo extra-económicas.

## **2.2 Entre la “producción social en general” y la “forma natural” de la reproducción social.**

El esbozo de Marx sobre el que Echeverría construye su teoría de la “forma natural” corresponde a dos categorías que aparecen en distintos momentos de su obra: la “producción en general” y el “proceso de trabajo”. La primera se encuentra en la conocida *Einleitung* (Introducción) de 1857 (Marx, 2006; 2007a: 2-33); mientras que la segunda se desarrolla específicamente en *El capital* (Marx, 1975: 215-240).<sup>56</sup> Ambas son consideradas por Marx como la definición de una forma general de la producción que subyace a todas las sociedades, de sus rasgos comunes. La “producción en general” descrita en la *Einleitung* hace referencia a un esquema abstracto del conjunto de la reproducción social de la vida material, puesto que Marx intenta una aproximación a las “relaciones generales” entre las distintas esferas de ese proceso de reproducción: producción, distribución, circulación y consumo (Marx, 2006b: 39-50). El complejo argumento que desarrolla le asigna un carácter dominante a la producción, aunque dista de reducirlo a un simple mecanicismo productivista:

---

<sup>56</sup> Libro I, sección III, capítulo V.

El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. (...) Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*. A decir verdad, también la producción, *bajo su forma unilateral*, está a su vez determinada por los otros momentos (Marx, 2006b: 49-50).

Las relaciones recíprocas –dice Marx- que se establecen entre esas esferas configuran un “silogismo” (*Schluß*), la producción constituye la premisa universal, la circulación y la distribución, la particular; y, la individual es el consumo (Marx, 2006b: 39; G: 25).<sup>57</sup>

La categoría de “proceso de trabajo”, por su parte, establece al valor de uso como su resultado (Marx, 1975: 219) y permite ver también otro aspecto, apenas mencionado en el esquema de la “producción en general” de la *Einleitung*, que reviste enorme importancia para la teorización de Echeverría: el metabolismo hombre-naturaleza, de la relación recíproca de subjetivación y objetivación que tiene lugar entre ambos. Marx afirma que el “proceso de trabajo” es, sobre todo, intercambio entre la naturaleza y el hombre, un “cambio de forma” que este efectúa sobre aquella (Marx, 1975: 215). Este intercambio metabólico no sólo se presenta de modo directo por medio del proceso de trabajo. Este puede interrumpirse para dar paso a la acción de procesos naturales que “completan” el proceso de producción, Marx lo explica así cuando se refiere al tiempo de circulación del capital (Marx, 1976: 144-145). Esta consideración hace posible situar la diferencia puntual entre proceso de trabajo y proceso de producción en el nivel general y abstracto al que nos estamos refiriendo.

Conviene ahora volver sobre una de las relaciones recíprocas del esquema planteado en la *Einleitung*, a la que Marx presta especial atención: la relación

---

<sup>57</sup> Evidentemente Marx habla aquí aplica la noción de “silogismo de la existencia” (*Schluß des Daseins*) desarrollada por Hegel (*Ciencia de la lógica*, Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1968, p. 585-604 / ALEMÁN: 351-401). Es sabido que durante la redacción de los *Grundrisse*, Marx trabajó sobre la base de una relectura de este texto hegeliano (cf. “Carta de Marx a Engels. 14 de enero de 1858”, en Marx (2006: 83)).

producción-consumo (Marx, 2006b: 40-44). Creemos encontrar en esta relación uno de los fundamentos decisivos de la teoría de Echeverría sobre la forma natural. Marx plantea la existencia de una identidad entre ambas que se expresa en una mutua determinación, “la producción es inmediatamente consumo, el consumo es inmediatamente producción” (Marx, 2006b: 41). Marx procura mostrar que no se puede pensar en estos procesos como ámbitos aislados con relaciones puramente externas y fortuitas. En este sentido la producción no alcanza su “realización” hasta que el producto haya sido consumido, hasta que no haya sido disuelta su “forma de cosa”; al tiempo, que el consumo al volverse efectivo obliga a la repetición de la producción, fija la habilidad productiva y con eso constituye al productor y al producto, define así a la producción (Marx, 2006b: 43). Esta es la razón que diferencia al “producto” del objeto simplemente natural, el producto solo se realiza como tal en el consumo (Marx, 2006b: 41).

Esta formulación constituye el soporte conceptual sobre el que Echeverría “completa” el esbozo de Marx, desarrollándolo en dos direcciones. Por un lado, reconstruye el proceso de consumo proyectando hacia él los elementos que Marx propone para el proceso de trabajo, de modo que Echeverría habla de “instrumentos de consumo”, “objeto de consumo”, etc., desarrollando además el concepto de “objeto práctico” como unidad de “producto” y “bien o valor de uso”. Por otro lado, es sobre este esquema básico que es posible “superponer” el esquema de la comunicación planteado por Jakobson. Además, queda señalada la importancia que en la relación producción-consumo tiene el concepto de “forma” que será fundamental en el desarrollo que hace Echeverría de los indicios dejados por Marx.

En la “Introducción” de 1857 Marx hace referencia al “animal político” aristotélico. Aparece en el marco del cuestionamiento que hace Marx a la noción del

“individuo aislado” presente en la economía política: “El hombre es en el sentido más literal un ζῷον πολιτικόν [animal político], *no solamente un animal social*, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad” (Marx, 2006b: 34. Subrayado nuestro). Marx hace una distinción –que obliga a pensarla más como una incógnita– entre “animal social” y “animal político”. El sentido de esta diferencia apunta a cuestionar la noción de que el hombre en sociedad es la suma de individuos, de que la sociedad es una simple “necesidad exterior” o un medio para la consecución de fines privados y nada más.

Es obvio que Echeverría no elude el concepto clave de Marx que define a la sociedad como política: las relaciones sociales. Este permite pasar de la mera asociación exterior de individuos a comprender que en la individualidad esas relaciones se hallan –por decirlo así– “interiorizadas”. Este criterio es fundamental en la manera en que Echeverría entiende al sujeto social y la dialéctica entre el sujeto individual y el sujeto “colectivo” (Echeverría 1984: 39; 1998: 173). Echeverría, al igual que Marx, considera que el sujeto social se define a partir del sistema de relaciones que vinculan a los miembros de una sociedad. El problema no radica en esto, tiene que ver con que ahí donde Echeverría encuentra una posibilidad de avanzar hacia una teoría general, Marx parece detenerse, precisamente por la comprensión política que demanda avanzar más allá en ese nivel de teorización.

La distancia que toma la formulación de Echeverría respecto de la de Marx se pone de manifiesto en un significativo desplazamiento teórico que es señalado con acierto por Gandler: Echeverría pone en el mismo nivel producción y consumo (2007: 306, 307 y 333).<sup>58</sup> Con ello tiende a ver al segundo en situación de “exterioridad”

---

<sup>58</sup> Gandler puntualiza esta diferencia en relación con la lectura que Alfred Schmidt hace sobre el valor de uso, remitiendo este concepto a la producción más que al consumo. Señala, además, que llama la atención que Echeverría no haga referencia a Schmidt.

respecto del primero. Es por eso que Echeverría habla de “relaciones de consumo” en un sentido similar al de “relaciones de producción” (Echeverría, 1984: 34; 1998a: 158; 2010a: 56), mientras que en el argumento de Marx están ausentes aquellas. Esta “nivelación” de ambos procesos va en sentido contrario a lo planteado por Marx, puesto que su concepto de producción en general crítica precisamente la idea de que estos procesos constituyen esferas separadas que se relacionan como exteriores. Pero Echeverría no solo pone en el mismo nivel al consumo, también lo hace –y esto no es señalado por Gandler- con la distribución, y lo hace de tal modo que llega a decir que en la forma natural existe un “proyecto de *distribución*” (Echeverría, 1984: 39; 1998a: 172). Y aquí el contraste con Marx es mucho más evidente en relación con el contenido político de las relaciones sociales. Para empezar Marx habla estrictamente de relaciones sociales de producción y se sirve de estas para criticar la noción de que existen “relaciones de distribución” separadas de las primeras. Apunta que la distribución de productos es apenas una manifestación de otra “distribución” que ocurre en la producción y que concierne tanto a la distribución de instrumentos de producción como a la que se ubica a los miembros de la sociedad en distintas ramas de la producción (Marx, 206b: 45-46). En otras palabras, esta “otra” distribución es precisamente el contenido de las relaciones sociales de producción. No es una cuestión teórica menor, todo el argumento de la “desmitificación de la realidad” del libro III de *El capital* (Marx, 1977), como la llama Echeverría (1986: 59-60), está sustentado en esta tesis. Restituir la dinámica de la ganancia, el interés, el salario y la renta al campo de las relaciones de producción es lo que anima la exposición que allí Marx efectúa. En definitiva, más que un “proyecto de distribución” lo que estaría en juego para Marx es un “proyecto de producción”.

Por eso la categoría exacta en Marx es la de “producción en general”. En rigor, el fundamento de una posible “forma natural” es la producción en el particular sentido que Marx le atribuye, no una relación de “inestables equilibrios” entre la producción y el consumo mediados por la distribución. Mirando con detenimiento se puede decir que la centralidad de la producción para Marx deriva de la condición que tiene como ámbito específico de la constitución de lo humano. El metabolismo hombre-naturaleza tiene como sustrato primigenio al campo de la producción y, más específicamente, al proceso de trabajo. Es este proceso, que puede equipararse al de la producción “bajo su forma unilateral”, el que delimita las “condiciones de posibilidad” de una forma social determinada. La transnaturalización –siempre intentando seguir a Marx- ocurre por la intermediación del trabajo. Luego de este, todo es sociedad, la sustancial diferencia con el consumo radica en que, hallándose este en el ámbito general del intercambio metabólico hombre-naturaleza, ocurre ya mediado por el trabajo. Las relaciones de identidad entre producción y consumo deben circunscribirse a esta perspectiva general, no hay mecanicismo en Marx porque entiende que las relaciones recíprocas suponen modificaciones en la producción, porque van definiendo las condiciones tanto del sujeto como del objeto; pero estas relaciones se hallan en el campo establecido por la producción en primer lugar. Ese es el sentido del “silogismo marxiano” que convierte a la producción en la premisa universal; desde esta perspectiva es muy difícil hablar de “relaciones sociales de consumo”. Echeverría pone en cuestión ese “silogismo”.

Si se quiere hallar una “ontología marxista” el concepto fundamental para ello es el de trabajo, proceso de trabajo más exactamente. El contenido que Marx le da al *zōon politikón* es el de las relaciones sociales de producción. Dar “forma política” a la vida social es dar forma a esas relaciones; así mismo, es al interior de esas relaciones sociales que ocurren los procesos de cambio, distribución y consumo. Echeverría no deja de lado

el modo en que Marx comprende estas relaciones, como tampoco lo hace con la identidad producción-consumo, el problema es que lo circunscribe a lo que en términos de Marx es el proceso de trabajo, mientras que para estas las relaciones de producción estructuran toda la forma específica de reproducción social que asume una sociedad determinada. El intento de Echeverría por poner al consumo en el mismo sustrato “universal” de la producción genera ciertas dificultades teóricas en su concepto de “forma natural”. Estas son visibles en el tratamiento del “consumo productivo” y en la cuestión de los “instrumentos de consumo”.

