

Antología

Bolívar Echeverría

Crítica de
la modernidad capitalista

ANTOLOGÍA

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Crítica de
la modernidad capitalista



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

BOLIVIA

La Paz – Bolivia

ANTOLOGÍA

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Crítica de
la modernidad capitalista

La Paz – Bolivia

ANTOLOGÍA
BOLÍVAR ECHEVERRÍA
Crítica de la modernidad capitalista

© Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia

Jach'a Marka Sullka Irpataña Utt'a
Taqi Markana Kamachi Wakichana Tantachawi Utt'a

Ñawra Kawsaypura Suyuta Sullk'a Kamana
Rimanakuy Umallina Suyu Kamana

Tëtat guasu Juvicha Jařkuerigua Jembiapoa
Tëtaguasuiñoboat Juvicha Jembiapoa

Calle Ayacucho esq. Mercado N° 308
Tel. (591) (2) 2142000 – Fax (591) (2) 2201211
Casilla: 7056

Con el apoyo de OXFAM

Coordinación, organización y edición:
Gonzalo Gosalvez

Apoyo en el armado:
Gabriel Limache

Diseño y diagramación:
Martín Moreira

Coordinación fuentes:
Bety Marquez
Yaskara Miranda

Transcripciones:
Julio Janco +
Doris Luna
Domingo Tito
Boris Miranda

Traducción artículo La modernidad múltiple:
Mariela Padilla

Diagramas:
Mauricio Céspedes

Depósito legal: 4 - 1 - 57 - 11 P.O.

DISTRIBUCIÓN GRATUITA EN BOLIVIA

Impreso en Bolivia
Marzo de 2011

Indice

11	-----	Presentación
19	-----	En torno a las raíces del pensamiento crítico de BOLÍVAR ECHEVERRÍA
		CAPÍTULO I:
65	-----	Crítica de la modernidad capitalista
67	-----	Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad
117	-----	Un concepto de modernidad
133	-----	La religión de los modernos
145	-----	Imágenes de la “blanquitud”
161	-----	Obama y la “blanquitud”
165	-----	Crisis de la modernidad
177	-----	La Modernidad múltiple
189	-----	Posmodernismo y cinismo

CAPÍTULO II:

201	La modernidad desde América Latina
203	El ocaso del Inca
209	Malintzin, la lengua
221	América Latina: 200 años de fatalidad
231	Modernidad y antimodernidad en México
241	La múltiple modernidad de América Latina
259	La modernidad “americana” (claves para su comprensión)
287	Por una modernidad alternativa

CAPÍTULO III:

291	Crítica del comportamiento político
293	Los fusiles (comentario a una película de Ruy Guerra)
299	Sobre el 68
315	El sentido del siglo XX
335	Chiapas: La conquista inconclusa
351	La historia como descubrimiento
361	Para el planteamiento general de la problemática de los movimientos revolucionarios del tercer mundo
371	¿Qué significa la palabra revolución?
379	Cuestionario sobre lo político
397	Izquierda, reforma y revolución
407	Nueva izquierda y modernidad alternativa

CAPÍTULO IV:

411	Cultura y barbarie
413	Cultura y barbarie
419	El juego, la fiesta y el arte
427	El petróleo y la cultura mexicana
431	¿Es prescindible la universidad?

CAPÍTULO V:

435-----**Marxismo como discurso crítico**

437-----Sobre el materialismo: modelo para armar

447-----El materialismo de Marx

471-----La forma natural de la reproducción social

493-----El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario

505-----El concepto de fetichismo en Marx y en Lukács

515-----Sartre y el marxismo

521-----Discurso de la revolución, discurso crítico

535-----Aspectos generales del concepto de crisis en Marx

549-----Discurso crítico desde América Latina

CAPÍTULO VI:

559-----**Crítica de la economía política**

561-----Comentarios sobre el punto de partida de El Capital

595-----Contradicción entre el valor y valor de uso en El Capital

621-----Valor y plusvalor

637--Reformulación de los esquemas marxianos de la reproducción del capital
social global

661-Discurso crítico y desmistificación de la ganancia: El concepto de ganancia

679-----Renta tecnológica y capitalismo histórico

685-----La discusión de los años 20 en torno a la crisis: Grossman y la teoría del
derrumbe.

705-----Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social

CAPÍTULO VII:

725-----**Filosofía y pensamiento crítico**

727-----Deambular: Walter Benjamin y la cotidianidad moderna

735-----Homo legens

745-----El humanismo del existencialismo

755	-----	<i>La pregunta por los valores éticos</i>
777	-----	<i>Acepciones de Ilustración</i>
789	-----	<i>Crítica a la posibilidad de una teoría crítica de Gyorgy Márkus</i>
795	-----	<i>Bolívar Echeverría: El filósofo escéptico de la resistencia</i>

Presentación

Un mismo lugar –sea este el altiplano de México o la Cordillera de Los Andes– fue a comienzos del siglo XVI el escenario de dos dramas diferentes: uno, el de la formación de los imperios indoamericanos, y otro, el de la consolidación de la modernidad europea mediante la formación del mercado capitalista mundial. Gracias a la “proeza de Colón”, dos dramas completamente heterogéneos tuvieron que convivir sobre un mismo terreno, el de los indios, por un lado, y el de los europeos, por otro; dos dramas que sólo llegaron a tocarse tangencialmente en su desenvolvimiento y que sin embargo, así, indirectamente, desataron o precipitaron transformaciones esenciales el uno en el otro: transformaciones que serían definitivamente constructivas en el universo europeo e ineluctablemente destructivas en el universo americano.

...una “superioridad histórica” muy relativa, dado que sólo aparece como tal a la luz del ideal del progreso propio de la modernidad capitalista; una superioridad que, como hoy lo muestra la crisis de esta modernidad, lo era en el plan de dominar a la naturaleza, pero no en el de construir un bienestar social sobre la tierra; plano en el cual ha resultado ser más bien una “inferioridad”... Los españoles no eran más fuertes o más astutos que los indios sino que eran fuertes y astutos de otra manera; de una manera que desarmaba a los indios pues los desafiaba a desenvolverse con un grado de “deshumanización”, por decirlo de alguna manera, que ellos no podían concebir siquiera que fuese posible alcanzar (véase en este libro, *El ocaso del Inca*).

...De esta forma, se iba consolidando el sistema civilizatorio actual y los resultados y valores que regirán hasta hoy su naturaleza... *la modernidad capitalista*.

La crítica de la modernidad y la crítica del capitalismo son una sola y la misma

Bolívar Echeverría es uno de los pensadores latinoamericanos más importantes, tanto por sus aportes en distintos campos del conocimiento con un sentido crítico y muy profundo, como por, su capacidad de vincular este aporte en la dimensión teórica con la experiencia histórica de nuestro territorio.

Ambos aspectos, se expresaban en esa insistencia de Bolívar Echeverría (o más bien dicho en esa necesidad que él veía) de plantearse un problema fundamental: la dominación civilizatoria de la modernidad capitalista.

En sus primeras obras, Bolívar Echeverría realiza un trabajo sistemático y metódico que le permite establecer un diálogo crítico y enriquecedor con Marx, cuyo trabajo se centró en la *Crítica de la economía política* plasmado en su libro *El Capital*. Pero además de la seriedad minuciosa de esta recuperación, lo más importante es que Bolívar Echeverría, ha podido establecer una conexión epistemológica con el trabajo de Marx desde el enlace que construye del fetichismo, la enajenación y la mistificación de la realidad social global que encubre la forma en que la realidad social específica capitalista encubre “la forma natural de producción social” o comunidad. De esta forma, en el Seminario “El Capital” llevado adelante en la UNAM, Bolívar Echeverría logró generar una corriente de pensamiento crítico basado en la obra de Marx abordada desde los aportes y debates de carácter universal que se había planteado el marxismo occidental, pero llevándolo aún más allá en un plano más político y práctico, criticando el sistema civilizatorio, colonial y capitalista de la modernidad partiendo de la misma realidad latinoamericana.

Sobre esta construcción teórica inicial, va a articular, posterior y paralelamente, la crítica de la modernidad como crítica del orden civilizatorio capaz de abarcar la totalidad de la vida. En interesantes debates con el pensamiento atravesado por la lógica moderna occidental y con el pensamiento posmoderno, él va construyendo un concepto de modernidad totalmente distinto al concepto más o menos convencional basado en hechos históricos como la Reforma Luterana, el Renacimiento, la Ilustración y el Idealismo alemán. El concepto de modernidad que nos propone Bolívar Echeverría, responde a esta su característica civilizatoria de dominación de lo no occidental cuya forma de despliegue concreto es la realidad capitalista moderna en cuya lógica de existencia pretende abarcar todos los espacios de la vida esa “forma natural de producción social”.

Bajo este hilo conductor o eje problematizador de toda su obra, Bolívar Echeverría hace un recorrido impresionante sobre una cantidad muy diversa de temas, en cada uno de los cuales es capaz de abordarlos con una puntería muy certera y con mucha profundidad, en cada uno de los temas que aborda, lo hace con mucha seriedad teórica y por eso siempre tiene algo pertinente, novedoso, profundo y muy crítico que aportar. Bolívar Echeverría no se limitó a trabajar sobre la experiencia y destreza que tenía en relación a la obra de Marx, él siempre fue un inventor creativo, ingenioso, su genialidad radicaba en poder, más bien, tomar distancia de la inmovilidad que provoca un pensamiento rígido que responde a esquemas teóricos y no a otro tipo de problemas.

En el análisis de la *Malintzin*¹ Bolívar Echeverría plantea la forma en que los originarios latinoamericanos concebían la otredad de los españoles, ellos los consideraban extraños pero al mismo tiempo como con la posibilidad de que fueran parte de sí mismos, en cambio los españoles, concebían la otredad de los originarios como una amenaza para la existencia y la acumulación propias. De ahí que la traducción entre ambos idiomas sólo haya podido ser posible mediante la mentira, el idioma de una cultura hablaba de una relación civilizatoria amistosa y universal, mientras que el otro idioma estaba cargado de temor, violencia, ambición y crimen, fue el idioma de esta última cultura la que se impuso como cultura universal.

La concepción que toma, sin reparos críticos a Hegel, su definición compleja en la cuál la sociedad civil está compuesta por el individuo como portador de derechos, como una instancia que porta en sí la realidad material, pero ambos, que se realizan en el Estado, esta concepción donde el desarrollo de la idea se absolutiza en el “estado”. Desde un ángulo totalmente opuesto, Bolívar Echeverría asentándose en Marx² ve en la sociedad civil como la interrelación que sus miembros establecen a partir de la propiedad privada³ desde la constitución de la modernidad capitalista, es decir, la “sociedad civil” es una instancia enajenada de la “comunidad” donde prevalecen los valores y lógica de la modernidad capitalista, por tanto, esta crítica se extiende a la relación sociedad civil-estado.

Partiendo de esta compleja conceptualización de la modernidad capitalista desarrolla también una categoría muy interesante: la “blanquitud”, que no está enraizado en el tema étnico sino que es expresión del carácter étnico en que se expresa la totalidad de la dominación de este orden civilizatorio, es decir, tiene una expresión étnica cuando en realidad se trata de una dominación múltiples propósitos. Esta categoría incluso le sirve bastante bien para explicarse las características de las dicotomías en la comprensión del significado del actual presidente de EEUU.

En el Capítulo sobre cultura se puede encontrar un artículo muy interesante titulado *Homo legens*⁴ que habla sobre el conocimiento en la modernidad.

Pero toda esta su crítica a la modernidad, suele tener un correlato muy importante en tanto propuesta de alternativa. El concepto más importante asentado por Bolívar Echeverría es la “Modernidad barroca” que él define como la capacidad

1 Véase en el Capítulo II de la presente publicación.

2 Véase la Ideología Alemana de K. Marx y F. Engels.

3 Véase Manuscritos económico-filosóficos de Marx sobre la propiedad privada. Para Marx la propiedad privada no es un problema jurídico, es una definición compleja que él desarrolla a partir de la enajenación del trabajo vivo.

4 Véase en el Capítulo VII de la presente publicación.

que tienen los latinoamericanos de “inventarse una vida dentro de la muerte”. Y esta capacidad está ligada y vinculada a una concepción del mundo en la cual no se lo concibe como un arsenal de materias primas desde una temporalidad inmediatez y antropocéntrica, para esta otra modernidad barroca se asienta en la importancia de la “reproducción del mundo de la vida” dejando a un lado todo economicismo, tecnicismo o pragmatismo a la hora de concebir el fundamento de nuestra realidad. Como una coincidencia resultante del destino, ya hace bastante tiempo Bolívar Echeverría resaltó el “vivir bien” de las culturas originarias⁵, sin embargo, esta aparente coincidencia casual está implícita totalmente en el trabajo que él ha realizado y desplegado en su *Crítica de la economía política*. Para Bolívar Echeverría, los sistemas tradicionales de organización estaban basados en la “escasez” y limitación de su realidad, opuestamente, la modernidad capitalista genera la ilusión de un consumo ilimitado y una comodidad universal, es por eso tan difícil y contradictorio buscar alternativas cautivadoras contra este sistema y las ilusiones que ofrece, pero muy necesario ya que se trata de ilusiones a las que sólo una pequeñísima proporción de la población puede alcanzar.

Bolívar Echeverría puntualiza que es en esta realidad pluridimensional de las formas de organización no modernas o de los espacios que no se subordinan a la lógica racional de la modernidad donde se articulan “arte, fiesta y ritual” como expresión de “la reproducción del mundo de la vida”.

A Bolívar Echeverría no le gustaba asumirse como marxista porque en la concepción de los que se denominaban de esta forma había una falta de coherencia total entre su interpretación y la propuesta de Marx. Él prefería hablar de pensamiento crítico, pero la crítica para él tenía una conexión directa con la crisis del sistema (no solamente capitalista) sino civilizatorio (de la modernidad capitalista). Por lo tanto, la crítica consiste en asumir de manera teórica y práctica los límites de la modernidad capitalista y las potencialidades que están subordinadas bajo su “hegemonía-dominante”. Por este motivo, una parte fundamental de la crítica de la economía política es el estudio de “la crisis”.

En el ámbito de la crítica de la economía política hay mucho que aprender de Bolívar Echeverría, en la presente publicación hay todo un capítulo que, en cierto modo, trata de sintetizar lo más importante de su trabajo. Dentro de esta crítica, él señala una tarea muy importante como una ausencia del marxismo: “la construcción de una teoría de la revolución desde la enajenación”.

5 Véase en el Capítulo II de la presente publicación, en el artículo *El Ocaso del Inca*.

Bolívar Echeverría, también trabaja con bastante seriedad el concepto de nación en la modernidad. Es decir, para él, este concepto no es transhistórico donde la nación es idéntica en cualquier formación social específica, para Bolívar Echeverría la nación está articulada a la “forma natural de producción social” y comunidad que va asumiendo formas y realidades distintas en las formas sociales específicas, especialmente en la modernidad capitalista donde la nación asume una apariencia de ligazón inmediata y razón de ser en relación al estado, esta es una forma enajenada de comprender la nación.

Son muchos más los temas que son debatidos actualmente en Bolivia, que Bolívar Echeverría ha desarrollado. Quizás muchos puedan objetar que se inclina demasiado en la comprensión de la realidad a través del marxismo descuidando un poco el pensamiento orientado a la realidad histórica concreta, sobretodo en el tema étnico-cultural. Quizás para otros, el trabajo de Bolívar Echeverría esté alejado del “materialismo” y de la lucha de clases de Marx amparándose en un culturalismo en la crítica de la modernidad.

Lo cierto es, que Bolívar Echeverría es un debate ineludible porque un diálogo con él no se circunscribe a darle o restarle la razón, el diálogo con él sólo puede ser posible en la construcción de nudos problemáticos que no están orientados a la búsqueda de la razón sino para aproximarnos como sujetos activos a pensar y asumir nuestra realidad potenciando el conjunto de nuestras acciones. Bolívar Echeverría es uno de los puentes que nos ayuda a trabajar la crítica de la modernidad pero vinculada ineludiblemente, y como parte de lo mismo, la crítica de la economía política, en el camino emprendido por la búsqueda de la emancipación de nuestros pueblos.

Antología, una publicación urgente

Esta Antología de Bolívar Echeverría: Crítica de la modernidad capitalista, es una compilación de su pensamiento basada fundamentalmente en los artículos y entrevistas. Nuestra intención es proporcionar a los lectores, una amplia diversidad de los tópicos abordados que hacen a la globalidad de su trabajo. Probablemente perdemos un poco en la profundidad con que Bolívar Echeverría tocó estos temas en los libros que escribió, pero creemos que esta es una ausencia necesaria para tener más bien la posibilidad de construir un panorama global de su obra. Este panorama global es precisamente la Crítica de la modernidad capitalista.

Si bien podemos identificar que las inquietudes que repicaban a Bolívar Echeverría en las distintas épocas de su trabajo intelectual establecen argumentos temáticos más o menos bien definidos en cada período, para la presente publicación no nos remitimos a hacer un recuento cronológico temático de sus obras sino más bien proponemos una reorganización temática en base a la globalidad total de su pensamiento. En este sentido, organizamos esta antología bajo los siguientes grandes temas de su pensamiento, en el cual están incluidos distintos artículos elaborados a lo largo de toda su lucha política-ideológica y su producción teórica, en el sentido que él mismo le daba a este término, en sentido crítico.