Si se mira el diagrama de la reproducción social de Echeverría se puede entender mejor esto, para diferenciar la producción y el consumo utiliza dos círculos *separados* que se vinculan por líneas que grafican el flujo que se da entre ellos por intermedio del objeto práctico. ¿Cómo incluir al “consumo productivo” al que hace referencia Marx como parte de uno de los niveles en los que tiene lugar la identidad entre producción y consumo? Echeverría lo ubica en el círculo de la producción, dejando para el del consumo exclusivamente al “consumo improductivo”. El problema es que el nivel en que Marx esboza en la *Einleitung* la referencia a este concepto es el de la “identidad inmediata” entre producción y consumo. En concreto el problema aparece cuando Echeverría se encuentra con que los instrumentos de consumo pueden “confundirse” con los de producción. Más complicado aún, como distingue además la existencia de un “objeto de consumo” –contraparte del “objeto de trabajo” de Marx- el instrumento de consumo puede “confundirse” o “compartir materia” con ese objeto (Echeverría, 1984: 41; 1998a: 179; 2010a: 63-67). Esta es quizá la mejor ilustración del problema que plantea la noción de “identidad inmediata” de Marx en el esquema de esferas separadas de Echeverría; da cuenta del núcleo teórico del problema planteado: suponer que el proceso de consumo tiene una estructura similar al de la producción que es una especie

de “reflejo especular” de la producción. Esto dificulta comprender la especificidad del consumo y la forma particular de sus relaciones con la producción.

Estas dudas se derivan del contraste con lo planteado por Marx. Pero, esto nos permite pasar al que parece ser el problema central en esta discusión. Se podría decir que Marx entiende que la producción en general está constituida por dos planos. El primero de ellos referido estrictamente al “proceso de trabajo” y el segundo constituido por algo que resulta crucial en su esbozo teórico general: las relaciones sociales de producción. Habíamos dicho, líneas arriba, que Echeverría avanza ahí donde Marx parece detenerse; y este es el punto en que toman direcciones distintas. Tal parece que Marx entiende que pasar al segundo plano no es posible desde una teoría general, puesto que en este se constituyen las “diferencias específicas” (históricas) entre sociedades. Es el componente más importante en su modo de interpretar la sociedad, pero este no puede explicarse desde conceptos abstractos o “simples” (2006b: 50). Esta parece ser la razón por la que cuando retoma el tema en *El capital* se limita a exponer lo que estrictamente es el “proceso de trabajo”. Pero no solo eso, establece con toda claridad que esta formulación abstracta no explica nada acerca de las particularidades de las formas históricas concretas: “[l]a *producción de valores de uso, o bienes*, no modifica su naturaleza *general* por el hecho de efectuarse *para* el capitalista y bajo su fiscalización. De ahí que en un comienzo debamos investigar el *proceso de trabajo* prescindiendo la *forma social determinada* que asuma” (Marx, 1975: 215). Formulación presente también en los *Grundrisse* (Marx, 2007a: 244-245) y la *Einleitung* (Marx, 2006a: 38).

Es por ello que –dice Marx– su aproximación se limita al hombre como un concepto general, ya que en este plano teórico no cuentan las relaciones que los hombres establecen entre sí para producir. Es más, anota que el capitalismo no tiene

diferencia alguna con otras formas sociales en este plano general, que considerado así el proceso de trabajo es indiferente si se realiza para el esclavista, el señor feudal o el capitalista (Marx, 1975: 223).

El carácter transhistórico de la forma natural, su condición de código que se actualiza en distintas subcodificaciones históricas, no resuelve este problema teórico, la simultaneidad de producción y significación tampoco lo hace. Todo esto deja por fuera la problematización de la política que se deriva de Marx, su “completar” al concepto aristotélico: la “selección de forma” (política) que hacen las sociedades es, en primer término, dar forma a las relaciones sociales, no a los objetos; la forma de estos se deriva de la anterior. Y aproximarse desde el materialismo histórico a ese proceso de donación de forma, más precisamente a la dimensión política de ese proceso, supone “elevarse” al plano concreto de lo histórico, no puede conocerse desde el plano puramente abstracto de una “teoría general” de la sociedad.

Por supuesto, esto tiene consecuencias en la interpretación sobre la contradicción entre “forma natural” y “forma valor” en el capitalismo. Desde este punto de vista, las razones que Echeverría alude para explicar porque Marx no desarrolla el concepto de forma natural resultan insuficientes. Aunque se puede discutir la exactitud de los argumentos expuestos por Echeverría, nos parece que ese “olvido” de Marx responde a una causa teórica que va más allá de esas consideraciones.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> El escaso desarrollo teórico del valor de uso en tiempos de Marx puede ser relativo. Sin entrar en un análisis detenido –lo que supera largamente el alcance de nuestra investigación– debemos dejar mencionado que Marx muestra cómo en el discurso de la economía política no sólo estaba claramente diferenciado el doble carácter de la mercancía sino su carácter antagónico (cf. Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" de Proudhon*, México, Siglo XXI, 10ª. ed., 1987). Lo que hace Marx es, según sus propias palabras, trastocar completamente la forma en que se comprendía esa diferencia. De igual modo, la idea de que los “equilibrios arcaicos” saltaron en pedazos con la expansión del capitalismo y Marx no pudo tenerlos presentes, tampoco es un argumento suficientemente sólido; primero, porque Marx los presenció y los convirtió en objeto de su crítica al capital (basta ver el capítulo de la “acumulación originaria” o el análisis del “capitalismo agrícola”). De hecho Marx entendía cómo se disuelve el origen de la producción cuando los productos entran a la circulación capitalista y se

Puesto en el nivel abstracto al que corresponde la forma natural, para Marx el capitalismo es una forma histórica de la producción en general –o del proceso de trabajo- y nada más que eso. En rigor, siguiendo a Marx, no hay nada que la distinga de otras formas históricas. De modo que no es posible encontrar una contradicción determinante entre la “producción en general” (o forma natural) y el régimen capitalista porque aluden a dos planos distintos de teorización. En el plano general abstracto tal contradicción no existe, el capitalismo no contradice a la forma natural porque como cualquier sociedad comparte los “rasgos generales” que las definen como sociedades humanas. La contradicción mercantil no habla de esa forma general, habla de una forma histórica específica, del valor de uso *en* el capitalismo; y no solo en el capitalismo, sino en la forma mercantil simple en la que aquel se soporta. Aquí Marx construye una abstracción, sin duda, de ahí su insistencia en que lo que busca en *El capital* es observar el proceso del capital en toda su “pureza”; pero no es una abstracción general similar a la de categorías como producción en general o proceso de trabajo. El nivel de esta abstracción es una especie de “plano intermedio”, se trata del nivel abstracto de funcionamiento del capital, por lo que las formas sociales “no-capitalistas” son, se diría, “puestas entre paréntesis”. El análisis de estas correspondería a un tercer plano teórico, el que corresponde a lo que ha dado en llamarse “capitalismo histórico”,<sup>60</sup> en el cual el capital se muestra con todas sus “impurezas”, sus complejas relaciones con los “valores

---

transforman en mercancías o cómo la intensificación de los intercambios mercantiles desestructura la organicidad interna de las comunidades productoras, etc.

<sup>60</sup> Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism*, Verso, London, 1983. Este autor nos dice que Marx “sabía, lo que muchos no, que hay una tensión en la presentación de su trabajo entre la exposición del capitalismo como un sistema perfecto (que nunca ha existido históricamente) y el análisis concreto de la realidad del día a día del mundo capitalista” (p. 9). Pero Wallerstein ve un límite en lo que en realidad es la potencia radical del pensamiento de Marx tal como la entiende Alejandro Moreano: “[l]a profunda significación de *El Capital* es que no alude a una época o a un proceso histórico sino a una forma y una estructura permanentes que han gobernado y gobernarán la vida humana. El pensamiento crítico de Marx postula la trascendencia revolucionaria en la inmanencia del capital. La crítica de Marx se enfila contra el capital como forma pura. Esa es su cualidad central. Y su texto clave es precisamente la negación teórica a la positividad e inmanencia del capital” (*Marx, América Latina y la mundialización*, Cap. III, mimeo, s.f., p. 31).

de uso no-capitalistas”; pero este es un aspecto que Marx no desarrolló porque no era su objeto teórico tampoco.

En otras palabras, Marx no hace ni una teoría general de la sociedad ni una investigación histórica del “capitalismo realmente existente”, construye –en estricto rigor- una “teoría crítica del capital”. Hemos dicho que Marx encuentra un límite en la posibilidad de una teoría general para explicar las condiciones concretas de la reproducción social. Pero, esto se asienta –además- en el carácter de su proyecto crítico. Marx se empeña en criticar la “naturalización” de las relaciones sociales capitalistas propia del discurso de la economía política; así como su reduccionismo productivista en el sentido de suponer que toda producción es equivalente a producción capitalista. Se puede decir que lo fascinante de la *Einleitung* (2006b) es la compleja manera en que Marx explica la producción, examen que procura –como vimos- echar abajo la idea de la economía burguesa de esferas separadas; pero, a la vez, el límite que creemos encuentra en esta formulación general proviene de la necesidad crítica que le obliga a exponer al capitalismo en su “diferencia específica”, para lo cual una teoría general es poco útil. De ahí su extremo cuidado con la forma natural.

### **2.3 ¿Valor de uso-valor o capital-trabajo?**

Para Echeverría todo el discurso de Marx en *El capital* se soporta sobre el “teorema” central de la contradicción valor de uso (forma natural) y valor (autovalorización del valor), lo que la convierte en la contradicción fundamental del hecho capitalista. Este se convierte, además, en su “teorema básico” para el desarrollo de toda su teoría del valor de uso y de su crítica a la modernidad capitalista. Desde su perspectiva, este planteamiento develaría un plano del pensamiento de Marx que no había sido explorado.

Como hemos dicho en nuestra Introducción, Echeverría se distancia de otros modos de entender la contradicción fundamental del capitalismo. En la tesis 3 de “Modernidad y capitalismo” (1995: 144-145) define los principales elementos de la “deconstrucción” efectuada por Marx para la problematización de la modernidad, entre ellos no aparece ninguna de aquellas contradicciones. En el mismo sentido, en su trabajo *La contradicción de valor y valor de uso en El capital, de Karl Marx* (Echeverría 1998b) se refiere a las críticas que hablan de la caducidad del pensamiento marxista por efecto de la caducidad de la contradicción capital-trabajo. Pero, Echeverría no pone en cuestión la noción del agotamiento de la antítesis capital-trabajo, sino que sustenta la validez de la crítica de Marx en la vigencia de la contradicción valor de uso-valor. Esto se aclara en otro de sus trabajos, en el que afirma que el Proletariado ha cesado de ser el “lugar” de una vida moderna alternativa porque la totalidad civilizatoria a la que pertenecía ha dejado de existir (Echeverría 2006a: 109-110).

Sería un equívoco suponer que la explotación del trabajo no es considerada por Echeverría, esta aparece mencionada en distintos momentos. Lo que diferencia a su interpretación es que la relación capital-trabajo pierde su centralidad, lleva a cabo un desplazamiento que conduce hacia la contradicción valor de uso-valor como un nivel de la crítica de Marx que le parece tiene un mayor alcance y que permite entender el sentido más radical del discurso marxista al que otras posibles contradicciones podrían estar supeditadas. Es por ello que para Echeverría la categoría de trabajo es una expresión del desarrollo teórico de la categoría valor de uso. Esto porque, desde su perspectiva, los términos de las distintas oposiciones del argumento de *El capital*

corresponden a diferentes niveles en los que se expresa la contradicción valor de uso-valor (Echeverría, 1986: 56-58; 1998b: 27-28).<sup>61</sup>

Lo que hace Echeverría es reconstruir el argumento de la contradicción capitalista a partir de su descubrimiento de lo que considera el teorema básico del texto de *El capital*. Podemos decir que Echeverría entiende que la posibilidad de actualizar o revitalizar al marxismo pasa por “poner de pie” al Marx de *El capital*, es decir inscribir las “otras” contradicciones en el marco más amplio que supone el teorema básico de la contradicción valor de uso-valor. Configurar una relectura que evalúe los alcances de las primeras en función de la segunda, sin perder nunca de vista que ella constituye el trasfondo desde el cual Marx está haciendo su crítica.<sup>62</sup>

En definitiva, en su trabajo sobre Marx, Echeverría propone no solo una exégesis (Polo, 2012: 255) sino toda una reformulación de la teoría crítica de Marx. Sin embargo, si trabajo y capital son reductibles a valor de uso y valor, las relaciones entre valor de uso, valor, trabajo y capital no presentarían mayores problemas teóricos. No obstante, la ambigüedad política del valor de uso planteado por Echeverría sugiere lo contrario, habla de un desajuste entre las “dos contradicciones” definidas por Marx. Veamos algunos de los elementos que ayudan a observar ese desajuste.

---

<sup>61</sup> Echeverría sostiene que este proceso teórico se efectúa en cinco momentos: a) Libro I, capítulo 5: la contradicción entre el proceso de trabajo y el proceso de producción de plusvalor; b) Libro I, sección 7: la oposición entre el proceso de consumo y el proceso de acumulación de capital (en particular la “ley general de la acumulación capitalista”); c) Libro II, sección 1: el enfrentamiento que se da en la forma funcional capital-dinero entre capital productivo y capital improductivo; d) Libro II, sección 3: la antítesis entre, por una parte, valor de uso producido y consumido; y, por otra, valor de cambio que permite ese proceso; y, d) Libro III, sección 3: el antagonismo entre la tendencia histórica de la acumulación capitalista y la tendencia de la acumulación de capital como crisis a causa de sometimiento del valor de uso (1998b: 27-28).

<sup>62</sup> Una muestra de ello se encuentra en su reformulación de los esquemas de la circulación capitalista contenidos en la sección 3 del Libro II de *El capital*. Allí Echeverría encuentra que Marx “olvida” su teorema básico y, por lo tanto, se propone reformular dichos esquemas para readecuarlos a la contradicción valor de uso-valor. En concreto, tal como la plantea Marx su reflexión sobre la circulación y, especialmente, el consumo entre trabajadores y capitalistas no permite visualizar del todo cómo se da la subordinación del valor de uso a la valorización del valor (Echeverría, 1994).

Un primer aspecto que requiere analizarse es la relación específica que Marx establece entre valor de uso y valor. De acuerdo a Echeverría la contradicción contenida en la mercancía es “irreconciliable”, siguiendo su formulación se convierte en una contradicción “absoluta” al transformarse en la contradicción fundamental del capitalismo. En Marx la contradicción existe, pero no necesariamente se expresa como “absoluta” y este es el ámbito específico de la diferencia con lo planteado por Echeverría.

En las primeras páginas de *El capital* Marx empieza poniendo en relación al valor de uso con el valor de cambio. Este es su punto de partida, el hecho de que la mercancía aparece como una unidad de ambos, pero, además el valor de cambio aparece como externo a la mercancía, como resultado directo del intercambio mercantil. Esta noción que es propia de la tradición de la economía política y de la “vida de todos los días” es la que debe ser puesta en cuestión, ya que el valor de cambio se origina en la propia mercancía aunque no como tal valor de cambio. El concepto que le permite a Marx poner en cuestión al valor de cambio no es precisamente el de valor de uso, es el de valor (Marx, 1975: 45-49). La idea de que la mercancía —a más de trabajo concreto— es trabajo abstracto, “trabajo socialmente necesario”, permite comprender que el valor de cambio no es más que una expresión cuantitativa y relacional del valor.

Marx señala que el valor contiene dos estratos, uno correspondiente a su substancia y otro a su magnitud (Marx, 1975: 47-48). Es decir, al valor le corresponde un nivel cualitativo y otro cuantitativo; se trata de la sutil diferencia entre el trabajo social necesario y el *tiempo* de trabajo social necesario. Si se quiere, el valor como substancia es la inversión “no cuantificada” de trabajo social. Sobre la base de esto se puede decir que el valor de cambio encubre el contenido de valor de la mercancía (Marx, 1975: 58), es decir, entre el contenido de trabajo abstracto y su forma expresión

que busca “traducirlo” a las formas concretas de los valores de uso, hay –cuando menos- una tensión.

La importancia del valor para Marx es decisiva, el lugar que tiene este concepto lo convierte en una especie de “fundamento” de la mercancía. En *El capital* aparece desarrollada –y quizá no suficientemente explicitada- una idea que Marx deja planteada en los *Grundrisse*. En estos se pregunta si es posible concebir al valor como la “unidad de valor de cambio y valor de uso” (Marx, 2007a: 207-208). Esto significa que Marx atribuye al valor una importancia que solo puede explicarse por la estructura teórica “jerárquica” que existe entre los tres conceptos. El fundamento para comprender esta estructura radica nuevamente en los “coqueteos” de Marx con Hegel. En el pasaje citado de los *Grundrisse* afirma que el valor podría entenderse como “substancia general” porque se localiza en el campo de la universalidad, en tanto que el valor de uso y el valor de cambio corresponden a la dimensión de la particularidad. Al vincular esto con lo expuesto en *El capital* y en la *Einleitung* a propósito de la relación entre producción, cambio y consumo, es posible afirmar que la complejidad “silogística” de las relaciones contenidas en la mercancía se debe al orden teórico que hace del valor lo universal, del valor de cambio lo particular y del valor de uso lo individual. Al definir Marx a la mercancía como su concepto básico, parece establecer en ella una relación *inmediata* – en el sentido hegeliano-<sup>63</sup> entre el valor de uso y el valor, la cual está mediada por el valor de cambio. Esta estructura teórica define la complejidad de las relaciones entre las tres categorías. En *El capital* dice: “un valor de uso, o un bien [...] sólo tiene valor porque en él está *objetivado* o *materializado trabajo* abstractamente humano” (Marx,

---

<sup>63</sup> Es decir una relación que solo puede volverse “visible” por la intermediación de un “tercer término” (la particularidad). Hegel dirá que en ese estado inmediato lo individual es universal, pero, además ambos configuran una unidad contradictoria pero no necesariamente “irresoluble” (Hegel, 1968: 588-591). Nos parece que la idea de Marx de que en las sociedades no-capitalistas el valor de uso es “directamente social” hace clara referencia a esta relación inmediata.

1975: 47). Mientras que en las *Glosas a Wagner* afirma: “[y]o no hablo en parte alguna de ‘la sustancia social común del valor de cambio’; digo, por el contrario, que los valores de cambio (pues el valor de cambio sólo existe cuando hay por lo menos dos) representan algo que *les es común*, algo “en absoluto independiente de sus valores de uso” (es decir, aquí, de su forma natural), a saber: el “valor”” (Marx, 1976: 171).

Se desprende de este análisis que en la mercancía existe una contradicción que es propia de la relación dialéctica entre lo universal y lo individual. Incluso se podría hablar de una subordinación entre los dos términos. Pero esta se vuelve una contradicción de otro tipo por la mediación del valor de cambio en cuanto es lo particular. Cuando Marx es enfático en hablar de contradicción es en relación con el desdoblamiento al que la forma de valor o valor de cambio obliga en la mercancía, la ruptura espacial y temporal que provoca entre el valor de uso y el valor que, como hemos visto, tienen como característica inherente su unidad. No es ni siquiera el carácter cuantitativo del valor, su magnitud, la que provoca esa escisión; es –en todo rigor- la necesidad de referir esa magnitud a la corporeidad material de otra mercancía, a su valor de uso.

Siendo precisos, para Marx, esta ruptura no se consolida con la relación mercantil. Esto se debe a que con el apareamiento de la forma capitalista que el fin de la circulación mercantil cambia. En la relación mercantil simple el fin sigue siendo el valor de uso (Marx, 1975: 183-187), incluso Marx señala que el valor de cambio no se *realiza* en la circulación mercantil simple, no se contraponen al valor de uso y es por esta razón que este último es “indiferente” frente al primero (Marx, 1975: 183). Con la circulación capitalista ocurre lo contrario, valor de uso y valor de cambio se contraponen porque este último se convierte en su objetivo, pero, además, esto hace que

el valor de uso deje de ser indiferente porque se convierte en “valor de uso para el capital” (Marx, 2007a: 209-210, 358-359).

Pero el concepto de capital desplaza el plano teórico de la contradicción mercantil, puesto que corresponde a otra relación social, ya no mercantil, sino de producción. De hecho, es el paso del análisis de la “apariencia” al de la “esencia” señalado por Echeverría (1986: 56) El concepto que engarza ambas esferas y ambos niveles de contradicción es el de plusvalor. Si se asume –como lo hace Echeverría- que entre la contradicción inherente a la mercancía y la contradicción propia del capital hay una continuidad “esencial”, es posible concluir que el capital va por el lado del valor y el trabajo por el del valor de uso. No obstante, esto no parece ser lo que sostiene Marx, en *El capital* el paso al plusvalor implica trasladarse a una contradicción distinta y hasta encubierta por el sentido contradictorio mercantil. Este paso parece explicarse mejor en los *Grundrisse* cuando Marx habla de la diferencia entre el modo simple y capitalista de la circulación, señala que frente al capital los valores de uso distan de serle hostiles, es más, las mercancías como tales no le son antitéticas puesto que el capital las “habita” como sus formas concretas. Anota lo siguiente:

El capital es dinero, por definición, pero dinero que ya no existe en forma simple de oro y plata, ni ya tampoco dinero como dinero en contraposición a la circulación, sino bajo la forma de todas las sustancias: mercancías. Hasta aquí, pues, el capital no entra en contradicción con el valor de uso, sino que, fuera del dinero, sólo existe precisamente en los valores de uso. Estas sustancias tuyas son ahora [...]. Desde este punto de vista lo contrario del capital no puede ser otra vez una mercancía particular, pues en cuanto tal no constituye una antítesis con el capital, ya que la sustancia de este mismo es valor de uso; no es esta mercancía o aquélla, sino toda una mercancía. La sustancia común a todas las mercancías, vale decir, su sustancia no como base material, como cualidad física, sino su sustancia común en cuanto *mercancías* y por ende valores de cambio consiste en que son *trabajo objetivado*. Lo único diferente al trabajo *objetivado* es el *no objetivado*, que aún se está objetivando, el *trabajo* como *subjetividad*. [...] Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo, sólo puede existir como *sujeto vivo*, en el que existe como facultad, como posibilidad, por ende como *trabajador*. El único *valor de uso*, pues que puede constituir un término opuesto al capital, es el *trabajo* (Marx, 2007a: 212-213).