Dividimos esta antología en siete grandes ejes temáticos que conforman los distintos capítulos. El primer capítulo *Crítica de la modernidad capitalista* tiene el objetivo de transmitirnos precisamente el enfoque bajo el cual Bolívar Echeverría está asumiendo la modernidad, no como una época histórica dentro de la historia universal, sino más bien como una etapa histórica que tiene como particularidad el ser una modernidad: capitalista, que es en un sistema dictatorial, colonial y excluyente.

El segundo capítulo *La modernidad desde América Latina* ya nos presenta un enfoque regional basado en la resistencia de nuestros pueblos y nuestra cultura a esta pretensión de la modernidad de abarcar la totalidad de la vida. La modernidad en América Latina no pudo ser occidental, tuvo que mestizarse con lo indio y en este proceso de hibridación y de sometimiento de lo indio, también, en otro sentido, lo moderno capitalista fue sometido a las lógicas y a la realidad indígena de América Latina, este es el que según Bolívar Echeverría, un germen de transformación muy importante que nos viene como herencia pero también como realidad actual en resistencia e innovación y configuración permanente de la realidad.

Crítica del comportamiento político es el título del tercer capítulo en el que realizamos la compilación de los artículos Bolívar Echeverría en el plano político e histórico. Empezamos este capítulo con un Bolívar de sus años de activista político en Berlín de la Alemania de pos-guerra⁶, luego continuamos con otros artículos que nos presentan su propuesta de crítica y debates teóricos sobre historia. Pero también incorporamos un análisis impresionante que realiza del zapatismo, además de sus debates sobre lo político y la izquierda.

Durante su permanencia en Berlín y a lo largo de todo su trabajo, la cultura siempre fue un espacio importantísimo de lucha. Cuando estudiaba y era

6 Véase Pequeña semblanza biográfica en esta publicación.

activista en Berlín, dedicaba su tiempo libre junto a sus compañeros a hacer contracultura. En este capítulo *Cultura y barbarie* recopilamos algunos artículos sobre el tema, aunque toda su obra es una crítica de la cultura en un sentido amplio y civilizatorio.

En el quinto capítulo presentamos el debate político y filosófico *Marxismo como discurso crítico* porque para él lo crítico del marxismo no solamente se realiza en la praxis sino que en la misma teoría la calidad crítica del pensamiento puede ser muy útil para orientar la experiencia.

El anterior capítulo nos permite entrar a abordar un tema muy árido pero que nos parece fundamental *Crítica de la economía política* porque Bolívar Echeverría, aunque nos exige una lectura minuciosa y puntillosa, nos permite construir una crítica global al capitalismo, de forma tal, que es posible sacar esta crítica del simple discurso “revolucionario” para comprender su desenvolvimiento en nuestra realidad y, a partir de esto, generar criterios que nos permiten criticar el capitalismo no solamente en términos teóricos sino también prácticos. Esta nos parece una lectura difícil pero muy necesaria, ofrecemos aquí un conjunto de artículos que pueden servir de instrumento para trabajar con seriedad la crítica de la economía política, si usted desea acompañar esta lectura con el libro *El Capital* de Marx podría aprovechar aún más estas páginas.

Finalmente, organizamos el capítulo *Filosofía y pensamiento crítico* que es más abstracto pero que tiene debates muy interesantes sobre problemas, que si bien están planteados a veces en contextos históricos anteriores, aún en la actualidad se siguen desarrollando.

Como podrá observar el lector, podemos decir que esta Antología está organizada de manera tal que se la puede leer de forma global o se la puede leer por capítulos (ejes temáticos) e incluso se puede realizar una lectura por artículos. Esta lectura puede también ser abordada con diversos objetivos, como instrumento teórico metodológico, como lectura política para la lucha social, o puede ser estudiada como herramienta para generar una comprensión crítica de la sociedad capitalista, como criterios para desenvolver la actividad política en la constitución de un novedoso Estado plurinacional.

Este libro es, al mismo tiempo, un Homenaje a Bolívar Echeverría, porque este pensador comprometido, un compañero de todos nosotros, tenía que acompañarnos en el *Seminario Pensando el mundo desde Bolivia* cuando el

5 de junio del año 2010, la historia prefirió guardárselo y darnos a Bolivia la oportunidad de conocerlo y compartir con él, ya no de manera presencial, sino de otra forma, quedamos profundamente agradecidos por su trabajo orientado a la emancipación de los pueblos.

Aprovechamos la oportunidad para agradecer a Julio Echeverría y Raquel Serur por permitirnos la presente publicación, agradecemos también a Andrés Barreda por impulsar esta publicación y facilitarnos gran parte del material. Este es un libro urgente y necesario en la inmediatez de la exigencia histórica, seguro que posteriormente, y en otras latitudes de nuestra América Latina, tendremos la oportunidad de tener acceso a publicaciones más completas de toda su obra.

Héctor Ramírez
Secretario General

Vicepresidencia del Estado Plurinacional

Gonzalo Gosalvez
Director de Participación Ciudadana

Vicepresidencia del Estado Plurinacional

En torno a las raíces del pensamiento crítico de BOLÍVAR ECHEVERRÍA

1. Ecuador (de 1941 a 1961)

Bolívar Echeverría Andrade nace en Ríobamba, provincia de Chimborazo en Ecuador, el 1ro de febrero de 1941 y muere en la Ciudad de México el 5 de junio de 2010 por un paro cardíaco que vence su salud e interrumpe su insustituible labor creativa dentro del mejor pensamiento crítico latinoamericano y occidental.

Hijo de Bolívar Echeverría Paredes y Rosa Andrade Velasco, fue el segundo de seis hermanos (dos mujeres y cuatro hombres). Perteneció a una familia quiteña que desde fines de los años treinta alcanza una forma estable de vida que logra brindar a sus seis hijos la posibilidad de realizar estudios superiores y aprender a trabajar en diversas profesiones.

Bolívar Echeverría Andrade nace cuando la familia Echeverría Andrade tiene la necesidad de mudarse por varios años a Riobamba, por una oferta de trabajo que recibe el padre para desempeñar ahí labores administrativas. Pasado el tiempo regresan definitivamente a Quito, cuando Bolívar cuenta apenas con seis años de edad. Es en esta segunda ciudad donde ocurrirá su principal formación familiar y escolar. También fue durante este periodo temprano que, después de una severa fiebre mal atendida, adquiere sin saberlo, la angina de pecho que a partir de los años setenta se manifestará severamente en contra de su salud.

Por influencia de su madre, Bolívar recibe hasta los 14 años de edad una educación religiosa intensiva en una de las más prestigiadas escuelas privadas de Quito (La Salle), al grado de tener que participar regularmente como monaguillo en las misas. Sin embargo, desde 1955 el padre tiene el cuidado de trasladarle al Instituto Nacional Mejía, centro educacional fundado desde 1897 como el establecimiento piloto de educación laica que se traza el proyecto liberal alfarista, expresamente

enfocado a apuntalar la democracia criolla, con base en una educación que ofrece una alternativa real a la que imparten el resto de las conservadoras y religiosas escuelas de todo el país.

Para mediados de los años cincuenta la Preparatoria Mejía es un centro educativo legendario no sólo por su educación laica, crítica y cosmopolita que imparten excelentes profesores, sino también por la forma en que este espacio permite una rica convergencia de habitantes de todo el país y de todas las clases sociales criollas y mestizas. Bajo las peculiares circunstancias políticas que se viven en el Ecuador de esos años, dentro de este instituto madura adicionalmente una oposición de izquierda al gobierno, que desde 1955 organiza varias huelgas estudiantiles —las primeras en la historia del país— dirigidas por jóvenes talentosos como Pedro Sad y Alfredo Castillo, en confrontación abierta con el autoritario presidente en turno, José María Velasco Ibarra. Como parte de la huelga de 1955 ocurre el asesinato del joven estudiante Isidro Guerrero, así como una dura represión callejera y la posterior persecución de los estudiantes que han participado en esta huelga. Circunstancia bajo la cual Bolívar Echeverría contando apenas con 14 años de edad prueba ya el sabor de la política estatal ecuatoriana.

En su paso por el Instituto Mejía es donde Bolívar Echeverría y sus compañeros leen por primera vez el pensamiento crítico existencialista de Unamuno (“La Agonía del Cristianismo”, “La Vida de Don Quijote y Sancho” y “El Sentimiento Trágico de la Vida”), que les ayuda a caracterizar con fuerza la hipocresía católica que predomina en la cultura conservadora de Quito. El temprano interés temático que el joven Bolívar cultivó en trono del escritor español fue tan fuerte que su padre decide regalarle las obras de Unamuno cuando apenas cumple 17 años de edad.

El padre de Bolívar desciende de un militar de nivel social modesto, pero de cultura liberal. De manera que sobrepasa su original situación mediante un esfuerzo autodidacta y laboral tenaz. Cuando el señor Echeverría Paredes contrae matrimonio con la señora Rosa Andrade, ello manifiesta una mejora en su nivel de vida, pues la familia a la que ella pertenece esta ubicada en un estrato más alto.

De ahí la preocupación del padre por transmitir a los hijos una cultura intelectual que no sólo fuera liberal, atea y con mirada atenta a los problemas sociales, sino además muy disciplinada y coherente. Adicionalmente también les fomentó una intensa afición por la música clásica, gracias a una extraordinaria colección de discos LP que les obligaba a escuchar religiosamente durante el momento de la comida. La madre de Bolívar, según recuerdan sus hermanas, cultiva

cuidadosamente entre sus hijos la modestia y la humildad como una clave para construir las relaciones con los demás. Quien haya conocido personalmente a Bolívar Echeverría como amigo, alumno o colega sabrá valorar el enorme peso que tiene este testimonio. Aunque seguramente la madre también les transmitió a los hijos, tal vez de un modo un involuntario, su gusto por la literatura.

Según un testimonio de Elena y Rosa Echeverría Andrade, hermanas mayor y menor de Bolívar, el señor Echeverría Paredes admiró mucho la seriedad y capacidad intelectual de su hijo, por lo que le apoya decididamente en sus preferencias y elecciones. Si bien, la forma con que acostumbra transmitir sus preocupaciones a los hijos despertó desde temprana edad en este joven un callado pero profundo espíritu de rebeldía, que siempre reaparecerá como un definido y fino carácter antiautoritario. Pero a contrapelo de una posible explicación lineal, la dureza paterna tuvo un contrapunto en la forma en que a la casa familiar acudían regularmente artistas e intelectuales liberales y de la izquierda comunista de la ciudad para conversar abiertamente sobre temas culturales, políticos y sociales del país, o simplemente para escuchar música, bailar y divertirse.

Durante sus estudios en el bachillerato Bolívar conoce y estrecha lazos de amistad con Luis Corral, procedente de la ciudad de Cuenca se convertirá en uno de los más entrañables amigos de toda su vida, como filósofo con el cual compartirá esa actitud de profundo compromiso político e histórico que caracteriza a ambos. Igualmente, en el Instituto Mejía conoce a quien posteriormente será el importante poeta y promotor contracultural ecuatoriano, Ulises Estrella, si bien será hasta la universidad que trabe una verdadera relación de amistad con él.

Una idea del hermoso Quito barroco que en aquel entonces alimenta y repele a esta generación rebelde nos la ofrece Abdón Ubdía, otro contemporáneo de Bolívar Echeverría: “Quito, al principio de los sesentas era una aldea desmesurada. Sus habitantes, no sin orgullo recoleto y cándido, la calificaban de franciscana y conventual. Ciudad María campanario, la llamaba el poeta Rafael Larrea. Tenía 300,000 habitantes, lo que ahora suma una sola de sus parroquias. El peso de la colonia perduraba en ella. La vida comunal se reducía al centro histórico. Entre esas calles retorcidas, empinadas, las enormes moles de las iglesias, las plazas, los mercados pululantes, las casas de corte andaluz con patios centrales y piletas de piedra, el helado espíritu colonial parecía arrastrarse, como una sombra, por recovecos y rincones y aposentarse en lo más profundo de los corazones de las gentes.”¹

1 Ubdía, Abdón, “Quito en la obra de Abdón Ubdía”, en Susana Freire (compiladora) *Memorias del Proyecto Quitológico*, Quito, casa de la Cultura Ecuatoriana, 2004, p.74. La cita la hemos extraído de otra obra de la misma investigadora *Tzantzimo: Tierno e Insolente*. Editorial LIBRESA, Quito, 2008.

El instituto preparatorio fue entonces donde Bolívar Echeverría mostró por primera vez a sus contemporáneos su excepcional capacidad para estudiar sistemáticamente, comprender y para sintetizar los argumentos sustantivos de sus maestros. Como resultado de ello en 1958 le eligen para que dirija la sociedad de alumnos de la Instituto Mejía, así como para que conduzca y redacte ensayos para la revista estudiantil *Surcos*.²

Bolívar Echeverría, según cuenta Luis Corral, fue el mejor egresado de su generación. Tímido y reservado para con los amigos, muy mordaz frente a lo absurdo, era a la vez seguro y dotado de sensibilidad para entablar amistad con las mujeres. Ávido lector, físicamente fuerte y hábil para los deportes, muy ecuánime y proclive hacia lo complejo, previsor pero a la vez osado, de grandes capacidades versátiles y una tenacidad para dominar las lenguas extrañas, son algunos rasgos con que varios de sus amigos juveniles y hermanas recuerdan su amigable carácter.

Cuando Bolívar recién concluye sus estudios de preparatoria, el 2 de enero de 1959 con una inolvidable algarabía popular entran victoriosas a la Habana las columnas revolucionarias del Movimiento 26 de Julio con Fidel Castro, Ernesto Che Guevara, Camilo Cienfuegos y otros a la cabeza. El acontecimiento sacude al mundo entero y llena de esperanzas a multitud de latinoamericanos. Nuestros jóvenes ecuatorianos no fueron la excepción, lo que les convierte en entusiastas radioescuchas de Radio Habana.

Durante el periodo en que Bolívar Echeverría debe elegir carrera muestra interés por estudiar arquitectura -según narra Luis Corral.³ Detalle que dejó sentado por la manera en que el tema de lo urbano reaparece recurrentemente en varios momentos de su posterior trayectoria intelectual. Si bien, cuando ingresa en la universidad ya ha reorientado su sensibilidad arquitectónica —que desde esas fechas también era una definida atracción por la música, la poesía, la literatura y el teatro— hacia el estudio de la filosofía. Con ello su interés se centra en la profundización de la corriente existencialista, que para ese periodo era una referencia obligada y precoz entre varios jóvenes quiteños de su generación. Los cuales transitan entusiastamente de la lectura de Unamuno, hacia la de Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, Albert Camus o incluso hasta la del mismo Martín Heidegger.⁴

2 El ingreso en el mundo de lo político también permite endender la importancia que después de Unamuno cobran para él y para sus compañeros las reflexiones críticas sobre el compromiso individual, político y revolucionario del filósofo existencialista Jean Paul Sartre. Desde muy jóvenes los quiteños conectados de una manera o de otra con la crítica cultural y política tenían acceso a las obras literarias de Sartre como *El Muro*, *La Náusea*, *Los Secuestrados de Altona*, o bien a los ensayos políticos como el prólogo a *Los Condenados de la Tierra*.

3 Entrevista a Luis Corral realizada por Andrés Barreda en 2010 en la ciudad de Quito

4 Leyendo obras como *¿Qué es la Literatura?* de Sartre, *La Peste* de Camus que “¿qué significa Pensar?” de Martín Heidegger

Cuando Luis Corral, Ulises Estrella y Bolívar Echeverría ingresan en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central traban amistad con Fernando Tinajero, para emprender juntos una original búsqueda intelectual. Tinajero recuerda así el momento: “Nosotros estudiábamos filosofía, en la facultad del mismo nombre, perteneciente a la Universidad Central, que se hallaba ubicada en una casa que antiguamente fue residencia presidencial (...) en cuyo patio cercado por los infaltables corredores de las viejas casas quiteñas, estábamos todos juntos, formando una especie de familia no bien llevada, porque nuestras preocupaciones no eran precisamente la del resto de compañeros. Ellos trataban de hacerse maestros, nosotros de hacernos filósofos, lo cual quiere decir que habíamos llegado al absoluto disparate.”⁵

Luis Corral nos narra de otra forma el contenido del momento: “Antes de irnos a Alemania [Bolívar y Luis] formamos un grupo que fue el origen un poco del movimiento tzantzico. Nos reuníamos en el Café Venecia a conversar sobre Unamuno, que nos apasionaba porque había una matriz católica en todos nosotros. Unamuno cuestionaba el asunto de la falsa cristiandad desde la radicalidad de Kierkegard. Todo el tiempo debatíamos el dilema de la existencia, la ambición humana de inmortalidad y todo ese cuento, tematizado de forma extraordinaria por Unamuno, que además era un lingüista formidable. Él había dicho además de Juan Montalvo, uno de nuestros grandes ensayistas, que era el mejor insultador del mundo. Refiriéndose a Las Catirinarías, porque este denostó a todos los dictadores, a Gracia Moreno que fue un tirano feroz, al que persiguió a sol y a sombra, hasta el punto en que después dijo: “mi pluma lo mató”, porque sus escritos fueron vehementes y con un dominio del insulto proverbial. Unamuno estaba apasionado por Montalvo. Por eso también había una conexión interesante entre Unamuno, Montalvo y nosotros.”⁶

Finalmente, Ulises Estrella también ha recordado el desenlace de estos encuentros: “Las primeras inquietudes se gestaron en las aulas universitarias. Nos encontrábamos estudiando filosofía. Fernando Tinajero, Luis Corral, Bolívar Echeverría y yo.⁷ Un afán por abrir espacios para el nuevo pensamiento nos llevó a organizar programas culturales en radiodifusoras, escribir para suplementos culturales de los diarios y abrir discusiones públicas sobre temas literarios. Siguiendo la tendencia del “parricidio intelectual” que circulaba por América

5 Fernando Tinajero, “la ciudad en los años de la fiebre” en Susana Freire (complidora) *Memorias del Proyecto Quitológico*, Quito, casa de la Cultura Ecuatoriana, 2004, p.54. La cita nuevamente la hemos extraído de *Tzantzimo: Tierno e Insolente*. Editorial LIBRESA, Quito, 2008.