Por lo tanto, no se puede encontrar una dimensión crítica absoluta del valor de uso en el modo en que Marx aborda su relación con el capital. La única mercancía que contradice estructuralmente al capital es la fuerza de trabajo.<sup>64</sup> La respuesta definitiva acerca de la “determinación económico formal” del valor de uso está aquí, para Marx el trabajo es no-capital (Marx, 2007a: 232), es negación del capital, por cuanto es “valor de uso puro”, carece de valor en tanto es puro trabajo subjetivo, no objetivado (Marx, 2007a: 235). Esto esclarece el carácter de la contradicción capital-trabajo, lo que diferencia sustancialmente al valor de uso de todas las mercancías con el del trabajo es que esta última carece de objetivación material, es pura potencia creadora o puro proceso fluido de creación; cuando se convierte en trabajo objetivado ha abandonado la esfera estricta del trabajo abstracto, se ha convertido en la forma material del capital. Es por ello que la separación del trabajador y su producto (valor de uso) es una condición histórica *sine qua non* del capitalismo. Por esta razón Marx afirma:

Sólo si se busca algo contrapuesto al capital, es posible ocuparse de esta sustancia económica (social) de los valores de uso, o sea de su función como contenido, a diferencia de su forma (pero esta forma es valor por ser una determinada cantidad de ese trabajo). En lo tocante a sus diferencias naturales, ninguna de éstas impide al capital asentarse en ellas, convertirlas en su propio cuerpo, ya que ninguna excluye la determinación de valor de cambio y de mercancía (Marx, 2007a: 213).

En cuanto a la contradicción valor de uso-valor entendida como contradicción entre proceso de trabajo y proceso de valorización (Echeverría, 1986; 1998b), la “diferencia específica” del proceso capitalista de producción –según Marx- presenta una complejidad mayor; en realidad, no son dos sino tres los procesos que se conjugan en ella. Marx habla de un “proceso de trabajo” [*Arbeitsprozeß*], otro de “formación de valor” [*Wertbildungsprozeß*] y uno más de “valorización” [*Verwertungsprozeß*]. Estos

---

<sup>64</sup> Hay que tener en cuenta que en los *Grundrisse* Marx aún no ha desarrollado esta categoría como tal, por eso se refiere a ella simplemente como “trabajo”.

dos últimos se distinguen porque la valorización supone la “prolongación” del proceso de creación de valor. De modo que si el proceso de producción es la unidad de proceso de trabajo y proceso de formación de valor nos encontramos en el ámbito de la producción de mercancías; esta se convierte en producción capitalista cuando no se limita a la formación de valor, sino que transforma a esta en valorización (Marx, 1975: 226-240).<sup>65</sup>

Uno de los elementos centrales de este análisis es que tanto el proceso de trabajo destinado a valores de uso como el de formación del valor son el *mismo* proceso de trabajo (Marx, 1975: 236-237). Esto se vincula con la idea de que existe una identidad o relación inmediata entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto. La ruptura ocurre cuando el capital determina el proceso de materialización en el valor de uso que implica la relación de valor (forma valor). Es por ello que este “dominio materialista” del capital descansa sobre la conversión del trabajo, como creador de valor, en fuerza de trabajo, es decir, en el único modo en que esta puede materializarse, a saber: en la corporeidad del trabajador (Marx, 1975: 207-210).

Consecuentemente, el paso de la teoría del valor a la del plusvalor significa en Marx un cambio de plano que nos lleva a una contradicción distinta, que –sin duda- se soporta sobre la contradicción valor de uso-valor, pero no es la misma. Nos encontramos frente a la contradicción trabajo-capital que supone una compleja relación entre valor de uso y valor. La finalidad del régimen capitalista es la producción de plusvalor, pero el mecanismo que hace posible cumplir esta finalidad es el dominio del trabajo abstracto en “estado puro” mediante los valores de uso. Esto tanto en la

---

<sup>65</sup> Veraza (2012: 252) se aproxima mucho al problema que tratamos de plantear. Menciona estos tres componentes del proceso de producción capitalista y considera que el valor (trabajo abstracto) es parte de la forma natural; pero no encuentra ninguna tensión entre estos señalamientos y la interpretación de Echeverría.

producción como en el cambio y el consumo. Cuando Marx habla del proceso de trabajo en *El capital* distingue el trabajo como “dinamismo” y como “quietud”, el proceso de trabajo como tal es fluidez, su resultado, el producto, es fijación. Esta distinción es la que se halla en la base de la contradicción capital-trabajo, el capital domina sobre la objetividad del producto y con ello puede subsumir al trabajo como fluidez. Es precisamente a esto a lo que alude la esencial categoría de la relación entre “trabajo vivo” y “trabajo muerto” (Marx, 1975: 219). De hecho, la característica que define al capital variable como tal no tiene que ver con las posibles variaciones cuantitativas de su magnitud, sino con su capacidad de formación de valor (Marx, 1975: 252). Desde este punto de vista, el carácter cuantitativo del valor, convertido en valor de cambio y objetivado en valor de uso, sirve de dispositivo para la subsunción de la sustancia de valor.

El capital es ante todo valor y no deja de serlo en ningún momento dice Marx en los *Grundrisse* (Marx, 2007a: 252), pero en él todos sus elementos son producto de trabajo ajeno en cuanto es trabajo objetivado como dominio o poder sobre el trabajo vivo; y, esta objetividad del trabajo se convierte en el no-ser del trabajo, en su negación (Marx, 2007a: p 414-415). Esta condición de objetividad hace que, a través de medios de subsistencia, que son ajenos para el trabajador, la posibilidad de reproducción de la fuerza de trabajo se realice solo como producción de más plusvalor (Marx, 1975: 209-210; 771-808; 1976: 33-37; 2000: 102; 2007a: 416).

De modo que, el concepto crítico central para Marx es el trabajo y –en particular- el trabajo abstracto, el trabajo no materializado, el trabajo en proceso de realizarse. El plusvalor como el concepto central de la contradicción capital-trabajo obliga a trasladarse al ámbito del valor como el lugar en que esa contradicción existe. Tanto el análisis que hace Marx del plusvalor absoluto como del plusvalor relativo

hablan de que la especificidad del conflicto entre capital y trabajo tiene que ver con la contraposición entre “trabajo necesario” y el “plustrabajo” (Marx, 1975: Secc. 3, 4 y 5). En rigor, se trata de un conflicto relacionado con las magnitudes abstractas contenidas en el tiempo que socialmente se destina a la creación de valor, por una parte, y a la valorización, por la otra. Aquí está el núcleo de la diferencia con el antagonismo valor de uso-valor: la explotación del trabajo; esta no puede comprenderse desde el ámbito del valor de uso, esta solo puede evidenciarse en el ámbito del valor, en la contraposición entre trabajo necesario y plustrabajo. Y en esta contraposición es el valor de uso el que hace posible la explotación.

Conviene añadir un elemento importante en estas consideraciones relacionado con el excedente de trabajo o plustrabajo. Marx aclara que la existencia de este excedente no es propia del capitalismo, puesto que existe también en otras sociedades no-capitalistas. En todas las formas sociales existe un trabajo necesario que se destina al consumo de los productores y un trabajo excedente a las necesidades de la “sociedad en general” (Marx, 1975: 261; 1977: 1111). En este sentido, se pueden hacer dos puntualizaciones. En primer lugar el plusvalor es la categoría que da cuenta de la forma específica en que la apropiación de ese excedente ocurre en el régimen capitalista de producción. En segundo lugar, la existencia de trabajo excedente haría parte de la “forma natural” planteada por Echeverría. Esto es fundamental dado que, bajo esta perspectiva, la producción de valores de uso como *télos* implica la posibilidad de apropiación de ese trabajo excedente. La idea de que en las sociedades tradicionales esta apropiación se impone sobre la base de las “relaciones personales” o mediante mecanismos extraeconómicos significaría que las relaciones sociales de producción no requieren del particular mecanismo de materialización sobre el que se asienta el

“despotismo del capital”. Por supuesto, para Marx esto no significa que la dominación tradicional no se halle asentada en condiciones materiales de producción específicas.

Pero no solo eso, si se contrasta el paso hacia el plusvalor con el análisis de Marx sobre el valor en la mercancía, es posible observar que el valor no es una categoría exclusiva del capitalismo, que ella existe en todas las sociedades bajo distintas formas. La relación dialéctica entre valor de uso y valor hace parte de los “rasgos comunes” de toda forma de producción. En las *Glosas a Wagner* esta particularidad es expresada con claridad, según Marx el *vir obscurus* no solo olvida la importancia del valor de uso en su análisis:

[...] si Rodbertus hubiera analizando ulteriormente el valor de cambio de las mercancías [...] ya que éste existe solamente allí donde el término *mercancía* aparece en plural, vale decir donde existan distintas clases de mercancías- habría encontrado detrás de esta forma fenoménica al “valor”. Si hubiera continuado su análisis del valor, habría encontrado además que aquí la cosa, el “valor de uso”, vale como pura y simple *objetivación* de trabajo humano, como *gasto de una fuerza igual de trabajo humano* y que por ello este contenido es presentado como el carácter *objetivo* de la *cosa* [...]. Habría hallado, pues, que el valor de la mercancía no hace más que expresar, bajo una forma que se ha desarrollado en el transcurso de la evolución histórica, lo que se presenta igualmente bajo todas las demás formas sociales que nos muestra la historia, aunque bajo *otra forma, es decir bajo la forma del carácter social del trabajo*, en cuanto *gasto de la fuerza de trabajo “social”* (Marx, 1976b: 182-183).

Es por ello que la ausencia del concepto de valor en la teoría de la forma natural de Echeverría resulta problemática dado que vuelve unilateral el concepto marxista de “producción en general”.

De otro lado, es sabido que el análisis del plusvalor sustenta, a su vez, los conceptos de subsunción formal y subsunción real expuestos tanto en las secciones sobre el plusvalor de *El capital* como en el capítulo VI inédito de esta obra.<sup>66</sup> Estos

---

<sup>66</sup> Karl Marx, *Libro I. Capítulo VI inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*, Trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 25ª. ed., 2000. Echeverría hace la traducción de varios extractos de este manuscrito de Marx, a los que antepone un muy interesante comentario; existen dos publicaciones de este trabajo: Karl Marx, “Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización”, Traducción y selección Bolívar Echeverría, en *Cuadernos Políticos*, N° 37, México, Era,

revisten particular importancia en la interpretación que Echeverría hace de la contradicción valor de uso-valor, puesto que la subsunción real significaría –desde su punto de vista- la definitiva subordinación del valor de uso al valor. Para Echeverría este proceso ocurre porque el capital se introduce en la base técnica de la producción y con ello genera una “técnica propia” que mantiene plena continuidad con la lógica de la valorización del valor.<sup>67</sup> Con ello los trabajadores y los valores de uso que producen pierden enteramente sus posibilidades de autonomía. En su opinión, esta es el resultado más significativo del desarrollo de aquel teorema básico contenido en la contradicción de la mercancía y se convierte en uno de sus argumentos centrales en su crítica al “marxismo de las fuerzas productivas”, puesto que no bastaría con la superación del control capitalista de la técnica, ya que esta técnica en su propio diseño se corresponde con la subsunción del valor de uso.

Pues bien, siguiendo el argumento que tratamos de esbozar, Marx habla de una subsunción del *trabajo* que, como hemos visto, no necesariamente es coincidente con el valor de uso. El proceso que conduce a la subsunción real constituye el avance más “radical” de la objetivización del valor que lleva a cabo el capital, con ello la objetividad del capital cobra plena autonomía respecto del trabajo subjetivo, pero como este puede realizarse solamente en su relación con ese “objeto autónomo” queda plenamente sometido a la reproducción del capital, se vuelve –entonces- su componente

---

1983, p. 5-14; y, Karl Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos de los Manuscrito 1861-1863)*, Traducción y selección Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2005. Echeverría antepone un breve comentario en el que explica con mucha claridad la importancia que tiene este texto en su formulación de la contradicción entre la forma natural y la forma capitalista.

<sup>67</sup> El tema de la técnica en Bolívar Echeverría merece un tratamiento específico que queda fuera del alcance de nuestra investigación. Sin embargo, creemos que uno de los aspectos más relevantes de este tema se relaciona con la relación entre Heidegger y Marx en el pensamiento de Echeverría. Luis Arizmendi intenta una aproximación a este complicado asunto; en nuestra opinión no logra explicarlo, su texto termina siendo confuso (Luis Arizmendi, “Bolívar Echeverría o la crítica a la devastación desde la esperanza en la modernidad”, en Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, México, FFyL / UNAM / Itaca, 2012, p. 141-163.).

subjetivo (Marx, 1975: 451, 461-462, 469-470; 1983: 9 y 13; 2000: 23-25). Pero es difícil derivar de este proceso, determinante para Marx, la subordinación del valor de uso. El capital subordina el trabajo en dos pasos, el primero la separación del producto, el segundo la separación de los medios de producción. Esta última alcanza su mayor desarrollo cuando el campo instrumental del capital logra sustituir la cooperación y la división del trabajo de la manufactura mediante la objetivación de ellas en el sistema de la maquinaria. Esto es decisivo, lo que el capital logra con la subsunción real no es subordinar el trabajo concreto como tal, lo esencial es que consigue convertir la forma de asociación que los trabajadores –bajo el mando del capital- han ido generando desde la manufactura; lo cual quiere decir que logra volver objetiva la forma de organización del trabajo social, la potencia colectiva del trabajo abstracto, la sustancia del valor. El principio técnico que objetiviza en el sistema de máquinas –no solamente en la máquina aislada- la fuerza productiva del trabajo se vuelva efectivo como un proceso social generalizado.

La cuestión de la técnica y la subsunción real evidencia la relación dialéctica entre el capital y el trabajo. Es decir, para Marx la técnica de la objetivación definitiva del trabajo no solo responde a la implacable lógica del capital sino que es resultado del trabajo social que debe someterse a él. De ahí la ambigüedad que puede verse en su concepción de la técnica capitalista. Antes que una especie de omnipotencia unilateral del capital el paso del plusvalor absoluto al plusvalor relativo pone de manifiesto no solo una dinámica técnica exclusiva del capital. El extenso capítulo acerca la “jornada de trabajo” (Marx, 1975: 277-365) y la sección sobre la producción conjunta de plusvalor absoluto y relativo (Marx, 1975: 615-649) ponen en evidencia que el desplazamiento del capital hacia la intensificación y la productividad del trabajo es un resultado directo de la lucha de clases. La lucha por la jornada de trabajo analizada por

Marx pone un límite “político” a la tendencia extensiva que prolonga el tiempo de trabajo excedente. De igual modo, en la manufactura el capital debe enfrentarse con la “insubordinación de los asalariados” que limita su predominio ya que su reproducción depende de la “pericia manual” de los trabajadores (Marx, 1975: 447-448).<sup>68</sup> El resultado lógico de esta dialéctica entre capital y trabajo es la búsqueda de autonomía técnica total del capital. Pero esto solo se produce –como dijimos- al transferir al campo instrumental lo que venía desarrollándose bajo la forma del “trabajador colectivo” que empieza con la subsunción real y concluye con la subsunción real.

El sentido paradójico de la técnica para Marx se define porque si bien ella es resultado de la fuerza social del trabajo, esto ocurre bajo la forma social de su explotación por el capital. Y esto se deriva de que –para Marx- la técnica está subordinada a la dialéctica de las relaciones sociales de producción.<sup>69</sup> En este sentido, el paso al plusvalor relativo o la subsunción real del trabajo expresa de la forma más acabada la contradicción capital-trabajo porque, por una parte, debido a la objetivación de la fuerza productiva del trabajo crea las condiciones para la emancipación del trabajo, su progresiva disminución, pero, por otra, la necesidad del capital por generar plusvalor obstaculiza la realización efectiva de esas condiciones transformándolas en mecanismos de la explotación (Marx, 2007a: 375). Aquí radica el sentido de “contradicción fundamental”, puesto que esta antítesis pone en cuestión el principio sobre el que se sostiene todo el régimen capitalista ya que la disminución del tiempo necesario que provoca la técnica capitalista genera una tendencia que hace que el

---

<sup>68</sup> Por supuesto, el sentido del concepto de “lucha de clases” que se deduce de la compleja comprensión de la política que subyace a la crítica al capital de Marx, obliga a liberarlo de las visiones restringidas de “lucha política” –es decir, limitada a la formalidad institucional- que suele adquirir.

<sup>69</sup> Dista mucho de la concepción de Marx la idea del “automatismo” de la técnica. Así por ejemplo, cuando explica el avance de la maquinaria bajo el régimen capitalista señala que la técnica propiamente capitalista no podía desarrollarse sin el antecedente de las condiciones productivas de la manufactura (Marx, 1975: 464-466).

plusvalor vaya volviéndose superfluo dado que el *tiempo* de trabajo como medida de la riqueza social va perdiendo consistencia. Lo esencial es que el “trabajo inmediato” deja de ser necesario y lo que predomina es el *general intellect* como fuerza productiva inmediata, cuya posibilidad de volverse efectiva radica en la “automatización” del trabajo (Marx, 1975: 469-470; 2007b: 227-230). Esta tesis se desarrolla meticulosamente en el libro III de *El capital* y cobra cuerpo en la conocida “ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia” (Marx, 1977). De ahí que para Marx las condiciones técnicas sean la base para una realización autónoma del sujeto individual y colectivo, ese es el “lado positivo” que, sin embargo, se halla bloqueado por la necesidad de explotación del trabajo del capital (Marx, 1983: 13-14).

Por lo tanto, estas consideraciones sugieren que Marx no reduce las fuerzas productivas a la pura objetividad autónoma, ellas son ante todo fuerza productiva del trabajo social; y no solo eso, son una forma social específica que se halla –en el caso del capitalismo- supeditada a la forma social dominante. El régimen capitalista se sustenta en una forma de asociación de los trabajadores, en una forma histórica del trabajador colectivo, cuya especificidad es su condición de trabajo abstracto. Sobre ella se impone otra forma privada que la domina y expropia; tanto su capacidad puramente abstracta como su producto se hallan bajo el dominio del capital. De modo que ocurre el enfrentamiento entre una forma social de propiedad y otra privada.

Así mismo, sin querer decir que cierto determinismo y evolucionismo no estén presentes en Marx, es importante tener en cuenta que la idea de que el plusvalor se vuelve superfluo permite hacer una distinción determinante en Marx que, por lo menos pone en cuestión el supuesto de que su reflexión adscribe a un industrialismo desenfrenado derivado de la Ilustración, puesto que concibe a la técnica dentro del régimen capitalista como un hecho antagónico y, en principio, la necesidad del

plusvalor es un obstáculo para el desarrollo total de la técnica que ha creado. Y tampoco supone un crecimiento *ad infinitum* del aparato técnico del capital, es lo que se deriva de su planteamiento de las posibilidades de emancipación del trabajo. Lo que esto parece sugerir es que la utopía de Marx no se afirma en un crecimiento de la producción mediante la expansión del trabajo productivo; por el contrario, busca sustento en las condiciones concretas del aparato técnico que han creado las posibilidades para detener ese proceso que se debe más bien al predominio del plusvalor y la acumulación de capital. Más aún es muy significativo el hecho de que Marx no parece referirse a una lejana posibilidad que se realizará mucho después; aunque no es del todo claro, se puede decir que tiende a considerar esa como una posibilidad latente en las condiciones sociales ya existentes en su contexto histórico, al menos, en la forma histórica más avanzada del capitalismo que observa en Inglaterra.

La relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción tiene un componente esencial: su dimensión política. En síntesis, Marx dista de concebir que la sola autonomía de la técnica productiva –que como hemos visto es solo uno de los lados de las fuerzas productivas- pueda llevar a cabo la transformación de la forma histórica capitalista. Esto lo ubicaría en el más acendrado estructuralismo. La política como antagonismo entre clases es determinante para entender las posibilidades de esa transformación. No de otro modo se puede entender el lugar teórico que tiene el concepto de relaciones sociales de producción en Marx. Sin embargo, este es un tema que Marx no alcanza a desarrollar en sus textos de crítica al capital, aunque subyace todo su argumento; no parece ser casual que el manuscrito del libro III de *El capital* concluya con el apenas iniciado capítulo sobre las clases.

El esbozo que hemos planteado para diferenciar la contradicción valor de uso-valor y la contradicción capital-trabajo en Marx no busca negar la existencia de una y afirmar la centralidad de la otra, como tampoco creemos que lo haga Echeverría. El enfoque de la discusión radica en que mientras para Echeverría la segunda contradicción es una expresión de la primera, los elementos que hemos referido nos permiten decir que en Marx ocurre lo contrario, es la contradicción capital-trabajo la determinante. Pero el aspecto más relevante es que esta última difiere sustancialmente de la contradicción valor de uso-valor, de lo cual da cuenta la complejidad de las relaciones entre capital, valor de uso y valor.