6 Entrevista de Luis Corral

7 “Como todos estábamos interesados en filosofía y como la educación sobre filosofía, al menos, en la Universidad Central era un desastre —nosotros ya conocíamos a Heidegger, conocíamos a Sartre, y los profesores nada...— nos reuníamos a desarrollar nuestros comentarios en el parque El Ejido. Ahí, entre los árboles realizábamos nuestras reuniones para hablar y realizar las grandes discusiones filosóficas. En una de esas noches es que Bolívar y Luis anunciaron su viaje a Alemania. Ese año fue un parteaguas.”

Latina se nos ocurrió una denominación para impulsar el movimiento: tzantzicos, tomando el nombre de los indígenas Shuar del Alto Amazonas, quienes convertían las cabezas de sus enemigos en tzantzas, es decir cabezas reducidas mediante secretos procesos culinarios, únicos de su cultura e identidad. El nombre era una provocación, un gesto iracundo para llamar la atención sobre la necesidad de cambiar el ambiente estático, esclerotizado, sumiso y dependiente que se vivía cultural y políticamente en el país.”⁸

Intensos esfuerzos de búsqueda intelectual que muy poco tiempo después, durante los agitados años sesenta, se verán creativamente reformulados en Quito con la fundación de varias revistas literarias (Pucuna⁹, Indoamérica¹⁰, La Bufanda del Sol¹¹ y Procontra¹²), talleres poéticos, happenings teatrales, exposiciones de pintura, conferencias públicas y cineclubs promovidos por este impetuoso y provocador grupo contracultural. “El círculo de Quito” era el nombre con que Bolívar Echeverría gustaba recordar cariñosamente a esta fase de su vida, aludiendo muy especialmente a todas esas revistas en las cuales colaborará enviando desde Berlín y la ciudad de México artículos de crítica cultural y política, así como traducciones de importantes autores críticos europeos como Roland Barthes, Bertold Brecht, Peter Weiss y Jean Paul Sartre.

Si se comparan superficialmente las actividades del círculo de Quito con las actividades intelectuales y críticas que Bolívar Echeverría habrá de vivir y conocer inmediatamente después en la ciudad de Berlín, puede antojarse como divertidas actividades provincianas, todavía muy lejos del rescate de los debates del pensamiento crítico alemán. Pero la realidad es más compleja. No sólo porque en realidad existe una buena sintonía entre el trabajo de provocación contracultural de ambos lados, sino porque en el apartado rincón de Quito y en otros lugares de América Latina en realidad lo que ocurre desde fines de los años cincuenta es una álgida lectura de la filosofía existencialista y muy especialmente de Sartre y Heidegger que se adelanta a la de los futuros amigos alemanes de Bolívar.

8 Ulises Estrella, *Memoria Incandescente*. Imprenta Noción, Quito, 2003.

9 La revista tuvo nueve números, se publicó entre 1962 y 1968. Su consejo de redacción estaba conformado por Raúl Arias, Simón Corral, Ulises Estrella, Euler Granda, Rafael Larrea, Marco Muñoz, Alfonso Murriaguí, Antonio, Ordoñez, Adón Ubdía y Humberto Vinuesa.

10 La revista tuvo ocho números y se publica entre 1965 y 1967. Su consejo de redacción estaba formado por Agustín Cueva y Fernando Tinajero y como secretaria de redacción Françoise Perus.

11 La revista se editó en dos épocas. La primera publicó cuatro números entre 1965 y 1967. Fue dirigida por Ulises Estrella, Alejandro Moreano y Francisco Proaño Arandi. La segunda época inició publicaciones en 1972 y fue dirigida otra vez por Ulises Estrella.

12 La revista se fundó en 1970 y Francisco Proaño Arandi fue cofundador de la misma.

2. Berlín (de 1961 a 1968)

En 1960, cuando Bolívar Echeverría apenas tiene 19 años de edad, su padre le consigue una beca para que realice estudios en Alemania, de ahí su osada idea de convertirse en un alumno directo del legendario Martín Heidegger. Al respecto hay que recordar, como lo hace Stepan Gandler, que en el Ecuador de esa época no existía información alguna sobre la apuesta y el importante compromiso que este pensador había mantenido primero abierta y luego veladamente con el movimiento nazi. Por ello, ni bien llegan Bolívar Echeverría y Luis Corral a Alemania lo primero que hacen es marchar cándidamente hasta el mismo Freiburg, en busca de la casa del legendario maestro.

Para la realización de esta intrincada hazaña Bolívar convence a Luis sobre la posibilidad de viajar juntos hasta Europa para estudiar filosofía en Alemania. Con conocimientos muy rudimentarios del idioma y escasísimos recursos monetarios llegan hasta la casa de Heidegger, donde les atiende la esposa del filósofo, dándoles a entender que este ya no trabaja ahí pues vive retirado en la Selva Negra, lugar que se imaginan muy remoto. Al resultar imposible el acceso dentro de lo que en realidad era un círculo de alumnos cuidadosamente escogidos, se frustra el temprano intento por tomar clases con quienes ellos consideraban era el filósofo más importante del siglo XX.

No obstante, ambos mantienen su decisión de continuar la aventura, marchando ahora hasta Berlín, ciudad que esta a punto de ser dividida por las presiones geopolíticas de la guerra fría. Aunque su juventud apenas les permite intuir la complejidad que tienen el lugar y el momento que han elegido, ambos toman la decisión de internarse en ese fascinante espejo del siglo XX. En Berlín se miraban a flor de piel todas las simulaciones de la guerra fría: la incoherencia del mundo occidental y muy especialmente de Estados Unidos que apoyaba la defensa de las libertades democráticas del mundo, aplastando todo tipo de soberanías en América Latina, organizando sanguinarias intervenciones militares en Asia, espionaje, golpes de estado y apoyando siniestras dictaduras en África. Mientras por otro lado Berlín también mostraba la cara gris y represiva del llamado mundo “socialista”, que a nombre de la izquierda y la revolución mundial también perpetraba intervenciones militares, gulags, espionaje, control burocrático y policiaco y procesos de exterminio, no en pocas ocasiones destinado a aplastar los intentos de la verdadera izquierda por democratizar y razonar libremente en trono de lo pudiera ser la construcción del socialismo.

Durante la primera mitad de los años sesenta la rebatinga de la guerra fría ha convertido a Berlín en un lugar en el cual la escasa izquierda de Alemania

Occidental que ha sobrevivido al Plan Marshall sólo puede mantenerse en pie si desarrolla un agudo sentido de la crítica geopolítica. Dentro de este pequeño espacio y en un periodo de tiempo de apenas diez años ya se han amontonado las rebeliones de la República Democrática Alemana (DDR) (1953), Polonia (1956) y Hungría (1956), mientras las severas manipulaciones bélicas bipolares de confrontación nuclear o las maniobras del Plan Marshall contra el auténtico interés nacional y pacifista de la socialdemocracia alemana, propician que en la vida cotidiana de la ciudad y en la vida universitaria sobresalgan problemas como el apoyo estadounidense al régimen de Diem en Vietnam, la revolución argelina y cubana, la lucha de clases en el Congo, la crisis del colonialismo francés o la intervención yanqui en Santo Domingo

En 1961 Bolívar Echeverría y Luis Corral llegan a la ciudad, para emprender en condiciones muy precarias la tarea de dominar el idioma e ingresar a la universidad. Pero la recepción de la beca prometida al joven filósofo se retrasa angustiosamente, el invierno es crudo, el apoyo familiar a Luis Corral económicamente imposible, mientras la soledad y las dificultades para obtener un trabajo son muy altas. Como las perspectivas personales se cierran Luis Corral decide regresar a Ecuador. Bolívar resiste con la mera promesa de la futura beca y el apoyo que recién le brinda su amiga Ingrid Weikert, una muy inteligente y radical estudiante de artes, de origen germánico que procede de la ciudad polaca de Lodz.

Durante 1959, presionados por la creciente polarización que ocasiona en Alemania la Guerra Fría, el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD por sus siglas en alemán) ha concluido el proceso de su abierta derechización de sus políticas nacionales y discursos ideológicos. A los nuevos políticos tecnócratas provenientes de la administración de las grandes ciudades con predominio socialdemócrata, les obsesiona borrar cualquier resquicio discursivo referido a la lucha de clases, a los intereses proletarios o al socialismo. En lugar de ello ya sólo quieren hablar de la gestión eficiente del Estado a favor de los intereses del pueblo, del bienestar consumista de las nuevas clases medias, de una pretendida “sociedad sin conflictos”, de la segunda revolución industrial, la nueva automatización, la educación técnica, la especialización, la cultura y el civismo. Como premonición de lo que más tarde generalizará el neoliberalismo, el SPD no quiere hablar desde esa época de nacionalizaciones ni de socialización de los bienes comunes, sino más bien de la defensa de la propiedad privada, de la competencia económica y una economía de mercado “de izquierda”. En concordancia con ello pasa a ser muy mal visto proclamar verdad alguna definitiva sobre nada, por lo que se defiende ahora una “libertad del espíritu” completamente inespecífica que abre las puertas a una nueva era de nihilismo.

Esta profunda derechización ideológica se plasmó en el programa socialdemócrata de Bad Godesberg durante noviembre de 1959, apuntalando la construcción de la nueva sociedad del bienestar y del consumo, producto del milagro económico alemán. El acomodo pragmático a lo existente, el economicismo, la indolencia geopolítica, el silencio oportunista frente al rearme atómico y el poder de complejos militares industriales crecientes, así como el abandono de objetivos desacreditados como falsa ideología, permite que el nuevo SPD se aproxime o incluso se mimetice con el Partido Demócrata Cristiano (CDU), para así cogobernar tersamente y sin contratiempos izquierdistas y antiimperialistas a la República Federal de Alemania (DBR).

Siguiendo estos derroteros, en 1961 el SPD considera imposible mantener dentro de su filas a su sección estudiantil, la Liga de Estudiantes Socialistas de Alemania (Sozialistischer Deutscher Studentenbund o SDS). Declaración de incompatibilidad entre el SPD y la SDS a la que le sigue la expulsión de Wolfgang Abendroth, Ossip K. Flechtheim y Hans Joachim Heydorn de las filas del SPD, por tratarse de intelectuales que apoyan a la liga estudiantil.

Ello provoca que el peso de la reorganización de la verdadera izquierda, ahora severamente marginada en Alemania gravite en el ámbito de lo universitario. Desde mediados de los años cincuenta los intelectuales de la izquierda que era pacifista, socialista y comunista, habían intentado sin éxito reorganizar un movimiento autónomo de las fuerzas de la verdadera izquierda. Cuando claudica el SPD y se disparan las purgas internas la SDS y sus simpatizantes, se precipita un movimiento histórico que reconcentra las nuevas capacidades y responsabilidades de la izquierda sobreviviente en el ámbito estudiantil e intelectual.

A punto de ocurrir la construcción del muro (que se levanta el 13 de agosto de 1961), la Universidad Libre de Berlín (FU) inesperadamente se convierte en un centro que adicionalmente atrae a estudiantes y profesores procedentes de la “Sowietzone”. Pues estamos a cinco años de las revueltas nacionales de Hungría y Polonia en contra del autoritarismo soviético y, cosa mucho menos conocida, a ocho años de la revuelta proletaria de la izquierda luxemburguista de la DDR. Movilización que explota recién muerto José Stalin, llamando osadamente a la tarea de emprender la construcción de un verdadero socialismo democrático en el centro de Europa.

La muerte del dictador, la “autocrítica” del XX Congreso del la URSS en 1956 (que hablaba del fin del culto a la personalidad) y el supuesto arribo de una nueva era del socialismo basado en la discusión abierta, despertaron la esperanza entre

la vieja izquierda alemana de emprender cambios sustantivos en la forma de construir el socialismo. De ahí la efervescencia que despierta este proceso entre algunos marxistas críticos no sólo de la zona Soviética sino de la misma Europa Occidental. En Italia, Francia, Inglaterra o Alemania estas declaraciones alientan la movilización de intelectuales que se han visto obligados a mantener un bajo perfil durante la noche del terror estalinista. Fue el caso de Henri Lefebvre, quien durante estos años de esperanza organiza una gira por Europa Oriental promoviendo el debate en trono del marxismo crítico, o también el de Ernst Bloch, quien después de padecer el acoso sistemático de los filósofos “apartchik” del partido comunista, que operan dentro de la universidad de Leipzig en la DDR, decide pasar a la contraofensiva en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*.

Como estas tentativas de cambios fueron abortadas por las tropas soviéticas y los cuadros de los partidos comunistas, a inicios de los años sesenta estas luchas vuelven a retoñar en la FU entre la juventud socialista berlinesa que procede de la zona soviética. De ahí que Bolívar Echeverría tope ahí con una inmigración de jóvenes que no sólo refleja las revueltas democrático socialistas del bloque soviético, pues en virtud a la raíz luxemburguista de esas luchas el lugar también se convertirá en una inesperada puerta hacia el mejor pensamiento crítico radical escrito en lengua alemana que para inicios de los años sesenta apenas ha logrado mal sobrevivir al holocausto, al sanguinario estalinismo, al aplastante Plan Marshall y a la nueva socialdemocracia alemana.

La verdadera densidad intelectual del momento se la aprecia mejor si se tiene en cuenta que los años cincuenta e inicios de los sesenta fueron de apogeo para los diversos artistas nucleados en Die Gruppe 47, colectivo de escritores y poetas-filósofos alemanes de la talla de Gunter Grass, Heinrich Böll, Hans Magnus Enzensberger, Alexander Kluge, Uwe Johnson, Peter Handke, Peter Weiss, Ingeborg Bachmann, etc. Autores que desde la poesía, el ensayo, la antinovela, la *nouveau roman*, el teatro experimental y el cine, cuidan la memoria en torno de las atrocidades nazis contra de los judíos, comunistas y otros grupos estigmatizados, aportan críticas encaminadas a la reconstrucción moral y democrática de Alemania, desmantelan la política de “reeducación” que los yanquis han montado en Alemania como parte de su Plan Marshall, renuevan la lengua, autocritican los conflictos morales de su generación, promueven la libertad y la capacidad de expresar la voluntad libre de los individuos, o deconstruyen el lenguaje masculinizado que usurpa y mata la expresión de las pasiones femeninas.

Cuestionamientos que caen en una nueva Europa, sacudida por la crisis en las formas de organización de la comunidad doméstica. Durante los años cincuenta

entran en ebullición diversas revueltas de bandas juveniles, los movimientos pacifistas, antiestalinistas y de redefinición de las izquierdas, el underground, el movimiento musical del jazz y el rock y otras formas de la contracultura como las creadas por los Provos de Amsterdam, todo lo cual abre un cambio irreversible en las relaciones personales de las nuevas generaciones, en la reorganización de la comunidad domestica, en las formas éticas de la nueva vida cotidiana, que terminan confrontando las estructuras autoritarias de la familia, la educación, el modo en que operan los partidos políticos, los sindicatos, la economía consumista y el autoritarismo del Estado. Recordando el clima contracultural de aquellos años, Bolívar Echeverría, recuerda cómo los Beatles cantaban en alemán en los bares underground de Hamburgo.

El lugar de frontera geopolítica que ocupa Alemania entre el Occidente y el Oriente de Europa propicia que durante los años sesenta surjan en Frankfurt, Berlín, Munich, Tübingen, Stuttgart y Marburgo una generación de artistas, políticos y pensadores críticos de extrema izquierda, que no sólo son antifascistas y antiestalinistas, sino radicalmente antiautoritarios y anticapitalistas. Siguiendo la tradición crítica del pensamiento de Rosa Luxemburgo, el consejismo, la Escuela de Frankfurt, el anarquismo y otras raíces, son retomados por las nuevas generaciones para comenzar a construir nuevas explicaciones originales sobre el modo inédito en que opera el control del plan Marshall, en combinación con la burocracia de la URSS y la socialdemocracia alemana.

En esos años Alemania fue el país del mundo en el que la nueva generación rebelde del Hemisferio Norte tuvo la oportunidad de anclar su reflexión teórica más allá de las grises lecturas de la era estalinista, sin que ello implicara encajonarse en otras lecturas aisladas como las de Trotsky o Mao. Dentro de ese país se dispuso de la lengua, el entusiasmo del momento y la irrepetible energía crítica para emprender la relectura y discusión colectiva del arsenal crítico construido durante las primeras décadas del siglo XX por autores tan variados y penetrantes como Georg Lukács, Ernst Bloch, Karl Korsch, Otto Rühle, Anton Pannekoek, Herman Gorter, Max Adler, Walter Benjamin, Bertold Brecht, Herbert Marcuse, Wilhelm Reich, Max Horkheimer, Theodor Adorno y los numerosos miembros de la Escuela de Frankfurt, Alfred Sohn Rethel, Henryk Grossman, Paul Matick, Otto Bauer, Natalie Moskowska, Ernst Fischer, Arnold Hauser, Iring Fetscher, Lucien Goldman, Leo Kofler, Roman Rosdolsky, Wolfgang Abendroth, etcétera.