De otro lado, esta diferencia sustancial entre ambas formas de comprender el fundamento del régimen capitalista implica formas distintas de plantear el problema de la dimensión política del valor de uso. Al no mantener una condición permanente de antagonismo con el capital en el pensamiento de Marx por las razones teóricas anotadas, se relativiza la posibilidad de asignarle algo así como una “esencia” crítica. Por supuesto, la cuestión no es si Echeverría se atiene o no a la “literalidad” de Marx sino en qué medida su teoría del valor de uso lo toma como fundamento. Por eso creemos que en realidad Echeverría propone una reformulación de la tesis central de Marx acerca de la contradicción capitalista; lo cual no sería un problema en sí mismo, creemos que las dificultades se relacionan con que Echeverría traslada los mismos efectos de la subsunción del trabajo a la subordinación del valor de uso. Es por eso que esa reformulación da lugar al carácter ambiguo de la politicidad del valor de uso desarrollada por Echeverría.

## CONCLUSIONES

El sentido paradójico del valor de uso en el pensamiento de Echeverría, que se halla presente de diversos modos a lo largo de su obra, se deriva de su intento teórico de “universalización” del valor de uso sobre la base de la crítica de Marx. La discusión ensayada en esta investigación ha procurado realizar una primera aproximación a esa ambivalencia política del valor de uso localizándola en el espacio teórico que media entre la formulación desarrollada por Echeverría y el fundamento conceptual de esta que se halla en el discurso crítico de Marx.

Una primera conclusión señala que Echeverría no se limita a completar, interpretar con originalidad o profundizar un aspecto de la crítica de Marx; su planteamiento lleva a cabo una reformulación de esta teoría que consiste en la recomposición de la relación existente entre capital y valor de uso en Marx. La ambigüedad del valor de uso en Echeverría resulta de esta redefinición teórica.

El complejo proceso de la materialización del valor que soporta la reproducción del capital, según Marx, deja ver con toda claridad que existe una tendencia a la adecuación del valor de uso al capital, que el valor de uso no puede ser dueño de un contenido crítico absoluto respecto del capital. La idea sostenida por Echeverría de que el valor de uso constituye un “trasfondo” crítico apenas esbozado de todo el argumento crítico del capital de Marx impide aproximarse a los distintos lugares específicos que el valor de uso ocupa en ese argumento. Pero no solo eso, el planteamiento de que el núcleo teórico del argumento de Marx está en la contradicción de la mercancía (valor de uso-valor) establece una continuidad entre esta y la contradicción contenida en la teoría

del plusvalor: trabajo-capital. La tesis de Marx de que el factor antagónico del capital es el trabajo y no el valor de uso, señala que entre ambas contradicciones existe una diferencia sustancial, puesto que corresponden a planos teóricos distintos. Se podría decir en contra de esta consideración que Echeverría consigue desanudar los límites en los que se hallaba atrapado el discurso de Marx para radicalizar su propuesta. Sin embargo, el problema es que la ambigüedad de su concepto de valor de uso es el resultado de una especie de trasposición de la contradicción capital-trabajo a la contradicción valor-valor de uso. En consecuencia, lo que resulta de la subsunción de la sustancia social del valor (trabajo abstracto) en Marx aparece como producto de la subsunción del valor de uso (trabajo concreto) en Echeverría.

Esta reformulación establece cierta relación de “exterioridad” entre valor de uso y capital, mientras que para Marx se trata de una relación de “interioridad”.<sup>70</sup> Se puede decir que para Echeverría el valor de uso existe dentro del régimen capitalista, es indispensable para este por ser el soporte de su reproducción, pero no establece una relación “orgánica” con el capital. Es por esta razón que en ocasiones se puede decir que existe algo así como una forma natural “no distorsionada”, “equilibrada” o “autónoma” a la que el capital deforma, mutila o sacrifica, y que existe por fuera de la realidad del capital que parece reducirse a la lógica del valor valorizándose.

Esta escisión entre los términos de la contradicción existente entre el valor de uso y el valor dificulta entenderlos como términos que se influyen mutuamente, dialécticamente se diría, en la medida en que el capital aparece como puro valor valorizándose, condición que efectivamente lo define pero que tiende a ocultar la

---

<sup>70</sup> A pesar de que en su comentario a su traducción de los extractos de los *Manuscritos de 1861-1863* de Marx, señala que el proceso de trabajo no sale “intocado” luego del proceso de subsunción real al capital (Echeverría, 1983: 2), nos parece –por lo expuesto en esta investigación– que este tema queda sin desarrollarse teóricamente.

materialidad intrínseca del capital que –además- es fundamental en el proceso de su realización. El capital como valor “puro” aparece casi yuxtapuesto a la forma natural, como un factor que únicamente la destruye, la deforma o la refuncionaliza.

La otra cara de la destrucción de los valores de uso es la compulsión excesiva hacia la creación de valores de uso que presenta el capitalismo, aspecto este que está presente en la argumentación de Marx. Y esta capacidad de creación de necesidades nuevas, de valores de uso nuevos, está vinculada con las tendencias del proceso productivo, por lo tanto, se trata –siempre siguiendo a Marx- de necesidades socialmente determinadas.<sup>71</sup> En este sentido, se puede decir que la revolución comunista planteada por Marx busca liberar la capacidad de donación de forma en la producción, es decir, la libertad como capacidad autónoma de “dar forma” a la vida social entendida como emancipación del trabajo enajenado, no del valor de uso o la forma natural enajenados.

La segunda conclusión alude a que el concepto de forma natural como proceso transhistórico, referido estrictamente al valor de uso, no problematiza la especificidad del valor como posible componente suyo, aspecto que –por el contrario- está presente en los conceptos de “producción en general” y “proceso de trabajo” planteados por Marx. La inclusión de este aspecto permite ampliar la discusión sobre “la política” y “lo político” como elementos constitutivos de la forma natural.

El análisis de la mercancía realizado por Marx deja ver que si se abstrae al objeto mercantil de la relación social que lo define como tal nos queda un objeto

---

<sup>71</sup> Por lo demás, creemos que aquí está el límite de la crítica que intenta Baudrillard (1989), al reducir el valor de uso a la mera funcionalidad del objeto pierde de vista la importancia que para Marx revisten las relaciones sociales de producción en la “determinación formal” de toda la reproducción social. Quizá el ejemplo que mejor ilustra esto en Marx se encuentra en el libro II de *El capital*, específicamente en la diferencia que establece al interior del sector II, el de medios de consumo, entre un subsector de artículos de lujo y otro de artículos de medios de vida (Marx, 1976: 472-503). Al final de cuentas, Baudrillard también equipara producción y consumo.

práctico como cualquier otro, un “producto” en su acepción general; ¿es este producto solo un valor de uso? Para Marx el contenido de trabajo abstracto (valor) que posee ese objeto mercantil aislado no es externo a este y, más bien, forma parte constitutiva del objeto práctico en general. Lo cual contrasta con la idea de Echeverría de que el objeto práctico está formado únicamente por trabajo concreto. Es la forma de valor, entendida como forma social histórica, la que diferencia el doble carácter del trabajo que contiene el producto u objeto práctico; en otras palabras, es el tipo de relación mercantil entre productos la que provoca la escisión poniendo a los dos componentes en una relación contradictoria general (Marx, 1975: 75-76). Es absolutamente indispensable, además, tener en cuenta la diferencia que Marx establece entre sustancia y magnitud de valor.

Echeverría establece un vínculo entre el valor de uso y el proceso de trabajo. Sin embargo, lo que hemos señalado determina que en Marx el proceso de trabajo, que es supeditado por el proceso de valorización, no está conformado solamente por la “lógica” del valor de uso sino también por la del valor. El núcleo teórico sobre el que Marx define esta relación se encuentra en la relación entre el “trabajo vivo” y el “trabajo materializado”. El proceso de trabajo se compone de estos dos momentos, uno que corresponde al momento de “fluidez” del trabajo, cuando está en juego la transformación o el cambio de forma; y, otro que corresponde al resultado de ese proceso, cuando la forma del objeto se estabiliza o se materializa. La importancia del trabajo abstracto en Marx tiene que ver con que el contenido universal del trabajo radica en ese momento de “fluidez”, en esa condición de *trans-formación*. Esta constituye la sustancia del valor; es decir, su condición de trabajo social general. De otro lado, conviene tener en cuenta que Marx introduce una diferencia entre el proceso de valorización y el “proceso de creación de valor”, separación esta que sería resultado de la disociación entre valor de uso y valor que introduce la relación mercantil.

Ahora bien, en nuestra opinión esta distinción establecida por Marx arroja nuevas luces sobre la relación entre “lo político” y “la política”, puesto que permite relacionarla con el fundamento de la reproducción de la vida material que propone Echeverría. En el esquema abstracto de la forma natural, el fundamento político de esta no es solo existencia “en ruptura” (lo político) es también conservación de la forma social (la política) y, por principio, esto no es exclusivo de la modernidad capitalista. Es decir, el “cultivo crítico” de la identidad, que efectúa lo político, puede servir para terminar ratificándola, no necesariamente para transformarla cualitativamente. Es decir, si bien la libertad –como posibilidad de “dar forma” a la vida social- se halla en la base misma de la condición de lo humano, las diversas formas históricas de la vida social combinan un momento “crítico” o “metasémico” que recuerda la contingencia del código que la define con otro que lo reproduce “automáticamente” y le otorga un principio de necesidad. Ninguno de los dos puede volverse absoluto y anular al otro.

La ambigüedad de la dimensión política del valor de uso se deriva de esta doble condición de la politicidad que para Echeverría define a la forma natural. Esto nos pone frente al carácter antagónico del principio político en cuanto *télos* de la vida social y al sentido que asume el sujeto social en relación con esa dimensión antagónica. A pesar de que el sujeto político del valor de uso o forma natural puede ser entendido unilateralmente como referido exclusivamente a “lo político”, en él se opera una dialéctica entre la fijación y la dilución de la forma social. De algún modo, este sustrato antagónico se deriva de la transnaturalización, la necesidad de crear una forma social que trasciende a la forma animal, para luego mantenerla, recrearla o trastocarla daría cuenta de la dualidad del proceso político. La disputa política ocurre entre la tendencia a conservar esa forma social y la tendencia a transformarla.

Resulta evidente que este doble carácter político de la forma natural esbozado por Echeverría guarda relación con la dualidad del trabajo (concreto y abstracto) que presenta el proceso de trabajo en Marx. En el campo de la reproducción social es verificable una tendencia que fija la forma social de la producción y otra que la “pone en crisis” en cuanto la trans-forma. Sin embargo, creemos que el componente de trabajo abstracto del objeto práctico y del proceso de trabajo señala algo más: en cuanto es trabajo social “puro”, su “espacio de objetividad” corresponde a las relaciones sociales de producción. Es el que define la “universalidad” de la producción apuntada por Marx, frente a la “individualidad” del consumo, más relacionada esta con la forma social “fija” que se expresa en la diversidad cualitativa del valor de uso concreto. Las dificultades que plantea la ambigüedad política del valor de uso en la formulación de Echeverría se deben a que la disputa política corresponde a las relaciones sociales de producción, a la forma social entendida como el modo de organizar el trabajo social. En otras palabras, se trata de la objetividad propia de esas relaciones que no puede interpretarse como un sucedáneo de la objetividad de los valores de uso. Esto significa que el antagonismo político del sujeto social tiene como su campo fundamental a las relaciones sociales sobre las que se asienta la “voluntad de forma” de cada sociedad. Como hemos señalado, pensamos que esta es la razón por la que Marx no desarrolla una teoría del valor de uso como “forma social”, puesto que esta forma correspondería más propiamente al estrato del trabajo abstracto; es más, se puede decir que por este motivo Marx insiste en que el proceso general de producción no dice nada sobre las diferencias específicas entre las sociedades.

Desde esta perspectiva es posible observar de otro modo el “evolucionismo” de Marx en relación con el desarrollo de las fuerzas productivas. Se trata del significado específico de la “historia de la escasez” o la “prehistoria” humana que representa la

historia de una larga y persistente forma de existencia del sujeto social antagónico: las sociedades de clase. Para Marx el desajuste entre relaciones de producción y fuerzas productivas corresponde a la historia de este tipo de sociedades, no es una “ley general” inamovible (Marx, 2008: 5-6). Esto plantea un problema en relación con la teoría de la forma natural de Echeverría y las formas históricas pre-capitalistas que la actualizan: la ausencia de una específica conceptualización sobre el sujeto social como un sujeto antagónico de clase en las formas históricas, sobre todo tradicionales, en que la forma natural se concreta sin abandonar la producción de valores de uso en Echeverría.

Nuestra tercera conclusión se refiere a la relación política entre valor de uso y modernidad capitalista. El sentido contradictorio que asume el valor de uso en la modernidad capitalista, expresado en la existencia de un valor de uso “moderno” y otro “tradicional”, no puede explicarse solamente desde la subsunción del valor de uso; es necesario vincular estas formas del valor de uso con el planteamiento de la subsunción del trabajo por el capital desarrollado por Marx, en particular, con la noción de la subordinación del trabajo abstracto. A su vez, desde esta perspectiva, la teoría política de la enajenación, la “politicidad cósmica” moderno-capitalista, responde principalmente a la supeditación del trabajo abstracto.

En el nivel general de la formulación de Echeverría, el valor de uso se contrapone al capital, esto es común a su forma tradicional y moderna. Este antagonismo aparece cuando se examinan las formas históricas. Pero, como hemos visto, este antagonismo se torna intrincadamente complejo por las distintas formas que puede asumir la relación del valor de uso con la modernidad capitalista.

El contraste con Marx contribuye a una explicación sobre esta compleja relación al interior del plano del valor de uso en la modernidad capitalista. En primer lugar, como se ha dicho, el valor de uso no necesariamente se contrapone estructuralmente con

el capital. En segundo lugar, si volvemos sobre la idea de que el valor hace parte del proceso de trabajo en la medida en que este contiene al trabajo abstracto, es posible decir que la continuidad entre la forma moderno-capitalista y las formas tradicionales se explica porque comparten –en términos generales- un modo de organización del trabajo abstracto que genera una desigualdad en la apropiación de sus resultados (valores de uso).

En definitiva, la contraposición entre el valor de uso tradicional y el moderno – en contraste con la crítica de Marx- no es verificable en el estrato específico del valor de uso, por el contrario, ahí radica su continuidad. La diferencia específica puede explicarse en el estrato del valor debido al vínculo de este con la forma histórica concreta que pone en relación a las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Claro, hay que tener en cuenta que la categoría de trabajo abstracto, como parte del proceso de trabajo, tampoco “dice nada” sobre la forma social histórica, pero es la categoría que permite dar el paso teórico hacia ellas desde la formulación general. Para Marx el contraste con las sociedades tradicionales le permite esclarecer la forma específica del capitalismo, pero no se puede perder de vista que aquellas comparten con este su pertenencia a la “historia de la escasez” porque establecen relaciones de producción sustentadas en la división de clase, lo cual relativiza la particularidad de las sociedades tradicionales como productoras-consumidoras de valores de uso. Echeverría tiene en cuenta esto cuando señala que la soberanía política prácticamente no se ha concretado históricamente, el problema es que esto no se convierte en un planteamiento desarrollado en relación con su concepto de forma natural o valor de uso.

Todo esto guarda relación con la teoría política de la enajenación. Desde nuestra perspectiva, otro de los aportes más significativos de Echeverría es la recuperación de este concepto. La ambivalencia del valor de uso se expresa aquí en la doble función que

adquiere, por un lado, es subsumido o sacrificado por la imposición del valor económico abstracto, por otro, es el centro de la dominación del capital que requiere “transustanciarse” en cosa, en objeto dotado de propiedades “mágicas”. Una vez más, la ambigüedad se sustenta en la transferencia de los efectos de la subsunción del trabajo al valor de uso. De acuerdo a Marx la enajenación estrictamente capitalista no es resultado solamente de la subsunción del trabajo concreto (valor de uso) sino –principalmente- del trabajo abstracto (valor) por parte del capital (autovalorización del valor), lo cual hace que el trabajo abstracto aparezca como propiedad material, “natural”, del trabajo concreto. Lo que encubre la enajenación es la substancia social del trabajo creador de valor y lo supedita al primer plano del valor de uso. La politicidad contenida en el concepto de enajenación se relaciona directamente con el antagonismo político de las relaciones sociales de producción planteado por Marx. Y esto señala la diferencia con la teoría de Echeverría sobre la forma natural, puesto que para Marx la “determinación formal” o “forma social” consiste en el modo histórico que adquieren esas relaciones.

Si lo político, el momento extraordinario –real o imaginario- en que el código instituido de la forma social entra en crisis, se halla atado al valor de uso; la posibilidad que hemos mencionado de pensar al capital como portador de una “voluntad de forma” propia pone en cuestión ese vínculo intrínseco entre ambos conceptos. En primer lugar, esto indica que la necesidad política –en el sentido propuesto por Echeverría- que el capital tiene de darse a sí mismo un valor de uso específico responde a su necesidad de materializarse para garantizar su reproducción; y, que la creación de forma contenida en el valor de uso capitalista responde más bien a “la política”, es decir, la cristalización de la forma social. Esto da cuenta de la paradoja del hecho capitalista, la creación de formas objetivas, valores de uso, es llevada al paroxismo pero la “institucionalidad” de la dominación capitalista se profundiza dramáticamente, su condición histórica

particular es la “revolución permanente” y exacerbada del “mundo del valor de uso” sin una contraparte política que revolucione las relaciones sociales de producción que lo sostienen. Lo cual sin duda –como lo afirma Echeverría- conduce a la destrucción de valores de uso, pero en la medida en que estos se hallan vinculados –sobre todo- a las condiciones de vida de los trabajadores.

En suma, la rigurosa crítica a la modernidad capitalista planteada por Echeverría permite establecer con precisión la relación entre modernidad y capitalismo. Con ello plantea la discusión en el nivel del sentido civilizatorio que adquiere esa relación y, más precisamente, el carácter de crisis que el capitalismo le confiere. A nuestro modo de ver, en esto radica lo novedoso del planteamiento de Echeverría. No obstante, consideramos que el desplazamiento de la contradicción capital-trabajo a la de valor de uso-valor como el fundamento crítico para la comprensión del hecho capitalista no permite determinar las relaciones de “interioridad” que establecen el valor de uso y el capital, lo cual pone en tensión la aproximación al sentido crítico que Echeverría le atribuye al valor de uso.

La idea de la política que propone Echeverría se sustenta en el “fundamento ontológico de la libertad” (Fuentes, 2012a: 122) que se expresa precisamente en la posibilidad de configurar una forma concreta de socialidad. Este fundamento, a su vez, se vincula con su modo de ver la revolución (Fuentes, 2012a), la posibilidad del “cultivo crítico” de la forma social que define a la forma natural de Echeverría establece que la sociedad siempre abre un espacio para su redefinición, para volver a “dar forma” a su configuración concreta. Es más, su profunda indagación por el valor de uso tiene que ver con la necesidad de fundamentar teóricamente a la transformación radical de la modernidad capitalista hacia la emancipación. Es indudable que la profundidad del

proyecto teórico de Echeverría en relación con la política –y uno de sus aportes teóricos más significativos- radica en la vinculación del concepto de libertad planteado por la ontología existencialista con la crítica de la economía política y el sentido de la revolución comunista derivado de ella. Este es un cuestionamiento implícito a las interpretaciones deterministas de la crítica de Marx que no dejarían espacio para la libertad, Echeverría consigue poner en relación ambas dimensiones y encuentra en Marx un claro contenido teórico vinculado con esa libertad de lo humano.

En un contexto signado por la “crisis del marxismo” como discurso teórico de la revolución, tal como lo identifica el propio Echeverría, su pensamiento busca generar una apertura teórica que le devuelva la radicalidad contenida en el discurso crítico de Marx bajo el presupuesto de que las condiciones fundamentales que sostienen a la vida moderna aún están marcadas por la presencia objetiva del capitalismo. La decisiva contribución de Echeverría consiste en recuperar las posibilidades críticas de Marx llevándolo a los campos en los que supuestamente “no tiene nada que decir”: la cultura, la identidad, la vida cotidiana, la ontología o la cultura política.

En este sentido, consideramos que el planteamiento teórico fundamental de su propuesta radica en su conceptualización acerca de la “identidad esencial” entre la vida material y la vida cultural. Como hemos podido observar el núcleo de su análisis, que se convierte en el eje que articula su pensamiento, es su teoría del valor de uso que él encuentra esbozada en Marx.

Sin abandonar el sentido de “apertura” que Echeverría introduce en la crítica de Marx, hemos intentado mostrar que es posible “ir de vuelta” sobre este fundamento crítico para avanzar en el acercamiento al campo de problematización que Echeverría deja planteado y –sobre todo- poner en evidencia sus límites. Esto porque pensamos que su búsqueda por el valor de uso parece estar atrapada en el “síndrome del Ángel de la

Historia” –la figura de Benjamin repetidamente citada por él- su intento por mirar la posibilidad de la emancipación en las condiciones existentes (el pasado) contrasta con su categórica afirmación de que la soberanía política no ha tenido nunca existencia histórica y que es –más bien- un “horizonte utópico” (el futuro).