Lo cual vino aparejado con la lectura de otros descollantes marxistas críticos de Europa Occidental como Jean Paul Sartre, Henri Lefebvre, Maximilien Rubel, Antonio Gramsci, Rodolfo Mondolfo, Galvano de la Volpe, Umberto Cerroni, Enzo Paci, Passolini, Feltrinelli, Raniero Panzieri y Mario Tronti, etc. Apertura

que también lleva al descubrimiento de los heroicos intelectuales críticos del bloque Oriental como I.I. Rubin, Ilienkov, Karel Kosik y Jidrich Zeleny. El antidogmatismo del periodo permite que se sume a lo anterior la necesidad de estudiar directamente las fuentes filosóficas, antropológicas, sociológicas, históricas, psicoanalíticas y lingüísticas con quienes los pensadores críticos antedichos polemizan y enriquecen sus argumentos. Dentro de ese contexto de creatividad florecen todas las vertientes del pensamiento estructuralista francés: Levi-Strauss, Jakobson, Roland Barthes, Michel Foucault, Jaques Lacán, el grupo Tel Quel dentro del cual se incluyen Julia Christeba, Jaques Derridá, Jean Joseph Goux, etcétera.

De manera que esa generación tiene el mérito de haber logrado retomar la verdadera estafeta de la teoría crítica para comenzar a ensayar con nuevas discusiones y explicaciones en trono del moderno autoritarismo del capital mundial y sus nuevas figuras estatales.

De ahí la sorprendente creatividad que muestra la poderosa generación de provocadores activistas como Dieter Kuntzelmann¹³, Ulrich Enzesberger (hermano del celebre escritor), Franz Teuffel, etc.. Pero sobre todo de nuevos intelectuales críticos como Oskar Negt, Hans-Jürgen Krahl, Alfred Schmidt, Helmut Reichelt, Hans Georg Backhaus, Reimut Reiche, Peter GANG (ambos críticos de la teoría de la psicocomuna), o bien intelectuales libertarios como H. Martin, Frank Wolff, Gaston Salvatore, Hans Peter Ernst, Frank Bockelmann, Michael Vester, Rodolphe Gasche y Christofer Baldeney.

Cuando la URSS finamente edifica el muro, la parte capitalista de Berlín no sólo queda separada de la parte soviética. Pues en realidad ha quedado completamente rodeada por la DDR, formando una especie de isla amurallada, que el aparato de información mundial de los yanquis no tarda en convertir en el gran espectáculo de la resistencia occidental al totalitarismo rojo. De ahí que el lugar se lo promueva mediática y políticamente como una isla ejemplar de libertad de pensamiento. Es así como momentáneamente se abren condiciones excepcionales de libertad intelectual dentro de la FU de Berlín.

En conexión con las contradicciones antedichas, el pequeño grupo de intelectuales latinoamericanos y otras regiones del Tercer Mundo que arriban a Berlín no establecen comunicación con los alemanes occidentales dedicados a morder el

13 Activista nacido en 1939, impulsa en los primeros años de los sesentas el Grupo de Arte de Munich (ligado a la Internacional Situacionista). Sin ser estudiante ingresa como miembro de las SDS, hasta que lo expulsan por sus posturas extremas, también en 1966 fue fundador del célebre experimento comunitario la K-1 de Berlín, cofundador del Consejo Central de los Rebeldes Hash Errante, y del Grupo Tupamaros Berlín Occidental. Etc.

anzuelo de la sociedad del bienestar que vende el Plan Marshall. Como para el temperamento de los estudiantes tercermundistas estos alemanes se les antojan frívolos y consumistas, sobre se entienden y todo traban amistad con los alemanes procedentes de la Sowietzone.

Actualmente varios de quienes participaron en las movilizaciones de aquellos tiempos se han convertido en conocidos personajes políticos, promotores culturales, artistas, investigadores o intelectuales. Es el caso de Otto Schili,¹⁴ Horst Mahler,¹⁵ Cristiana Semler, Inga Buhmann, Juri Tynjanow, etc. Lo cual ha propiciado que reconstrucción histórica del periodo se nutra de testimonios cada vez más heterogéneos que contrastan y se cuestionan entre si, confirmando, revocando o matizando los trabajos de reconstrucción histórica ya existentes. Aún así, nadie ha puesto en cuestión que dentro de la FU de Berlín haya sobresalido durante ese periodo un núcleo de destacados estudiantes que encabeza el esfuerzo de pensar críticamente y por cuenta propia las nuevas condiciones en que opera el capitalismo mundial, así como de inventar nuevas formas de movilización política que se ajusten a las difíciles condiciones del momento. Dentro de ese grupo brilla la fulgurante participación de Rudi Dutschke, acompañada de otros jóvenes radicales como Bernd Rabehl, Klaus Wagenbach, entre otros.

El Berlín de inicios de los años sesenta estaba escasamente reconstruido, de modo que se caminaba por cuadras y cuadras derruidas desde los bombardeos de la segunda guerra mundial. Los grupos de rebeldes se daban cita en sótanos (keller) de esa ciudad en ruinas para leer poemas propios, estudiar y debatir en trono de libros críticos fundamentales, o sobre las nuevas condiciones de la lucha anticapitalista en la periferia. Circunstancias de convivencia y reflexión que fueron tan excesivas como precarias, pues estos grupos no disponían siquiera de versiones impresas de los libros que su curiosidad crítica les requería. A duras penas, cuenta Bolívar Echeverría, ni bien conseguían algún ejemplar perdido de Historia y Conciencia de Clase de Georg Lúkaes o de Marxismo y Filosofía de Karl Korsch, le picaban en papel esténcil para luego imprimirle en un mimeógrafo.

Alfred Willi Rudolf Dutschke nace el 7 de marzo de 1940 en Brandemburgo, dentro de la DDR. Pasa ahí su infancia y juventud. Después de estudiar en la Universidad Alexander von Humboldt de Berlín Oriental, a los veintiún años se inscribe en la FU de Berlín Occidental, para estudiar la carrera de sociología.

14 Abogado amigo de Deutschke, luego será notable defensor del Ejército de la Fracción Roja, luego legislador del partido verde y finalmente el lamentable Canciller de Alemania en el triste periodo entre 1998 y 2005.

15 Líder original del Colectivo de Abogados Socialistas, fundador de las RAF que hoy se ha convertido en un curioso ideólogo de la extrema derecha en el Partido Nacional Democrático

Dutschke fue un militante y dirigente excepcional por su carisma que combina un carácter honesto y afable, un alta capacidad de estudio, escritura y de reflexión crítica original, una sorprendente capacidad de oratoria y de debate público, una gran creatividad política y un compromiso de trabajo infatigable. De ahí que no tarde en encabezar los grupos de estudio en los que participa e impulsarlos hacia compromisos históricos.¹⁶

Organiza tempranamente la revista *Anschlag* (que significa choque o golpe), donde promueve los análisis histórico-económicos del nuevo capitalismo, de los problemas revolucionarios del Tercer Mundo y la consideración de nuevas formas de organización y participación política. Dado su ímpetu iconoclasta la publicación fue tempranamente considerada como “anarquista” por la Federación Socialista de Estudiantes Alemanes (SDS, Sozialistischen Deutschen Studentenbund).

Bernd Rabehl, otro importante dirigente y temprano amigo de Dutschke, nace el 30 de Julio de 1938 en Rathenow, también dentro de la DDR. En 1960 también cursa dos semestres de Agronomía en la Universidad Humboldt de Berlín, para terminar realizando estudios de sociología y filosofía en la FU, poco antes de que se construya el muro. De temperamento muy práctico, una vez ocurre la división de Alemania, ayuda a amigos y conocidos de la DDR a ocultarse, así como a fugarse con pasaportes falsos, excavación de túneles, corte de vallas o pinta de consignas en el nuevo muro. El también se convierte en uno de lo activistas antiautoritarios más notables. Desde el comienzo participa en la creación de grupos de estudio, así como en la construcción de lo que será su original organización estudiantil, aunque también se convierte en un investigador de la historia del movimiento obrero. A pesar de escribir libros buenos e importantes, su obra no alcanzar la sagacidad crítica que tuvieron otras reflexiones de sus contemporáneos.¹⁷

16 Dutschke desde su juventud temprana en la DDR ingresa en la FDJ (Juventud Libre de Alemania), motivado por la revolución Húngara de 1956. Comienza a destacar dentro del movimiento de objeción al servicio militar en la República Democrática Alemana (FDA) y apuesta desde entonces por la construcción de un socialismo democrático, que se distancie de EEUU y de la URSS. También rechaza desde antes de su arribo a Berlín Occidental las políticas del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED) (*Sozialistische Einheitspartei Deutschlands*, que gobernaba la RDA). No es por ello casual que Dutschke busque inscribirse en la *Frei Universität* poco antes de la construcción del Muro, en donde tendrá que repetir examen de admisión, pues él, al igual que Rabehl, ya estudiaba previamente en la Universidad Humboldt de Berlín Oriental.

17 En retrospectiva (1988) Rabehl describe autocríticamente su propia situación, y se atreve a extender este juicio hasta el propio Dutschke y una buena parte del grupo: “Cuando comenzamos en el oeste a leer por primera vez las críticas a la DDR nosotros todavía eramos muy de la DDR. Leíamos a Trotsky, Bakunin, Carola Stern y todas las cosas que tenían que ver con la cuestión de lo que era lo propio para una sociedad como aquella de la que venimos. Mientras conocíamos al Oeste, nos esforzábamos por cumplir con él. Tomamos, por lo tanto, una estética artística ecléctica, con un desarraigo político ecléctico. Por eso nos hicimos eclécticos, pues no teníamos ninguna visión del mundo firme y sólo tomábamos fragmentos. Y ahora estamos discutiendo sobre qué hacer propiamente o si no se hace nada.” Esta naturaleza depresiva y autodestructiva de Rabehl diez años después (1998) llega al extremo cuando comienza a apoyar la lucha de las organizaciones de la extrema derecha neonazi de Alemania.

En 1961, antes de iniciarse la construcción del Muro de Berlín, tanto Dutschke como Echeverría ya se han mudado a vivir en Berlín Occidental para estudiar en la Universidad Libre de Berlín. Ingrid Weikert, esa otra estudiante radical procedente de la Sowietzone amiga de Bolívar le ayudará a familiarizarse con la lengua alemana que el ecuatoriano estudia con frenesí, así como a entrar en contacto con los inquietos grupos de radicales del Oeste.

Durante 1962 Dutschke y Rabehl se reúnen en Munich con Dieter Kunzelmann que encabeza el grupo “Acción Subversiva” (que forma parte de la Internacional Situacionista), para discutir con él modos de ampliar sus formas de actuación. Nace así un nuevo grupo ampliado que operará en Tübingen, Stuttgart, Frankfurt y Berlín Occidental. De ahí que durante 1962 Dutschke y Rabehl funden el Berliner Gruppe der Münchner. Redes que se conciben a sí mismas como promotoras de la conciencia crítica mediante actos de provocación artística. Junto a Anschlag la célula situacionista de Munich editara también otra nueva revista llamada Stop.

Alrededor de 1963 Bolívar Echeverría tiene finalmente la posibilidad de integrarse al círculo de discusiones de la revista Anschlag¹⁸ así como de trabar amistad directa con Dutschke.¹⁹ Años en los cuales el dirigente alemán reconoce haber leído por primera vez las obras existencialistas de Heidegger y Sartre. También es en estas fechas que el grupo comienza su aproximación a los escritos tempranos de Karl Marx y a los filósofos críticos de lengua alemana arriba mencionados.²⁰

Para 1964 el grupo en que participa Dutschke se adhiere a la SDS de Berlín y en 1965 esta organización lo elige para formar parte de su Consejo Político. Dutschke, Rabehl y otros reorientan las luchas de las SDS contra las prerrogativas que en aquellos tiempos tenían los antiguos nazis para formar parte orgánica del gobierno “democrático” de la República Federal Alemana. En 64 este grupo también organiza una nutrida movilización —en la que sobresale la participación

18 Nombre que posteriormente resonará en el título de la revista mexicana de pensamiento crítico “Palos” que fue creada a fines de los años setenta por el propio Bolívar Echeverría en compañía de su cercano amigo Jorge Juanes, entre muchos otros. Dentro del consejo editorial de la revista *Anschlag* participaron además de Rudi Dutschke, Bernd Rabehl y Dieter Kunzelmann, Franz Bökelmann, Marion Steffel-Stergar, Rodolphe Gasche, Herbert Nagel, Peter Pusch y Christofer Baldeney.

19 Stphan Gandler recoge el testimonio de Bolívar Echeverría en donde se explica como Ingrid Weikert, quien con el paso del tiempo se convertirá en su primera esposa, “le conecta con el escenario intelectual de artistas y bohemios que se juntan en el Steinplatz, frente a la Escuela Superior de Arte y que se extiende hasta el bar de Heydecke, en la Grossgörschenstrasse. En el cine del Steinplatz, al que asiste casi a diario, conocerá lo principal de la cinematografía europea, japonesa y latinoamericana de esos años” Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE, UNAM y Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Querétaro, México 2007. p. 96.

20 Rudi Dutschke a diferencia de Bolívar Echeverría (que ya ha desarrollado un agudo ateísmo al llegar a Berlín) fue alentado por su amistad con Gretchen Klotz a la lectura de teólogos como Karl Barth y Paul Tillich. De manera que su socialismo cristiano se irá convirtiendo en un socialismo de bases marxistas. De ahí que siempre insistirá en la libertad del individuo de elegir, frente a las relaciones de la sociedad.

de los estudiantes del Tercer Mundo— contra la visita del dictador del Congo Moise Chombé, responsable del asesinato de Patricio Lumumba.²¹

Entre 1964 y 1965 arriban al grupo de estudiantes radicales de Berlín otros dos importantes personajes que enriquecerán el trabajo de crítica cultural anticapitalista en que ya estaba originalmente enfrascado el grupo. Me refiero a Klaus Wagenbach y a Horst Kurnitzky.

Aunque Wagenbach es diez años mayor que Bolívar Echeverría y Rudi Dutschke, en realidad cuando le conocen el ya era un interesante promotor cultural más sutil y profundo que Dieter Kunzelmann. En 1964 se traslada a Berlín Oeste para fundar su propia casa editorial, la cual es organizada como un colectivo basado en los principios de la “conciencia histórica, la anarquía y el hedonismo”. Dentro de la nueva generación de radicales Wagenbach puede ser considerado como la bisagra generacional entre Die Grupe 47 y el grupo de Dutschke, pues el figura como el contacto directo la generación de escritores como Günther Grass. Si bien, durante los años sesenta Wagenbach, al igual que Dutschke y Rabehl, llega a ser una de las personalidades decisivas dentro la oposición extraparlamentaria y el movimiento estudiantil alemán. Aunque también organiza en la Sender Freies Berlín una serie de radio sobre de Literatura alemana en el 20 Siglo.

Gracias a la tenacidad de Wagenbach su editorial se convierte en la casa en donde se publicarán y republicarán en los años sesenta y setenta los escritos más importantes del movimiento estudiantil, diversas traducciones al alemán del pensamiento radical italiano, los polémicos comunicados del grupo armado alemán las RAF, así como las obras más tempranas y originales de los activistas que se atreven a publicar sus primeras obras. Fue el caso de los escritos de Bolívar Echeverría sobre el Che y de la antología de ensayos sobre AL que Echeverría coedita junto con Horst Kurnitzky.²² También fue el caso de los ensayos de este último sobre el valor de uso y el imperialismo, sobre la Estructura Pulsional del Dinero,²³ o el trabajo de Bárbara Beck sobre Zapata,²⁴ o la revista de crítica

21 “Con la manifestación anti-Tshombé -escribió Rudi Dutschke- habíamos tomado por primera vez la iniciativa en la ciudad.” Según Bolívar, con esta movilización “empieza todo”. Le siguieron las protestas contra la guerra de Vietnam y la identificación del movimiento estudiantil con los pueblos oprimidos, y una visión política que postulaba la existencia de una estrecha relación entre las luchas de Liberación y las que ellos protagonizaban en las Metrópolis. Luis Hernández Navarro. *El Cotidiano*. UAM (Azcapotzalco)

22 Ernesto Che Guevara: *Politische Schriften* (Escritos Políticos), Wagenbach, Berlín, 1968. André G. Frank: *Lateinamerika, Entwicklung der Unterentwicklung* (América Latina, Desarrollo del Subdesarrollo, editado por Horst Kurnitzky y B. Echeverría), Wagenbach, Berlín 1969.

23 *Versuch über Gebrauchswert* (ensayo sobre el valor de uso), zur Kultur des Imperialismus, Wagenbach, Berlín 1970. *Triebstruktur des Geldes, ein Beitrag zur Theorie der Weiblichkeit*, Wagenbach, Berlín 1974; en español: *La Estructura Libidinal del Dinero, una Contribución a la Femenidad*, Siglo xxi, México 1976.