Este campo de problematización se define principalmente por la posibilidad de una crítica a la semiótica y a la teoría política desde el discurso crítico de Marx. La ambivalencia y los posibles límites de la teoría del valor de uso de Echeverría parece derivarse de la vía tomada en relación con ese ambicioso proyecto, la cual puede definirse como una readecuación del esquema de reproducción social esbozado por Marx a las teorías de la semiótica. La posibilidad de re-vincular esta discusión a los conceptos de trabajo y relaciones sociales de producción podría conducir a una radicalización de la crítica a la semiótica desde la identidad producción-significación formulada por Echeverría, permitiendo llevar adelante el “segundo paso” de esa crítica: su puesta en cuestión en sus fundamentos teóricos desde la crítica de la economía política. A más de ello, siguiendo la tesis de Echeverría sobre la identidad existente también entre semiosis y política, ese “segundo paso” puede contribuir a profundizar la crítica a la política que tiene por fundamento la crítica de Marx. Sus últimos trabajos nos hacen pensar que este es el rumbo que su pensamiento tomo, una especie de retorno al sentido del comunismo como utopía política. En cualquier caso, los resultados preliminares de la discusión que hemos planteado nos incitan a decir que se requiere “poner de pie” el pensamiento de Echeverría para lograr esa profundización de la crítica política; y, para hacerlo es necesario introducir el principio antagónico de la política a la que el hecho capitalista pertenece.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Política*. Traducido por Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Alianza, 1998.
- Arizmendi, Luis. «Bolívar Echeverría o la crítica a la devastación desde la esperanza en la modernidad.» En *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, de Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, 141-163. México: FFyL / UNAM / Itaca, 2012.
- Barreda, Andrés. «En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría.» En *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*, de Bolívar Echeverría, 19-64. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.
- Baudrillard, Jean. *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI, 1989.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Primera. Traducido por Andrés E. Weikert. México: Itaca, 2003.
- Bidet, Jacques. *Exploring Marx's Capital : philosophical, economic, and political dimensions*. Leiden - Boston: Brill, 2007.
- Breilh, Jaime. «La subversión del buen vivir (rebeldía esclarecida para el siglo XXI: una perspectiva crítica de la obra de Bolívar Echeverría).» *Salud Colectiva*, Septiembre-Diciembre 2011: 389-397.
- Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado*. Tercera. Traducido por Juan José Domenchina. México: FCE, 2006.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.
- Echeverría, Bolívar. *¿Qué es la modernidad?* México: UNAM, 2009a.
- . *Antología. Crítica a la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011e.
- . *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*. México-Quito: UNAM / Nariz del Diablo, 1994.
- Echeverría, Bolívar. «Crítica a 'La posibilidad de un Teoría Crítica' de György Márkus.» *Mundo Siglo XXI*, n° 20 (2010): 9-12.
- . *Definición de la cultura*. México: FCE / Itaca, 2010a.
- Echeverría, Bolívar. «Discurso de recepción del Premio Libertador Simón Bolívar al pensamiento Crítico.» 2007.
- . *El discurso crítico de Marx*. México: ERA, 1986.

- . *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México: Itaca, 2011a.
- . *Ensayos Políticos*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011d.
- Echeverría, Bolívar. «Introducción: Benjamin, la condición judía y la política.» En *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, de Walter Benjamin, traducido por Bolívar Echeverría, 9-30. México: Itaca / UACM, 2008.
- Echeverría, Bolívar. «Introducción: Arte y utopía.» En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, de Walter Benjamin, traducido por Andrés E. Weikert, 9-30. México: Itaca, 2003a.
- . *La contradicción de valor y valor de uso en El capital, de Karl Marx*. México: Itaca, 1998b.
- Echeverría, Bolívar. *La fiesta popular (entrevista) Anaconda*. Arte y cultura. Quito. Diciembre de 2009b.
- Echeverría, Bolívar. «La 'forma natural' de la reproducción social.» *Cuadernos Políticos (ERA)*, n° 41 (jul-dic 1984): 33-46.
- Echeverría, Bolívar. «La historia como descubrimiento.» *Contrahistorias*, 2003b: 29-34.
- . *La modernidad de lo barroco*. México: ERA, 1998c.
- . *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: UNAM / El Equilibrista, 1995.
- . *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. Editado por Jorge Gasca Salas. México: Itaca, 2013.
- . *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010b.
- . "Multiple modernity." *Colloquium on XVIIth Century in Mexico*. New Orleans: Loyola University, 2001.
- Echeverría, Bolívar. "Potemkin Republics. Reflections on Latin America Independence." *New Left Review*, 2011f: 150-179.
- Echeverría, Bolívar. «Presentación.» En *Estado autoritario*, de Max Horkheimer, traducido por Bolívar Echeverría, 9-26. México: Itaca, 2006b.
- Echeverría, Bolívar. «Presentación.» En *El autor como productor*, de Walter Benjamin, traducido por Bolívar Echeverría, 11-16. México: Itaca, 2004.
- Echeverría, Bolívar. «Una introducción a la Escuela de Frankfurt.» *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, 2011b: 19-50.
- Echeverría, Bolívar. «Una Lección Sobre Walter Benjamin.» *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, 2011c: 51-62.
- . *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998a.
- . *Vuelta de siglo*. México: ERA, 2006a.

- Eiss , Paul K., y David Pedersen. «Introduction: Values of Value.» Editado por American Anthropological Association. *Cultural Anthropology* 17, n° 3 (2002): 283-290.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. 33ra. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 2007.
- Fuentes, Diana. «Modernidad y capitalismo en Bolívar Echeverría.» *OSAL* (CLACSO), n° 31 (2012).
- Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vásquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE / UNAM / FFyL / UAQ, 2007.
- García Barrios, Marco Aurelio. «Sobre el concepto de 'cultura política' en Bolívar Echeverría.» *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (FLACSO-Sede Ecuador), n° 42 (mayo 2012): 33-46.
- González González, Viviana. *Epistemología y ontología de una aproximación materialista al arte esbozada por Bolívar Echeverría*. México: Tesis Maestría (UNAM), 2013.
- Gramsci, Antonio. «Cuaderno 12.» En *Cuadernos de la cárcel*, de Antonio Gramsci, 353-382. México D.F.: Era, 1986.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- Harvey, David. *The Limits to Capital*. London: Verso, 2006.
- Hilferding, Rudolf. *Böhm-Bawerk's Criticism of Marx*. ECONARCH Institute, 2009.
- Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- Iclán, Daniel, Mágina Millán, y Lucía Linsalata. «Apuesta por el 'valor de uso': aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría.» *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (FLACSO-Sede Ecuador), n° 42 (mayo 2012): 19-32.
- Jakobson, Roman. *Ensayos de lingüística general*. Primera. Traducido por Josep M. Pujol y Jem Cabanes. Barcelona: Seix Barral, 1975.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Traducido por Francisco Duque. La Habana: Ciencias Sociales, 1970.
- Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. 2a. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1955.
- Márkus, György. «La posibilidad de una Teoría Crítica.» *Desacatos*, n° 23 (2003): 179-200.
- . *Language and Production. A Critique of The Paradigms*. Dordrecht: Reidel, 1986.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. 9na. Traducido por Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. México: Siglo XXI, 2008.
- . *Das Kapital*. MEW-Band 23. Vol. I. Berlín: Dietz Verlag, 1962.
- . *Das Kapital*. Vol. I. Hamburg: Verlag von Otto Meissner, 1867.

- . *Einleitung [zu den "Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie"]*. Berlín: Dietz Verlag, 1983.
- . *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*. Traducido por Pedro Scaron. Vols. 1-3. México: Siglo XXI, 1975.
- . *El capital. Crítica de la economía política. Libro segundo. El proceso de circulación del capital*. Traducido por Pedro Scaron. Vols. 4-5. México: Siglo XXI, 1976.
- . *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*. Traducido por León Mames. México: Siglo XXI, 1977.
- . *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. 20a. Traducido por Pedro Scaron. Vol. 2. México: Siglo XXI, 2007b.
- . *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. 20a. Traducido por Pedro Scaron. Vol. 1. México: Siglo XXI, 2007a.
- . *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. 13ra. Traducido por Pedro Scaron. Vol. 3. México: Siglo XXI, 2006a.
- Marx, Karl. «Glosas marginales al 'Tratado de economía política' de Adolph Wagner.» En *Estudios sobre El capital*, de Maurice Dobb y al. et., traducido por José Aricó, Ofelia Castillo y Juan José Real, 169-183. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- . *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*. Traducido por José Aricó y Jorge Tula. México: Siglo XXI, 2006b.
- . *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*. Traducido por Bólvivar Echeverría. México: Itaca, 2005.
- . *Libro I. Capítulo VI inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. 25a. Traducido por Pedro Scarón. México: Siglo XXI, 2000.
- . *Manuscritos de economía y filosofía*. Traducido por Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2001.
- . *Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" de Proudhon*. 10ma. México: Siglo XXI, 1987.
- Marx, Karl. «Subsunción forma y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización.» *Cuadernos Políticos*, 1983: 5-14.
- Moreano, Alejandro. *El Apocalipsis perpetuo*. Quito: Planeta, 2002.
- . *Marx, América Latina y la mundialización*. s/l: Inédito, s/f.
- Ortega Esquivel, Aureliano. «El pensamiento teórico-filosófico de Bolívar Echeverría en el contexto del marxismo mexicano.» En *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, de Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, 183-202. México: FFyL / UNAM / Itaca, 2012.

- Peña, Julio. «Dinámicas del capitalismo: escisión metabólica y sacrificio del valor de uso.» *Letras Verdes*, n° 9 (mayo-septiembre 2011): 35-47.
- Polo, Rafael. «Crítica, política, modernidad (Bolívar Echeverría y el marxismo).» *Ecuador Debate*, 2010: 149-153.
- . *La crítica y sus objetos. Historia intelectual de la crítica en Ecuador (1960-1990)*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, 2012.
- Rosdolsky, Roman. *Génesis y estructura de El capital de Marx*. México: Siglo XXI, 2004.
- Sartre, Jean Paul. *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I. De la "praxis" individual a lo práctico inerte*. Traducido por Manuel Lalama. Buenos Aires: Losada, 1963.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Vigésimoprimer edición. Traducido por Amado Alonso. Buenos Aires: Losada, 1981.
- Sierra, Wladimir. «Teoría crítica ex-céntrica. Valor de uso, modernidad barroca y utopismo. Aproximaciones al pensamiento de Bolívar Echeverría.» *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 2010: 81-103.
- Sigüenza, Javier. «Aproximaciones al discurso crítico de Bolívar Echeverría.» *www.rebellion.com*. 2011. (último acceso: 2011).
- Spivak, Gayatri. "Scattered Speculations on the Question of Value." In *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, by Gayatri Spivak, 154-175. New York: Methuen, 1987.
- Sweezy, Paul. *Teoría del desarrollo capitalista*. México: FCE, 1945.
- Tinajero, Fernando. «Bolívar Echeverría: un marxismo crítico.» En *Ensayos políticos*, de Bolívar Echeverría, 9-36. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011.
- Veraza, Jorge. «La lectura de El capital de Bolívar Echeverría.» En *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, de Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, 225-254. México: UNAM / Itaca, 2012.
- Wallerstein, Immanuel. *Historical Capitalism*. London: Verso, 1983.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Treceava edición. Traducido por Luis Legaz Lacambra. Barcelona: Península, 1994.
- Young, Gary. "The Fundamental Contradiction of Capitalist Production." *Philosophy & Public Affairs* 5, no. 2 (1976): 196-234.