24 *Zapata, Bilder aus der Mexikanischen Revolution* (Imágenes de la Revolución mexicana, libro coordinado por H. Kurnitzky y B. Beck), Wagenbach, Berlín 1975.

radical de la cultura Freibeuter. Klaus Wagenbach, de principal editor temprano de grupos radicales alemanes con el paso de los años terminará convertido en un sabio, persistente y laureado editor crítico de Alemania.

Pero Wagenbach no sólo fue el editor del movimiento. También contribuyó entre la nueva generación de radicales a profundizar en el sentido que tienen para el cambio social y la teoría crítica el arte y la literatura, al mismo tiempo que el anarquismo y el hedonismo.²⁵ Todo lo cual le vamos a reencontrar con mucha fuerza en la noción de valor de uso posteriormente desarrollada por Horst Kurnitzky y Bolívar Echeverría. A él se debe el contacto directo de los alemanes con intelectuales, artistas y revolucionarios italianos, como el Grupo 66 (replica italiana de Die Grupe 47, colectivo en dónde participa, entre otros, Umberto Eco). Pero el puente más significativo construido por Wagenbach es el que tiende entre Rudi Dutschke y Bolívar Echeverría con el editor italiano Giangiacomo Feltrinelli. No casualmente en marzo de 1972, les reencontraremos en Italia a los tres, así como al radical novelista alemán Uwe Johnson y a Regis Debray en el entierro del asesinado editor-partisano.

Como Bolívar Echeverría tiene la habilidad de leer con empeño y velocidad mucha literatura abstracta, que sintetizar y organizar lógicamente, estas habilidades las despliega ahora con los autores de las lenguas alemana²⁶, inglesa, francesa e italiana. Al apropiarse con tanta eficacia de la cultura alemana y el caudal de pensamiento revolucionario escrito en esa lengua, se convierte en un erudito conocedor del marxismo crítico alemán y del marxismo occidental. Habilidad que canaliza para promover junto con Dutschke una vuelta a la lectura directa de las fuentes clásicas del marxismo. Muy especialmente para organizar la relectura de Marx y la reconstitución de esa figura crítica original del marxismo que se pierde paulatinamente a lo largo del siglo XX.

En junio de 1965, Rudi Dutschke, Bernd Rabehl y Dieter Kunzelmann toman una nueva iniciativa al organizar el grupo Viva María, inspirados en la película de Louis Malle sobre la Revolución mexicana Viva María, en la que recuerda Luis Hernández Navarro, se mezcla erotismo, poesía y política revolucionaria. En 65 también se suma al grupo de Berlín otro joven arquitecto berlinés, llamado

25 Wagenbach aprende desde 1949 el oficio de librero en las importantes editoriales *Samuel Fischer* y *Suhrkamp*. Fritz Hirschmann, su maestro y jefe de producción en S. Fischer le acerca a la literatura de Franz Kafka, despertando lo que será su permanente interés por la vida de este escritor. En 1951 estudia germanística (o filología alemana), historia del arte y arqueología en Munich. Posteriormente se doctora con una tesis sobre el escritor checo que dirige Wilhelm Emrich en Frankfurt del Meno. Para 1957 Klaus Wagenbach es lector de literatura moderna en el *Modernen Buch-Club* de Darmstadt, y al finalizar 1959 es lector de literatura alemana en la editorial S. Fischer en Fráncfort del Meno.

26 Idioma que llega a dominar casi como una lengua materna. Regularmente sorprendía a los propios alemanes por el modo depurado con que pronunciaba y construía su sintaxis.

Horst Kurnitzky, que procede de la escuela de sociología de Frankfurt am M. Este arquitecto terminará convertido en un perdurable interlocutor de Bolívar Echeverría, relación que mantendrá viva hasta los años noventa, fecha en la que ocurre un importante distanciamiento entre ambos pensadores.

Horst Kurnitzky, nacido en Berlín el 23 de agosto de 1938, es un intelectual que enriquece el trabajo crítico cultural que caracteriza a este grupo. Entre 1959 y 1964 estudia el bachillerato y la carrera de arquitectura, en la Universidad Técnica de Berlín. Para 1964 emprende nuevos estudios de filosofía y sociología en Frankfurt con Th. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, y J. Habermas, si bien trabaja como arquitecto que dibujando planos. En 1965 regresa a Berlín para realizar estudios de filosofía, filosofía de las religiones (con el profesor Klaus Heinrich), sociología, historia y letras germánicas (con el profesor P. Szondi) en la FU. Los trabajos de estudios de filosofía, filosofía de las religiones (con el profesor Klaus Heinrich), sociología, historia y letras germánicas (con el profesor P. Szondi). Los complejos y originales trabajos realizados por Kurnitzky en trono del valor de uso y el contenido pulsional del dinero tienen una cierta influencia en los estudios de Bolívar Echeverría sobre el fetichismo de la mercancía, el dinero, el fetiche arcaico y el fetiche sexual.

Pero aunque el grupo de Berlín despliega una gran sofisticación en su crítica del capitalismo, Bolívar Echeverría no alcanza a expresar ni desarrollar teóricamente su adelantado conocimiento de la filosofía existencialista de Martín Heidegger, Sartre, Marcuse y otros filósofos. De ahí que las sesiones de trabajo dentro de este círculo de Berlín profundicen más bien en el tema del Tercer Mundo y América Latina. De ahí que presente en un círculo de estudios dedicado a América latina la obra del médico, psiquiatra y estratega combatiente Franz Fanon, así como también los ensayos pioneros de marxismo crítico latinoamericano escritos por el filósofo español refugiado y formado en México, Adolfo Sánchez Vázquez.

No obstante Franz Fanon merece una consideración muy especial por el modo en que este pensador resulta clave no sólo para entender el modo en que posteriormente madurará en la crítica de la modernidad de Bolívar Echeverría la atención por los temas de la cultura, el lenguaje y la blanquitud, así como el interés original de Bolívar Echeverría (que en este caso coincide con el de Jean Paul Sartre) por los problemas de la lucha armada de los pueblos del Sur, la revolución africana y en el Tercer Mundo. Para el intelectual africano ser colonizado es algo que rebasa el sometimiento físico, porque incluye el complejo sometimiento cultural.²⁷

27 Lo que también pasa por la pérdida de la lengua y su sustitución por otra diferente. De manera que hablar un idioma implica asumir una cultura y con ello absorber el contenido de una civilización.

Es sabido que a partir de 1966 los estudiantes radicales de Berlín organizaron junto con las SDS varias manifestaciones callejeras para exigir reformas universitarias, para oponerse a “la gran coalición” (entre la democracia cristiana y la social democracia), a la ley del estado de emergencia y a la Guerra de Vietnam. También promovieron la desertión de soldados estadounidenses afincados en los cuarteles yanquis de Alemania. Impulsaron la lucha contra toda forma de autoritarismo y por la emancipación femenina. El creciente movimiento estudiantil adoptó estos ideales y se conformó como una oposición política fuera del Parlamento (APO). Para mayo de ese año organizan un congreso federal contra la guerra de Vietnam en Frankfurt am M., donde invitan como ponentes a reconocidos profesores de la “Nueva Izquierda” (como Herbert Marcuse y Oscar Negt) o de la izquierda “tradicional” pero fuera del SPD.²⁸ También en 1966 publican la Bibliografía seleccionada y comparada del socialismo revolucionario desde Karl Marx hasta el presente, editada por Dutschke.

Los avances en su reflexión crítica y en su radicalización política se reflejan cuando en 1967 Kurnitzky organiza el coloquio Fin de Utopía en donde varios activistas razonan abiertamente junto con Marcuse en torno del capitalismo contemporáneo y las nuevas formas de la acción revolucionaria.²⁹ Un semblante biográfico sobre Bolívar Echeverría recientemente esbozado por Luis Hernández nota un importante rasgo generacional: estos jóvenes no profesaron “un culto al autor en cuanto persona. «Los jóvenes éramos muy engreídos -decía Bolívar-. Partíamos de que el hombre es el primer lector de su propia obra. Nos salían sobrando los autores»” Mas adelante explicaremos porque justo durante estos dos coloquios en que se cuenta con la participación de Herbert Marcuse ocurre que Bolívar Echeverría esta ausente de Alemania, realizando importantes viajes políticos por América Latina.

En todo caso, Dutschke y Echeverría no fueron simples estudiantes de Marcuse. Pues aunque entendían bien sus ideas, también las debatían muy precozmente con él. Desgraciadamente los intercambios de ideas que Bolívar Echeverría haya podido realizar con Marcuse durante ese periodo no quedaron registradas en las memorias de esos coloquios, ni en ningún otro lugar. Pero la relación que en esas fechas pudo existir entre Marcuse y Echeverría no debe descartarse sin más.

28 Ese año Dutschke se propone escribir su tesis sobre Lukács con el profesor Hans-Joachim Lieber, entonces rector de la Universidad Libre de Berlín (FU). Tras enfrentamientos sobre el mandato político de la Allgemeine Studierendenausschuss (ASTA) de Berlín y el uso de las aulas universitarias para acciones contra la guerra de Vietnam, Lieber no prolongó el contrato de asistencia de Dutschke en la FU de Berlín. Descartando Dutschke por el momento poder proseguir su carrera académica.

29 Herbert Marcuse: *Das Ende der Utopie* (editado por Kurnitzky. Y por Hm. Kuhn), Maikowski, Berlín 1967; en español: *El Fin de la Utopía*, siglo XXI, México, 1968.

Herbert Marcuse participa en la revolución comunista de Berlín durante la insurrección espartaquista de 1919. Una vez ocurre el asesinato de Rosa Luxemburgo, se desata la represión y persecución de los insurrectos. Marcuse al replegarse en el estudio de la filosofía, se convierte en el principal discípulo de Martín Heidegger. Cuando Bolívar Echeverría llega a vivir en Berlín, es uno de los que mejor conoce el pensamiento del problemático filósofo existencialista. Cuando Marcuse es maestro de Bolívar Echeverría este tiene cierta ventaja sobre sus compañeros de generación, pues comprende mejor la plataforma crítica desde la que Marcuse emprende entre 1928 y 1932 tanto la crítica de Heidegger, la recepción de la obra del joven Marx, así como el desarrollo del materialismo histórico. Por ello resulta verosímil la narración que hace muchos años me contara Jorge Juanes explicando que Marcuse en algún momento considera a Bolívar Echeverría como uno de sus alumnos más adelantados. Sea como fuere Marcuse es un referente que nos permite entender no sólo la intensidad que tuvo para estos jóvenes el estudio de la filosofía y el marxismo crítico alemán, sino también la lectura política, histórica y no dogmática desde la que se aproxima Marcuse a la Crítica de la Economía Política.

El 2 de junio de 1967 el estudiante Benno Ohnesorg recibe un disparo por parte de un policía durante una manifestación en contra del Shá de Persia. Dutschke y las SDS convocan a manifestaciones en todo el país, para que se aclararen públicamente las circunstancias de este asesinato. Exigen la dimisión del responsable de la unidad de policía y la expropiación del editor Axel Springer. En virtud de las actividades propagandísticas de varios medios de comunicación los estudiantes les declaran culpables por la muerte de Ohnesorg. Es la primera vez que los poderosos medios establecidos de Alemania, como *Der Spiegel*, el *Frankfurter Rundschau* y *Die Zeit* son puestos en la mira de la opinión pública. No obstante, fueron pocos quienes respaldaron en aquel entonces estas avanzadas protestas estudiantiles.

Durante los recientes homenajes que se han realizado en memoria de Bolívar Echeverría se ha afirmado que este pensador estuvo muy influenciado por el 68 alemán. Como se puede apreciar, esa afirmación es muy inexacta. Porque el movimiento berlinés de esos años fue más bien fruto del intenso y creativo trabajo que realizó un rico grupo de activistas marxistas radicalizados que durante todos los años sesenta se reunieron y organizaron para esclarecer ideas críticas y promover nuevos tipos de movilizaciones. De manera que es a estos grupos a quienes corresponde el merito de haber creado las condiciones intelectuales, políticas y emotivas dentro de las cuales florece la posterior movilización estudiantil, no sólo en Alemania sino en toda Europa Occidental.

Stefan Gandler en su estudio sobre Bolívar Echeverría rastrea cuidadosamente los testimonios verificables de toda conexión que este pensador haya podido mantener con este grupo de contemporáneos alemanes. Descubre así un curioso desdibujamiento en la memoria de los alemanes en torno de su presencia política y teórica en el trabajo organizativo de este grupo de Berlín. Lo cual interpreta, posiblemente con razón, como el resultado de una actitud eurocentrista. No obstante, después de la muerte de Bolívar Echeverría, cuando sus amigos procedieron a ofrecer testimonios, José María Pérez Gay —quien fue testigo directo de lo sucedido en Berlín— refiere un pequeño dato sorprendente: Rudi Dutschke, cuando se refería a su amigo Bolívar le llega a nombrar como *Die Rote Front Bolivar*. Es decir, no como una o varias personas, sino como una multitud de revolucionarios ordenadamente organizados en vistas a una gran batalla. Lo que muestra un reconocimiento pleno de amistosa admiración y cariño por la multitud de cualidades con que Bolívar Echeverría solía sorprender al momento de articular pensamientos y desplegar compromisos.

Como la fuerza de la lucha de los estudiantes alemanes crece como la espuma mientras la lucida y elocuente participación de Rudi Dutschke resulta insoportable para la derecha alemana, el 11 de abril de 1968 es víctima de un artero atentado, perpetrado por un joven fanático llamado Josef Bachmann, que le dispara a quemaropa tres balazos en la cabeza. A pesar de la gravedad de sus heridas, asombrosamente sobrevive. Lo que le mantiene, dentro de ciertos márgenes, intelectual y políticamente activo hasta el 24 de diciembre de 1979, fecha en la que, como consecuencia de la vieja agresión armada de 1968, sufre un ataque de epilepsia que provoca se ahogue en la tina de su casa.

3. *Die Rote Front Bolívar* (1966-67)

Sea como fuere, reconstruir la trayectoria intelectual y política de Bolívar Echeverría sólo desde lo que le ocurre en Alemania y en el debate crítico de Europa Occidental puede convertirse en una forma de planchar y recortar los complejos pliegues críticos de su biografía intelectual.

Cuando Bolívar Echeverría llega a Berlín ya trae consigo una inquietud crítica específica que no sólo consiste en un precoz interés quiteño por las filosofías de Unamuno, Sartre, Camus o Heidegger. Hemos señalado que a los jóvenes latinoamericanos de su edad la flamante revolución cubana de 1959 les hace un gran sentido, porque progresivamente ha despertado en ellos la certeza en una revolución internacional, que comienza a ser leída como algo que se despliega en varias naciones del tercer mundo. De ahí el interés por promover en los grupos

de Berlín una reflexión en torno de la naciente obra tercermundista como la de Franz Fanon, el Che Guevara, Régis Debray, Jean Paul Sartre, André Gunder Frank, etcétera

Para los jóvenes latinoamericanos de entonces la revolución cubana no fue un estallido entre otros. El cambio en esta pequeña isla vecindada en el Caribe fue visto como un primer vuelco efectivo de todo lo que hacía varias décadas venía ocurriendo en el subcontinente. Vania Bambirra en su momento nos recuerda que en América Latina ha existido todo un ciclo de insurrecciones latinoamericanas recurrentes entre los años cuarenta y cincuenta.³⁰ Múltiples y prologadas luchas nacionales que intentan retomar esa senda desarrollista que el mercado mundial había abierto para América Latina durante las coyunturas de la Gran Depresión de 1929, la crisis económica alemana y europea de 1932-39, así como la Segunda Guerra Mundial. Ello abre un momentáneo vacío imperialista que le permite a América Latina promover una política económica autónoma de sustitución de importaciones.

Cuando termina la Segunda Guerra Mundial Estados Unidos topa entonces con una región que peligrosamente manifiesta un interés económico generalizado por autonomizarse, con una burguesía industrial y una nueva clase política empoderada y ansiosa por fortalecer su propia acumulación de capital. En correspondencia con ello los Estados nacionales se han dotado de instrumentos de política internacional que forman parte de las nuevas reglas del juego que el mismo Estados Unidos ha impuesto al interior de la flamante ONU. Tal el caso de la Comisión Económica Para América Latina y el Caribe, CEPAL, creada en 1951 para apuntalar la supuesta independencia económica de nuestras naciones. Lo que plantea la necesidad de fortalecer en cada país una vida política propia. De ahí los esfuerzos populares y democratizadores que durante los años cuarenta se han generalizado desde Guatemala hasta Argentina, pasando por Bolivia, Colombia, Perú, Venezuela, o Brasil. Todos procesos de una o de otra forma independentistas y desarrollistas que serán sistemática y cruentamente aplastados desde la segunda mitad de los años cuarenta por el imperio estadounidense, usando de forma cada vez más descarada la nueva camisa de fuerza geopolítica de la llamada guerra fría.

Cuando la insurrección en el prostíbulo de Cuba se desborda más allá del control de los yanquis, se desfoga una energía simbólica en toda la región que por diversos medios intentará retomar el desarrollo independiente de los países latinoamericanos, pero ahora sin apelar a la buena voluntad de las burguesías

30 *Diez años de insurrección en América Latina*. Prensa Latino-Americana, Santiago de Chile (1971); Mazotta, Milão (1973)

locales ni a la bendición política de la Unión Soviética, sino apelando a las necesidades populares y si es preciso a las necesidades de los trabajadores. Las nuevas condiciones internacionales propician que la nueva revolución ya no se la identifique sólo como una simple reforma agraria o como una tentativa puramente económica de industrializar la nación. A partir de Cuba los cambios históricos legitiman, en primer lugar, la posibilidad de remover las relaciones de poder existentes por la vía armada, al mismo tiempo que la posibilidad de avanzar por la senda de la revolución socialista, le guste o no a los soviéticos o a los chinos. Pues la senda de las elecciones democráticas ya ha sido cuidadosamente sepultada por el virulento proceder imperial de los yanquis.

Dentro de tales certezas generados por esa coyuntura histórica, Bolívar Echeverría se suma a esta entusiasta visión colectiva de grandes cambios históricos. Como un hijo de esta generación iconoclasta contacta naturalmente con los jóvenes radicales alemanes procedentes de la zona soviética, igualmente necesitados de comprender y hacer valer drásticos cambios globales. De ahí que el encuentro en Berlín de estas dos modestas perspectivas estudiantiles se transforme inesperadamente en un gran espejo histórico que ayudará a esbozar una peculiar síntesis intelectual enfocada a resolver todas las contradicciones que se han ido acumulando entre las necesidad de un desarrollo económico (productivo y comercial) independientes y un desarrollo político democrático, así como entre una geopolítica del antiimperialismo que al mismo tiempo se convierta en una democratización del socialismo, en contra del autoritarismo y burocratismo de los soviéticos.

Como estas son las mismas contradicciones que se han puesto sobre la mesa del gobierno revolucionario de Cuba, en el momento en que ocurre la necesidad de defender a la revolución cubana de la invasión militar yanqui en Bahía de Cochinos, los vasos comunicantes comenzarán a crecer por todos lados. Fidel Castro y el Che, por aquel entonces ministro de economía, tienen claro que no sólo se trata de organizar la resistencia militar del pueblo (que ya les ha acercado a la alianza nuclear con la URSS). Se requiere adicionalmente promover con toda urgencia la autonomía económica e industrial de Cuba, al mismo tiempo que se trata de fortalecer la participación organizada de todo el pueblo dentro del gobierno y el ejercito, la educación masiva y la construcción de nuevos sujetos históricos, que el Che se atreve a describir como la construcción del hombre nuevo.

Ni el momento ni la pequeña isla dan como para resolver todas las contradicciones históricas antedichas. Después de realizar un intenso trabajo de visita y exploración de todas las naciones amigas y lideres importantes del llamado bloque socialista y del tercer mundo, identificando todo lo que pueda apuntalar el

desarrollo industrial y agrícola de Cuba, así como la construcción de todo tipo de alianzas políticas, el Che llega a la conclusión de que no sólo es pertinente sino inevitable y urgente el tener que emprender un proceso revolucionario mundial que detenga al imperialismo estadounidense, pero que también abra la puerta para la construcción de un socialismo desburocratizado y democrático. Por eso, las polarizaciones históricas que ocurren entonces no están sólo marcadas por elecciones personales de los activistas y dirigentes del momento.

El Che y su propuesta de construcción de redes mundiales de lucha y su campaña para impulsar la creación de uno, dos, o tres Vietnam, expresa y actualiza un complejo intento colectivo que muy diferentes grupos de revolucionarios del momento intentan sacar adelante para tratar de resolver múltiples contradicciones históricas y geográficas del momento. De ahí que la convergencia que ocurra entre los grupos radicalizados de Berlín y las iniciativas revolucionarias del Che no puedan ser considerados como un simple encuentro aleatorio de aventureros del momento. Es importante percatarnos que los desenlaces trágicos que caracterizan los acontecimientos de ese periodo ocurren porque estamos frente a una situación histórica que a pesar de sus extremas polarizaciones tampoco ofrece buenas oportunidades de solución general e histórica a los revolucionarios mejor intencionados del momento.

En 1965 Ernesto Guevara, que recién termina el primer experimento guerrillero de los cubanos en África y el Congo, antes de regresar a la Habana a reorganizar los nuevos focos guerrilleros que se propone encender en Sudamérica, pasa en rigurosa clandestinidad cuatro meses (entre abril y julio de 1966) en Europa Oriental, que de acuerdo a las investigaciones de Paco Ignacio Taibo el Che se emplaza discretamente en Praga. Esta pudo ser la ocasión en la que él o algunos otros de sus acompañantes pudieron fácilmente reunirse con intelectuales radicales europeos y latinoamericanos en vistas a coordinar actividades de visibilización, reflexión y solidaridad internacional con lo que el Che planea convertir en una gigantesca insurrección antiimperialista que se extenderá por la región andina y selvática sudamericana, comenzando por Bolivia y siguiendo por Argentina y Perú.

Por algunos rastros que hoy ya resultan ligeramente visibles, desde mi punto de vista Bolívar Echeverría, Rudi Dutschke y Giangiacomo Feltrinelli pudieron ser algunos de esos enlaces que, habiéndose reunido directamente o no con el guerrillero, terminan comprometiéndose en el delicado trabajo de formar redes de solidaridad, así como en llevar y traer mensajes entre Europa y diferentes regiones de América Latina.

Existen varios indicios directos e indirectos que me sugieren cierta relación de compromiso efectivo entre Bolívar Echeverría, Rudi Dutschke y la lucha revolucionaria del Che. Pero aunque el asunto se refleja en diversos aspectos de la vida de estos personajes, el grado de extrema represión política imperante en América Latina, en Alemania y en Occidente durante las últimas cuatro décadas impide sopesar no sólo a Bolívar Echeverría sino a muchos otros todo lo que realmente se movió bajo el puente de esos años.

Por lo pronto los indicios directos que ya podemos encontrar son varios:

1. Bolívar Echeverría admite en dos diferentes entrevistas autobiográficas que llevaba y traía mensajes ligados a la lucha del Che en los momentos mas dramáticos de preparación de lo que se esperaba fuera el estallido insurreccional. “Bolívar Echeverría —nos dice Stefan Gandler— se vuelve cada vez más activo políticamente y su vida es cada vez más errante. Mas o menos a partir de 1966 oscila entre Latinoamérica y Berlín. Una de sus misiones es la de servir de mensajero entre los camaradas berlineses y los de Latinoamérica próximos a Ernesto Che Guevara, entre otros. Mediante rodeos, transmite cartas y paquetes cuyo contenido desconoce. Una estación en esos viajes es, hacia abril de 1966 [justo cuando comienza la visita del Che en Praga], la Ciudad de México.” (Entrevista con S. Gandler, p.111). Mientras en otra entrevista biográfica que yo le hice en 1991 admite que en esos años: “Había estado en México por cuestiones del movimiento estudiantil. Había entablado contactos con los movimientos de liberación nacional latinoamericanos, cumpliendo determinadas tareas del movimiento”.

2. Exactamente en esos años Bolívar Echeverría escribe en tres de las cuatro revistas tzantzicas de Quito varios artículos políticos dedicados a reflexionar en torno de la inminencia de la revolución internacional, en torno de la necesidad de la lucha armada en América latina, así como en torno de la pertinencia del pensamiento revolucionario tanto de Lenin como de Rosa Luxemburgo. Tal es el caso cuando en 1965 envía a la revista Pucuna un artículo comentando la película del director brasileiro Ruy Guerra titulada “Los fusiles” en donde concluye que América Latina está lista para la lucha armada. O cuando en marzo julio de 1966 manda a la revista La Bufanda del Sol otro artículo de reflexión titulado “Para el planteamiento general de la problemática de los movimientos revolucionarios del tercer mundo” (trabajo que supuestamente habrá de presentar como su tesis de grado en la FU de Berlín Occidental) ahora dedicado a reflexionar sobre la actualidad de la revolución, el imperialismo y el internacionalismo, la lucha por el poder y el “poder” de la burguesía neocolonial, el poder real y su conquista, así como sobre la problemática de los movimientos revolucionarios del tercer mundo.

Temática que resulta completamente explícita poco después del asesinato del Che Guevara, cuando en colaboración con Horst Kurntizky, Bolívar Echeverría publica en 1968 y en 1969 en Berlín dos libros en alemán directamente conectados con el guerrillero. El primero, una antología de textos del guerrillero argentino intitulada *Hasta la Victoria Siempre*, mientras el segundo fue una antología del pensamiento revolucionario latinoamericano, dentro de cual se vuelven a incluir algunas reflexiones del Che. A modo de introducción de la selección de ensayos del Che, Bolívar Echeverría redacta una sentida reflexión sobre el significado de su muerte.

Este tipo de ensayos continúan en 1969 cuando Echeverría inicia su importante revisión del pensamiento revolucionario de Rosa Luxemburgo, en dos artículos que publica simultáneamente en Quito y en la Ciudad de México. O finalmente cuando en abril de 1971, todavía escribe un breve pero importante ensayo titulado “Qué significa la palabra revolución” publicado en lo que será la última revista *tzanzica Procontra*.

3. Como hoy se ha comenzado a saber Rudi Dutschke, Bolívar Echeverría y Klaus Wagenbach también tuvieron una importante relación de amistad con el celebre intelectual, editor y partisano italiano Giangiacomo Feltrinelli, que no sólo estuvo ligado con la aventura boliviana del Che, sino que además siguió su propia aventura revolucionaria. Feltrinelli fue arrestado en Bolivia en 1967 por el jefe de policía, torturador y asesino del Che Guevara e Inti Peredo (el posterior comandante sustituto del Che dentro del ELN), Roberto Quintanilla, cuando viaja a ese país sudamericano para reclamar y sostener la liberación de Regis Debray. Feltrinelli, junto con editorial Siglo XXI (dirigida por Arnaldo Orfila), esta es una de las pocas casas editoriales que reciben los derechos de autor para publicar el diario de Che en Bolivia.³¹

Feltrinelli convencido del inminente arribo de un golpe de estado por cuenta de la derecha italiana, en 1969 se aleja de su exitosa editorial, para pasar a la lucha clandestina y formar el *Gruppi d Azione Patrigiana—Esercito Popolare di Liberazione—Comunismo e Liberta (GAP-EPL)*. Según la versión oficial, que es fuertemente cuestionada, Feltrinelli muere preparando un sabotaje dinamitero al pie de una torre de alta tensión en Segrate el 14 de marzo de 1972. Pero otras versiones hablan de un asesinato por cuenta de la CIA.³²

31 Curiosamente a esta editorial no se le pide que pague derechos de autor por el uso de la legendaria fotografía de Alberto Korda.

32 También todavía hoy circula la versión oficial de que Feltrinelli colabora directamente en el atentado en contra de Quintanilla que ejecuta la boliviana-alemana Mónica Hertl (hija de un ex nazi que termina convertida en la amante de Inti Peredo), cuando este asesino trabaja como cónsul boliviano en Alemania, aunque dicho atentado en realidad ocurre un mes después de la muerte de Feltrinelli.

4. En 1972 Bolívar Echeverría, Rudi Dutschke y Klaus Wagenbach acuden al entierro de Feltrinelli, en el cual también están presentes Regis Debray y Uwe Johnson.³³ Al parecer la muerte de Feltrinelli fue el parteaguas, a partir del cual, en sincronía con la severa crisis económica mundial, se desata la formación setentera de numerosos grupos armados italianos posteriormente denominada como los “años de plomo” (Anni di piombo). Aunque 1971 parecer ser el año en que Bolívar esta cerrando este gran ciclo intelectual con la redacción del breve artículo ya mencionado “¿Qué significa la palabra Revolución?”.

5. Dentro de este contexto tampoco me resulta secundario el que Rudi Dutschke le haya puesto el nombre de Hoseas-Che a su primer hijo varón, combinando su admiración por el profeta Oseas (combatiente del culto idolátrico del becerro de oro) con su admiración por el revolucionario latinoamericano.

6. Junto con muchos otros pensadores radicales europeos como Feltrinelli, Rudi Dutschke y Bolívar Echeverría nunca sacan de su atención crítica la reflexión sobre lo que significa el fascismo del siglo XX, como un gran proceso de contrarrevolución histórica que no se detiene con la derrota en Alemania del estado nazi al final de la segunda guerra mundial. La visión pesimista del modo en que avanza el control capitalista mundial durante la segunda mitad del siglo XX va a estar estrechamente vinculada con su reflexión en trono de la pertinencia histórica que tienen las diversas estrategias destinadas a frenar el avance golpista y fascista de Estados Unidos, el avance implacable de las empresas transnacionales, el autoritarismo en la URSS, la sobrevivencia de los grupos nazis dentro y fuera de Alemania, el avance de los grupos fascistas dentro del Estado italiano, el cambio de carácter del viejo fascismo y el triunfo callado de muchas iniciativas nazis a partir de la postguerra, el dilema europeo entre la modernidad propuesta por los nazis alemanes (y encarnada teóricamente por Martín Heidegger) y la modernidad americana, etcétera.

7. De resultar cierta la hipótesis de la relación directa entre el círculo de Berlín y el Che, adquiere más relevancia la forma en que Bolívar Echeverría durante su madurez en México le preocupa seriamente no sólo desarrollar la crítica de la barbarie capitalista y la barbarie burocrática de la URSS, sino también el criticar (y autocriticar) cuidadosamente desde fines de los años setenta lo que llamará “el mito de la revolución” y aquellas otras ideas del Che presentadas como la construcción del “hombre nuevo”. Así como la supuesta “visión mesiánica” de la revolución que tenía Rudi Dutschke. Lo que nos muestra a un Bolívar Echeverría

33 cfr. El homenaje que brinda Inge Feltrinelli. Por los cincuenta años de Klaus Wagenbach como editor, “Wir tanzten auf allen Festen”

que, a pesar de las propias autocríticas,³⁴ no claudica como tantos otros durante el neoliberalismo ni banaliza o deja en el olvido sus propias ideas. Pues más bien le veremos cada vez más ocupado en pensar de forma cada más radical, amplia y profunda el problema del fin del capitalismo, que se subordina al problema del fin cultural e integral de la modernidad burguesa.

Indicios indirectos

1. Una vez concluida la aventura guerrillera de El Congo el Che viaja a Europa en la primera mitad de 1966 para afinar la organización de la red de voluntarios que le ayudarán en su propuesta de lucha armada (caso de Tania la guerrillera, personaje procedente de Alemania Oriental), así como una red de contactos intelectuales que auxiliarán al levantamiento de América del Sur.

En virtud al desenlace de los acontecimientos pronto se sabe que algunos de esos intelectuales fueron el filósofo estructuralista Régis Debray, o editor Giangiacomo Feltrinelli. Si la reconstrucción de Paco Ignacio Taibo II es correcta, Ernesto Guevara se mantuvo escondido durante cuatro meses de 1966 en la ciudad de Praga (entre abril y mediados de julio), si bien el desacreditado exguerrillero Carlos Franqui (por su fuerte contraposición a Fidel Castro) también refiere un interesante encuentro de él con el Che que ocurre previamente en París durante 1965. De manera que no tenemos por qué restringir como posible momento del contacto con los berlineses a sólo el año de 1966.

2. Otro aspecto de esta convergencia puede ubicársela en el modo en que al Che siempre le preocupó la lectura rigurosa y el desarrollo de la *Crítica de la Economía Política* de Marx. Desde sus importantes años de formación en la

³⁴ En un texto tardío Bolívar Echeverría señala “El mito de la revolución. Yo creo que el concepto de Revolución fue muy importante para todo el discurso latinoamericano de los años 60 y de los años 70, incluso desde antes. La realidad latinoamericana era percibida siempre desde la perspectiva, o a través del filtro, podríamos decir, de la utopía revolucionaria. Es decir, América Latina mostraba características en la medida en que su sociedad aparecía encaminada hacia la transformación radical de sí misma. Ahora bien, este concepto de Revolución era un concepto y lo digo autocríticamente, que estaba pensado a través de la clave del mito de la Revolución, es decir, de la imagen que tiene la revolución en el imaginario que viene de la Revolución Francesa: la Revolución como el recomienzo absoluto. Cuando hablamos, nos referimos por ejemplo a las palabras del Che Guevara sobre el hombre nuevo, en estas palabras resuena el mito de la Revolución pensada a través del mito de la Revolución Francesa, es decir, la Revolución como la eliminación de toda una historia y como el comienzo absoluto de una nueva; la Revolución como la destrucción de una versión de lo humano y la construcción del hombre nuevo. Curiosamente, esta idea de la construcción del hombre nuevo no es una idea comunista, sino más bien una idea muy burguesa, una idea que viene desde la época del Renacimiento, la idea de que el ser humano es capaz de hacerse a sí mismo en uso de una arbitrariedad plena; esta capacidad de destacarse, deshacerse, desligarse y desconectarse de su propia historia y de inventarse una nueva historia a partir de nada. Este mito, el mito de la Revolución, era el vehículo a través del cual se pensaba la Revolución en la América Latina, y que al terminar los 60, a partir podríamos decir de la muerte del Che Guevara, se va desvaneciendo, y lo hace hasta tal punto que hoy América Latina ya no se piensa como se pensaba en esa época a través de la posibilidad de la revolución.” Cfr. <http://prof08b.lai.fu-berlin.de/intellectuals/page.cgi?ABC:echeverria-r>

Ciudad de México, el Che ya nunca dejó de leer por cuenta propia los tres tomos de *El Capital*. Curiosidad crítica que le llevó al estudio de la obra juvenil de Marx (muy especialmente de los Manuscritos de 1844), de donde ciertamente extrae su idea radical de comenzar a asumir la necesidad de crear al “hombre nuevo”. En caso de que haya existido una relación con los radicales de Berlín, todo esto podría haber facilitado grandemente una relación de profunda simpatía y entendimiento.

3. Haya existido o no el contacto directo entre el grupo del Che y el grupo de la escuela de Berlín, es importante no dejar sin observar la sincronía que realmente existió entre las acciones preparatorias y las movilizaciones armadas de Bolivia con las movilizaciones callejeras y universitarias de los estudiantes, con las consignas, las ideas fuerza y las discusiones teóricas que desde 1965 ocurrieron intensamente en la ciudad de Berlín. En ambos casos, resulta notable la centralidad que tiene el tema de la guerra de Vietnam (así como el tema de la opresión en todo el tercer mundo), tanto en los textos del Che como en los seminarios y manifestaciones callejeras organizadas por los estudiantes de Berlín.

4. Curiosamente en todos los testimonios autobiográficos de Bolívar Echeverría no resulta posible establecer a ciencia cierta en dónde es que realmente estaba en 1967. Una versión dice que se marcha de Berlín para ir a estudiar fenomenología en Argentina con Carlos Astrada, otra versión dice que él afirmaba que estuvo impartiendo clases en Venezuela, a Stefan Gandler finalmente le refiere en las entrevistas autobiográficas que le concede, que antes de residir en México paso previamente en algunas ocasiones por acá. Si bien esta completamente claro que ya esta de regreso a Alemania después de la muerte del Che.

Y que como no logra mantenerse estudiando y trabajando por allá, en 1968 opta por venir a vivir en México.

5. Muy recientemente han comenzado a ventilarse interesantes testimonios indirectos pero novedosos de algunos activistas alemanes de aquel momento, como el que ofrece Katharina Rutschky,³⁵ comentando algo muy importante sobre

35 La actualmente investigadora feminista, originalmente miembro de las Falken, una organización juvenil socialista, y también miembro de las SDS comenta en un debate sobre el movimiento estudiantil alemán de los años sesenta: “Yo nunca entendí a Dutschke. Era agradable y encantador, pero nadie lo entendía (...) Mi familia ha sido más o menos afiliada al Partido Social Demócrata (SPD) desde 1906. Yo siempre he sido política, como tantas personas que se manifestaron en ese entonces (...) Algunos de ellos siguieron a líderes populares, se unieron a grupos comunistas disidentes o incluso aterrizaron en el grupo revolucionario RAF (Rote Armee Fraktion). Yo fui a la universidad como la hija de una familia de clase obrera. Fue difícil para una mujer en ese entonces. (...) Sin embargo, muchas mujeres se levantaron en las filas de la SDS y los sindicatos. Entre 1969 y 1972, unas 300.000 jóvenes entre las edades de 18 y 25 años se unieron al SPD.”

la naturaleza de la relación política radical entre Rudi Dutschke y Giangiacomo Feltrinelli³⁶

6. Al parecer algunos de los vínculos más tempranos de Bolívar en México fueron con importantes refugiados políticos que también estaban estrechamente vinculados con el Che. Es el caso sobre todo del importante editor argentino Arnaldo Orfila. Ni bien llega Bolívar Echeverría a México realiza traducciones y publicaciones para la editorial Siglo XXI, que recién ha fundado y dirige Arnaldo Orfila como parte de una extraordinaria respuesta colectiva de numerosos intelectuales que buscan responder así al presidente Gustavo Díaz Ordaz, tras la expulsión de Orfila de la dirección de la editorial Fondo de Cultura Económica.

Sin embargo, como existen todavía pocos testimonios documentales contundentes que aparezca en diarios personales, correspondencia, etc., sean de Rudi Dutschke (ni en las biografías de su viuda Gretchen Dutschke o en el libro biográfico sobre Dutschke escrito por Bernd Rabehl), o del propio Bolívar Echeverría, la presente reflexión podría resultar una exageración amarillista encaminada a construir un falso protagonismo que este pensador ni tuvo, ni quiso nunca tener. Pues en efecto, El filósofo ecuatoriano a diferencia de muchos de sus compañeros de generación siempre se mantuvo muy discreta y tímidamente fuera de los escenarios y acontecimientos espectaculares.

Sin embargo, esta probable relación de B. Echeverría con el Che y/o con Feltrinelli me resulta esencial por otros motivos. Desde mi punto de vista vale la pena detenerse a indagar el punto porque la búsqueda revolucionaria del Che permite observar bien las contradicciones en que se vio su extraordinario intento por zafar a América Latina de la subsunción estadounidense, al mismo tiempo que también se intentaba zafar a la revolución socialista del autoritarismo burocrático soviético, sin recurrir al apoyo de los chinos, sino más bien buscando la fuerza de una insurrección masiva basada en las apabullantes necesidades reales de todos los marginados del mundo.

El Che es un personaje clave cuya actuación no deriva de un delirio megalómano sino de una circunstancia única. Pues se trata de personaje que estuvo en la condición histórica privilegiada de poder observar tempranamente los límites dentro de los cuales se tuvo trágicamente que encajonar a la revolución cubana,

36 Katharina Rutschky refiere públicamente en este debate sobre el movimiento estudiantil alemán que el auto de Rudi Dutschke al parecer era usado por el célebre editor radical italiano Giangiacomo Feltrinelli para trasladar explosivos: "Sentimos el viento bajo nuestras alas. Nosotros los miembros SDS (Movimiento Estudiantil Socialista Alemán) fuimos un grupo **elitista**. Éramos pocos, pero siempre los mejores, que había leído la mayoría de los libros, estábamos muy bien informados, etc. Luego, de repente, nos dimos cuenta de que estábamos siendo arrastrados por una corriente subterránea. Sin que nadie supiera que el [editor de ala izquierda y activista Giangiacomo] Feltrinelli había llegado con explosivos que eran transportados en el cochecito de Rudi Dutschke".

en virtud de los límites que establecía la política de control capitalista mundial cuando operaba con las diversas y contradictorias máscaras de la guerra fría. El esfuerzo del Che muestra la necesidad de afrontar ese gran dominio que se perfecciona tanto durante el siglo XX, a pesar de las extraordinarias y reiteradas sacudidas revolucionarias de 1917-19, de la Guerra Civil española, de las extensas redes partisanas de Europa Occidental durante la segunda Guerra Mundial, de la gran revolución campesina de China y de las numerosas revoluciones que comienzan a aparecer durante la postguerra por todo el Tercer Mundo. El Che encarna la reflexión sobre la falta de sincronía mundial que existe entre toda la resistencia anticapitalista internacional para intentar replantear, como en la época de Lenin y Rosa Luxemburgo, la necesidad de una transformación planetaria simultánea.

De manera que el Che encarna el primer gran intento de confrontar este descomunal dominio del nuevo capitalismo de la postguerra. Nueva forma implacable de dominación que resulta del modo en que el capital mundial logra en el siglo XX converjan todos los exterminios fascistas, las guerras mundiales, el colonialismo con sus reiterados despojos y sus brutales guerras de exterminio, el autoritarismo criminal de la URSS y China, el consumismo desaforado y la claudicación de la socialdemocracia, el chantaje de la guerra fría y sus políticas bélicas de disuasión nuclear, etcétera. Drama desde el cual ocurre el desmantelamiento de los principales sindicatos y partidos políticos obreros de estados Unidos y Europa Occidental, así como la inesperada evaporación de los principales referentes teórico críticos y de todas las tácticas y estrategias de la lucha anticapitalista.

Hoy es muy pertinente recordar que el Che, mas allá de sus aciertos o errores, representó en los años sesenta el renacimiento crudo de una mirada que expresa el mejor olfato de toda una nueva generación de jóvenes rebeldes, que a pesar de estar completamente inmersos dentro de un gigantesco proceso de destrucción civilizatoria emprenden la reconstrucción histórica e intelectual de si mismos. Por ello, se trata de una generación que tuvo la capacidad de mirar valientemente a los ojos el avance catastrófico que el capital global comienza a imponer desde los años sesenta y setenta, en vistas a explotar esa bomba atómica anti-cultural y anti-civilizatoria que hoy denominamos como neoliberalismo. De ahí que predomine entre los miembros de esta generación una lucida desesperación, auténtica y esencial, una urgencia por actuar aquí y ahora en contra de ese avance económico, tecnológico y bélico mundiales dirigida a la reorganización de la barbarie.

Todavía no se ha realizado una buena reconstrucción histórica y cultural del periodo y el amplio espectro de intelectuales y revolucionarios que en los años sesenta sintonizaron profundamente con el clima de insurrección mundial que el Che expresó como su equivalente general. Si bien esta claro que no fueron pocos los amigos y contactos que se vieron entrelazados de variadas maneras durante ese periodo. Participaron de ese clima en ebullición numerosos pueblos en lucha y junto a ellos políticos, intelectuales y artistas de diversos continentes. Comenzando por la heroica y exitosa lucha de los pueblos de Argel y Vietnam, seguida de la participación de diversos políticos e intelectuales asiáticos africanos de avanzada como Ho Chi Mihn, Ahmed Ben Bella (de Argelia), Gamal Abdel Naser (de Egipto), Patricio Lumumba (del Congo), Marcelino Dos Santos, Eduardo Mondlane y Samora Michel (del FRELIMO de Mozambique), los cuales son herederos del camino abierto por Franz Fanon, una de las fuentes de inspiración más importantes del Che. Lucha que también resonará en importantes ciudades de Estados Unidos en las cuales avanzó la sorprendente organización de las Panteras Negras.

También fue muy importante durante ese periodo el apoyo de varios de los mejores intelectuales franceses como Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Francois Janson y Regis Debray; alemanes como Herbert Marcuse, Uwe Johnson, Hans Magnus Enzesberger y los círculos radicales de Berlín y Munich; italianos como Giangiacomo Feltrinelli, algunos miembros del Grupo 66; escritores latinoamericanos como Julio Cortázar, Miguel Ángel Asturias, e intelectuales y políticos latinoamericanos como Fernando Martínez Heredia, Arnaldo Orfila, Laurete Sejourne, Wenceslao Roces, Ruy Mauro Marini, Martha Harneker, Miguel Henríquez, etc.; afroestadounidenses como Eldrige Cleaver, Stocky Charmaichel, etc. También forman parte importante del mismo clima los sectores de la iglesia católica que desde el CELAM apelan el ejemplo de Camilo Torres, al tiempo en que aprovechan las reformas de la iglesia realizadas por Juan XXIII.

Este amplio abanico de posiciones forman un tramado que lleva hasta la creación del Tribunal Sartre-Russel contra la guerra de Vietnam y lo que en 1977 se convertirá en la declaración de Argel. Ciertamente la simpatía del periodo no era sólo con el Che, sino con la revolución en China, Argelia, la resistencia de Vietnam, etc. La fiebre es tan fuerte que las tradiciones partisanas de la segunda guerra mundial también se convierten en las iniciativas armadas de los años 70 tanto en Alemania y en Italia.

Los subsiguientes investigaciones tendrán que estar atentas para aprovechar la paulatina apertura de diversos archivos (de Ingrid Weikert, del mismo Bolívar

Echeverría, de Rudi Dutschke, de Giangiacomo Feltrinelli o de Regis Debray, posiblemente de Klaus Wagenbach, del aparato de la inteligencia cubana y otros participantes claves del momento) que nos permitan calibrar cuidadosamente y con menor cantidad de conjeturas a la verdadera intensidad que tuvo este vínculo.

La relación del círculo radical de Berlín con el Che fue ejemplar porque expresó la forma colectiva en que muy diferentes grupos atisbaron el juego histórico fundamental del periodo, aunque todavía sin poder redondear una amplia, diversa y unitaria teoría crítica de las nuevas condiciones del sometimiento capitalista integral del mundo. De cualquier forma, el repaso de los vínculos históricos orgánicos que Bolívar Echeverría mantuvo con América Latina y los acontecimientos revolucionarios más decisivos de su vida, resulta clave para comprender la seriedad y profundidad estratégica que desde los años adquirieron todas sus reflexiones teóricas, tanto más penetrantes cuanto más abstractas.

4. México (de 1968 a 2010)

A pesar de que el desarrollo de esta investigación tenga muchos pendientes, parece sin embargo estar fuera de duda que al regresar Bolívar Echeverría de sus viajes por América Latina a la ciudad de Berlín, encuentra a su amigo Dutschke gravemente herido, las movilizaciones callejeras mermadas, mientras la posibilidad de renovar su beca en la FU de Berlín parece haberse agotado. Realiza entonces un gran esfuerzo por mantenerse viviendo en Alemania pero el único empleo que encuentra como obrero asalariado en una línea de montaje de Telefunken no le ofrece condiciones sensatas para seguir desarrollando su trabajo intelectual. En 1968 Bolívar Echeverría se las arregla para obtener de la FU un reconocimiento profesional (Magister Artium) por los estudios de filosofía realizados desde 1962, y con ello preparar su traslado a otro país que ofrezca mejores posibilidades.

Frente al clima de terror de Estado que avanza en los países del Cono Sur, Bolívar Echeverría e Ingrid Weikert prefieren cautamente no asentarse en el Ecuador, sino más bien probar suerte un poco más al norte. México, a inicios de 1968 se les antoja a los dos como un país plétórico de riquezas étnicas, naturales, históricas, culturales y políticas, pero también como un país en que se puede sobrevivir con menos riesgos. Los viajes previos al lugar, ligados al previo activismo, como la amistad con Arnaldo Orfila, le puede facilitar su llegada a la Ciudad de México.

Cuando Bolívar trata en 1968 con Arnaldo Orfila Reynal aunque ya tiene 71 años de edad se encuentra en pleno apogeo de su trabajo crítico editorial. El legendario

y valiente editor Argentino que había llegado por primera vez a México en 1921, para fines de los años sesenta ya habían concluido diecisiete años de trabajo como director del Fondo de Cultura Económica (1948-1965), formando dentro de este numerosas colecciones literarias, históricas, filosóficas y científicas, así como alentando las importantes traducciones que hicieron de esa editorial una de las más importantes de habla hispana. Arnaldo Orfila había convertido a esta casa de publicaciones en un espacio ejemplar tanto por cosmopolita como por su promoción de la literatura nacional. Como el FCE era una institución pública dependiente del Estado, el cacique presidencial de entonces, Gustavo Díaz Ordaz, se incomoda por el modo en que florece en este sitio un ambiente intelectual autónomo, plural y crítico. Pretextando insultos imaginarios a la “Nación”³⁷ decide sacarlo de la dirección del Fondo y estigmatizarlo como un extranjero injerencista. “La reacción al cese diazordacista de Orfila fue inmediata —narra Carlos Fuentes— y constituye una de las páginas más hermosas de la vida cultural mexicana. Todos los amigos (y deudores) de Orfila abandonamos el Fondo de Cultura Económica. Elena Poniatowska tomó la iniciativa de crear una nueva editorial y prestó para ello su propia casa como oficina. Así nació la editorial Siglo XXI, Orfila pudo continuar su extraordinaria tarea editorial y sus amigos encontramos un nuevo hogar para nuestros libros.”³⁸ Si bien hay que añadir que esta nueva editorial llega a convertirse por algunos años en la principal casa de todo el pensamiento crítico latinoamericano.

Pero Arnaldo Orfila no sólo fue un promotor de la industria editorial y el desarrollo cultural de México y los países de habla hispana. Junto con su esposa, la célebre antropóloga Laurette Sejourné, también se desempeñó como un defensor del socialismo, que captó con inteligencia el lugar que ocupaba México como receptor de todo tipo de intelectuales críticos perseguidos en América Latina, España y Europa. Químico de profesión original y escritor de libros de divulgación científica, pertenece a la primera generación de dirigentes y pensadores críticos argentinos y latinoamericanos que nacieron en el movimiento de reforma político cultural de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, ocurrido en junio de 1918. Participa como delegado al Congreso Internacional de Estudiantes realizado en la ciudad de México en septiembre de 1921 y milita dentro del Partido Socialista Argentino entre 1930 y 1948.

37 Por la publicación de un inocente estudio norteamericano de antropología de la pobreza en la ciudad de México: *Los Hijos de Sánchez* de Oscar Lewis

38 Carlos Fuentes, “Cien años de Orfila Reynal, en la muerte del fundador del Fondo de Cultura Económica” *El País*, 16/01/1998. http://www.elpais.com/articulo/cultura/MEXICO/FONDO_DE_CULTURA_ECONOMICA/Cien/anos/Orfila/Reynal/elpepicul/19980116elpepicul_7/Tes

Cuando el médico argentino Ernesto Guevara arriba a México en 1954 como exiliado político del golpe de Estado que la United Fruit Company y el estado yanqui han perpetrado contra del gobierno democrático de Jacobo Arbenz en Guatemala, Orfila apoya al desarrollo intelectual de este inquieto compatriota suyo. Como es a Orfila a quien se debe la primera traducción seria que realizara Wenceslao Roces de los tres tomos de *El Capital*,³⁹ no resulta extraño que sea bajo el consejo de este amigo que el Che se convierta en un asiduo y permanente lector de la obra de Marx. Como tampoco es casual que Arnaldo Orfila y Laurette Sejourne siempre hayan sido valorados en Cuba como consejeros y aliados de muy alto nivel.

De ahí que Bolívar Echeverría cuando en 1966 arriba a la ciudad de México para transmitir los mensajes de los que nos habla en sus recuerdos autobiográficos, haya tenido que tocar en la puerta de Arnaldo Orfila. Eso podría explicar porque los primeros empleos de Bolívar cuando regresa a México en 1968 consistan en la traducción de *La Sociedad del Desperdicio* de Alfred Kozlik, así como en la edición y traducción de Sartre, *Los Intelectuales* y la *Política* preparada por Bolívar Echeverría y ... Castro, ambos libros de Editorial Siglo XXI.

Con el Magister Artium de la FU de Berlín, el joven filósofo ecuatoriano se ubica dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Llega ahí cuando ocurre un seminario de lectura de la *Crítica de la Razón Dialéctica* de Sartre, coordinado por el doctor Sánchez Vázquez, lo que le permite intervenir con una lectura e interpretación del pensamiento de Sartre que resulta muy avanzada. Sánchez Vázquez no tarda en invitarle a colaborar como traductor de textos de Bertold Brecht dentro de su antología de *Marxismo y Estética*. Finalmente hay que recordar que este fue el espacio en donde Bolívar contactó con muchos de quienes con el paso del tiempo serán no sólo en sus contemporáneos (Armando Bartra, Garzón, Cesáreo Morales, Andrea Revueltas, etc.), sino también sus nuevos y más importantes amigos de las siguientes dos décadas. Es el caso especial de Carlos Pereyra y de Jorge Juanes.

Si Quito fue para Bolívar la ciudad que le mostró la creatividad cultural de su generación y de la formulación de las preguntas existenciales más puras, así como el espacio en donde afronta muy tempranamente la necesidad de un compromiso político frente a las desgracias nacionales, la ciudad de Berlín fue ese otro espejo que densamente le refleja a Bolívar algunos de los secretos más dolorosos del siglo XX, espejo frente al cual el pensamiento crítico tiene la necesidad de

39 Así como la segunda traducción magistral de *El Capital* que Pedro Scarón ofrece en editorial Siglo XXI y la extraordinaria serie de otras publicaciones de textos fundamentales de Marx, de la Biblioteca del Pensamiento Socialista y de la extraordinaria colección de *Pasado y Presente* dirigida por José Aricó

desarrollar un filo extraordinario extraído de la beta inagotable del pensamiento revolucionario alemán y europeo del siglo XX. El trasiego proguevarista entre AL y Europa fue a su vez el modo en que Bolívar puso peligrosa y excesivamente sobre sus espaldas el compromiso de afrontar estas trágicas contradicciones de la historia contemporánea.

Frente a ello la ciudad de México se convertirá en un espacio de meditación permanente, de extraordinaria profundización de su reflexión crítica, pero también un espacio de cierto descanso y respiro, de reproducción personal y familiar, en donde sus ideas transmutarán y se convertirán en una crítica muy organizada e implacable de la sociedad burguesa. Durante una primera etapa, podemos decir que ocurre el verdadero aprendizaje y desarrollo de la Crítica de la Economía Política de Marx y de sus mejores alumnos en el siglo XX. Mientras en un segundo periodo Bolívar transforma esta base en una crítica de la política y sobre todo de la cultura y la modernidad, trabajo que realizará desde los años ochenta de forma cada vez mas erudita y sagaz. Para lo cual regresará a una discusión muy madura con algunos de los interlocutores que el considera mas profundos y originales para pensar el desarrollo general de la modernidad y desde ahí el siglo XX: Heideger, Braudell, Max Weber, Walter Benjamin, Adorno y Horkheimer, entre otros.

En 1968 llegan entonces Bolívar e Ingrid a una dinámica ciudad en pleno proceso de expansión, que en poco tiempo, y como antesala de los Juegos Olímpicos, les dará la bienvenida no sólo con una extraordinaria movilización estudiantil, muy diferente de la alemana, sino también con una sórdida represión brutal. Si bien, el complejo juego geopolítico entre Washington y el PRI en pocos años reconvierte a esta misma ciudad en un centro de asilo para la mayor parte de los activistas y pensadores de Latinoamérica que huyen de la sanguinaria Operación Cóndor en Uruguay, Argentina, Chile, Brasil, Bolivia, o incluso de Perú y otros lugares.

La afluencia intelectual del mundo a México no era la primera vez que ocurría en el siglo XX. El desarrollo del fascismo en Alemania, las sanguinarias persecuciones de José Stalin, la Guerra Civil Española, La Segunda Guerra Mundial y la represión yanqui en los años cuarenta y cincuenta de todo el ciclo democratizador y progresista de América Latina, cada uno de estos acontecimientos habían convertido a México en una tierra extraordinaria de asilo, de supervivencia, así como de reconstrucción de la vida y sus perspectivas. Lo que refrenda el carácter legendario que había adquirido el país con la primera revolución del siglo XX y con la afluencia de importantes testigos críticos procedentes de la URSS, Francia, Alemania o Estados Unidos.

A inicios de los años setenta México se confirma como un país de asilo que refuerza todavía más su carácter cosmopolita. Ello permite que en los ámbitos académicos e intelectuales se recree un ambiente de discusión particularmente crítico. Por este motivo Bolívar Echeverría encuentra en la Universidad de México un ambiente muy rico compuesto de muy diversas voces igualmente jóvenes como las de su compatriota Agustín Cueva, el peruano Aníbal Quijano, brasileños como Ruy Mauro Marini, Vania Bambirra, Theotonio Dos Santos, Octavio Ianni, a chilenos como Hugo Zemelman y Orlando Caputo, el estadounidense André Gunder Frank, el boliviano René Zavaleta Mercado, argentinos como Gregorio Selser, Adolfo Gilly, José Aricó, el tico John Saxe-Fernández, los mexicanos Adolfo Sánchez Vázquez, Pablo Gonzáles Casanova y José Luis Ceceña, entre muchos otros.

Como Bolívar Echeverría llega a México poco antes de que ocurra la masacre estudiantil de 1968, una vez ocurre el baño de sangre, pronto se dedica otra vez a trabajar muy discretamente en la organización de la solidaridad del movimiento estudiantil alemán y de otras partes de Europa con el golpeado estudiantado de México. Como joven recién llegado encuentra mucha dificultad para encontrar los primeros empleos que le permita sobrevivir y trabajar intelectualmente. Inicia su búsqueda de horas clase primero impartiendo la materia de Lógica en una escuela preparatoria, luego un seminario de Wilhelm Reich en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y finalmente en 1972 le invitan a dar clases en un espacio experimental y extracurricular que acaba de nacer en la Escuela nacional de Economía de la UNAM como seminario de lectura de *El Capital*.

En la revolución cubana, cuando el Che labora como ministro de economía, organiza en 1964 un seminario de lectura *El Capital* dirigido a la formación de parte del directorio revolucionario. Don Ramón Ramírez, un pedagogo y economista refugiado español de la Guerra Civil que daba clases de teoría de la moneda en la Escuela nacional de Economía de la UNAM, fue invitado para impartir este seminario en la Habana entre 1964 y 1966. Justo el periodo en que el Che sale fuera de Cuba para organizar su complejo periplo de combates. Pero deja a parte del gobierno de Cuba embarcado en la lectura de Marx. Cuando Ramón Ramírez regresa a México, propone a la entonces directora de su Escuela de Economía, Ifigenia Martínez de Navarrete, organizar un seminario de lectura análogo. Para el momento la idea resulta tan descabellada que la connotada economista del PRI contesta, sin ningún empacho: “¿leer *El Capital* en la Escuela Nacional de Economía?... primero tendría usted que pasar sobre mi cadáver.”

El levantamiento del 68 barrió estos provincialismos autoritarios y abrió la cabeza hacia lo que ocurría y se discutía en el resto del mundo. Con la masacre

de estudiantes se plantea crudamente la necesidad de pensar con profundidad el problema del Estado y el capitalismo en México. Se hace valer así la necesidad auténtica de estudiar y debatir con nuevos ojos críticos en trono del desarrollo del capitalismo en México y el mundo. De ahí que los célebres manuales de la Academia de Ciencias de la URSS ya no satisfagan a nadie y broten como hongos diversos grupos de lectura de política, economía e historia de México, dentro de los cuales se impone la necesidad de comprender nuestros problemas nacionales e incluso latinoamericanos dentro de la perspectiva de la historia mundial del capitalismo. De ahí la creciente necesidad de la lectura de *El Capital*.

Uno de los primeros grupos de lectura de este texto lo crea Raúl Álvarez Garín en plena cárcel de Lecumberri como un grupo de discusión entre los presos políticos del movimiento estudiantil del 68 al cual acuden visitantes externos, práctica que muy poco tiempo después se generaliza extracurricularmente dentro de la Escuela Nacional de Economía. Como resultado de ello Ramón Ramírez y un grupo de profesores y estudiantes de la Escuela de Economía pertenecientes al partido Comunista Mexicano fundan de forma extracurricular el Seminario de *El Capital*. Como Ramón Ramírez muy pronto enferma y muere dicho seminario pasa a ser coordinado por Pedro López.

Durante poco más de un año se había estado llevando a cabo este Seminario bajo la tutela de algunos jóvenes profesores ligados al PCM, que evidentemente estaban anclados en las pobres y equívocas interpretaciones oficiales de los soviéticos, en el manual de *Materialismo Histórico* de Martha Harnecker y otros libros por el estilo. A pesar todo comenzaban a acudir a este seminario muy diversos jóvenes procedentes de fuera de la Escuela de Economía y de la propia universidad, convirtiéndose pronto esto en un espacio de reflexión clave para números de activistas preocupados por la reflexión crítica y que provenían de muy lejanos puntos de la ciudad de México. Como editorial de *Silgo XXI* acababa de publicar entre tanto *Para Leer El Capital* de Luis Altusser, también avanzaba con fuerza dentro del naciente seminario la interpretación cientificista, positivista y neostalinista de ese autor y de su grupo de seguidores estructuralistas como Estabiet, Macheré y Godelier. Como crecían los asistentes y los debates, en todas sus sesiones de este seminario se vivía la urgente necesidad de buscar profesores calificados que ayudaran a afrontar la difícil lectura de la obra de Marx.

Cuando Bolívar Echeverría regresa a la Ciudad de México del entierro de Giangiacomo Feltrinelli, alguien del Seminario sabe que este joven filósofo ecuatoriano tiene buenos conocimientos sobre el tema, por lo que se le invita a impartir clases, dentro de la materia que ya impartía Pedro López. Cuando la

primera generación de estudiantes, que ya llevaban un año peleándose con el texto de Marx, le escuchan por primera vez su interpretación general del Tomo I de *El capital* quedan literalmente estupefactos, atónitos, y ya no le dejaron marchar de ahí nunca más.

Con Bolívar Echeverría los estudiantes de las diversas corrientes se dan cuenta que a pesar de la extraordinaria complejidad del texto se pueden comenzar a comprender los conceptos centrales, los grandes problemas, las secuencias argumentales, el método con que Marx investiga y fundamenta sus argumentos, el sentido crítico de la estructura lógica de *El Capital* y cuál es lugar que el nivel de abstracción le asigna a cada argumento. Bolívar ilumina sus intervenciones explicando el sentido que tiene la *Crítica de la Economía Política* dentro de la biografía de Marx y Engels, y dentro del desarrollo de las luchas obreras que en siglo XIX están construyendo su autonomía política, jurídica e ideológica respecto del capital.

Para fortalecer su trabajo teórico Bolívar invita a su amigo el ingeniero y filósofo Jorge Juanes, que ha conocido en los seminarios de Sánchez Vázquez. Juntos proponen la creación de diversas materias optativas de apoyo a la lectura de *El Capital* en donde se abre el espacio para leer y discutir cuidadosamente la obra de Luis Althusser, Georg Lúkacs, Lucio Coletti, Galvano de la Volpe, los escritos juveniles de Marx, etc. La asistencia de estudiantes crece exponencialmente y los propios profesores y estudiantes proceden a invitar a mas profesores. Por ello también llegan como invitados a impartir clases a escuela de Economía los filósofos Jaime Labastida y Armando Bartra, entre otros. El cuestionamiento del positivismo acostumbrado entre los economistas y activistas en ocasiones resultaba tan intenso, que en una ocasión se llega a votar en asamblea si se mantienen dentro de planta de profesores o mejor se les expulsa a los filósofos.

Si Adolfo Sánchez Vázquez fue quien inauguró en México el trabajo riguroso y crítico de vuelta a la lectura de las fuentes clásicas del marxismo, centrándose para ello en la lectura de las obras del joven Marx y de todo el debate occidental que ellas dispararon, para desde esta plataforma comenzar a reconstruir las perspectivas radicales que tuvo en el siglo XIX el proyecto teórico político de Marx, a Bolívar Echeverría y a Jorge Juanes les corresponde por su parte el mérito de haber llevado esta iniciativa hasta el terreno extraordinariamente más complejo de la *Crítica de la Economía Política* de Marx, y de toda la miríada de debates que la interpretación de los tres tomos del *El Capital* y de los manuscritos de este texto desatan.

Como el clima interdisciplinario que exigía la nueva lectura no dogmática de la Crítica de la Economía Política era muy fuerte, la Facultad de Filosofía y Letras se aventura a crear la legendaria materia de Economía y Filosofía, en la cual Bolívar Echeverría impartirá clases el resto de sus días. Gracias a ellos, numerosos estudiantes de la Escuela de Economía asisten ya no sólo a los importantes cursos que ofrece discutiendo la obra de Hegel, Nietzsche, Sartre, George Bataille, Jean Baudrillard, Herbert Marcuse, Román Jakobson, etc., pues ello también abre las puertas para que más de un economista aprovechen las extraordinarias lecciones de Adolfo Sánchez Vázquez o Ramón Xirau.

Cuando en 1974 llega la reforma curricular de la carrera de economía se impone la necesidad discutir ya no sólo *El Capital* sino ahora toda la investigación científica crítica de economía, sociología, filosofía, etc., que esta perspectiva teórica incita a lo largo del siglo XX. En 1974 la naciente Facultad de Economía no sólo reconoce curricularmente al Seminario de *El Capital*, sino que además decide apoyar este espacio de profundización con una detenida lectura previa del texto que ocurre mediante siete semestres de Economía Política dedicados a la cuidadosa lectura de los tres tomos de esta obra.

Bolívar Echeverría, que entre tanto ha obtenido el grado de licenciado en Filosofía por la UNAM con una descollante tesina comentando las Tesis ad Feuerbach de Marx, es invitado ya no sólo a mantenerse como profesor del Seminario de *El Capital*. Se le solicita ahora que imparta la nueva materia serial de siete Economías Políticas. Ello, a pesar de que esta reforma curricular —en la que habían colaborado entusiastamente los jóvenes profesores Jorge Juanes y Armando Bartra— era para esas fechas un verdadero escándalo dentro del mundo de los grandes economistas mexicanos de entro y fuera de la Facultad de Economía. Pero esta experiencia en realidad se estaba regando como pólvora en otras escuelas superiores de ciencias sociales, no sólo de la UNAM, sino de la ciudad de México y el país entero. Bajo esas circunstancias tan polarizadas Bolívar acepta el reto y con ello comienza su importante trabajo de impartir clases sobre los tres tomos de *El Capital* a grupos atestados de más de cien estudiantes que se amontonan, sudan y no parpadean mientras dibuja con pulso tembloroso sus magistrales esquemas de interpretación de Marx.

Desde esta perspectiva se fortalece una lectura no dogmática y extraordinariamente rica del primer capítulo de *Capital*. Lo que implica una superación de las peores lecturas positivistas y economicistas de la teoría del valor. Para lo cual Bolívar Echeverría recupera de forma cuidadosa del significado crítico del concepto de trabajo concreto, del valor de uso, del consumo concreto y de “la forma social

natural de la reproducción social”. Sobre este presupuesto Bolívar Echeverría reconstruye del papel integrador que tiene la teoría del desarrollo de la contracción entre el valor y el valor de uso, como eje articulador de todo el argumento crítico de Marx. De ahí la enorme trascendencia que también tuvo su original interpretación del valor de cambio como la neutralización de esta contradicción, y por ende como la base de todo el movimiento cósmico del mercado en el cual ocurre el desdoblamiento biplanar entre el mundo de la esencia y la apariencia mistificante.

Para la profundización y radicalización de la noción de valor de uso y de la Forma Social Natural de la riqueza y la reproducción social, Echeverría desata ante la mirada de sus estudiantes una batería de reflexiones entrecruzadas y derivadas cuidadosamente de los modernos desarrollos de la lingüística, la semiótica, la antropología, el psicoanálisis, la historia de la civilización material, la sociología, el urbanismo y la filosofía.

Dentro de este trabajo Bolívar, en colaboración estrecha con su amigo Jorge Juanes, le otorga un lugar central a la interlocución con Lúkaes de Historia y Conciencia de Clase, lo que restituye la crítica del fenómeno de la cosificación y de la enajenación como problema fundante de la crítica al capitalismo. En concordancia con ello se vuelve central para ellos la lectura de los Manuscritos Filosófico Económicos, la Ideología Alemana, el Manifiesto Comunista y los Grundrisse (o Lineamientos Fundamentales de la Crítica de la Economía Política de 1857). Pero también se empuja hacia adelante una recuperación del materialismo histórico enriquecida desde Sartre y Marcuse, es decir colocando en el centro de la discusión el problema de la escasez material de la riqueza, el problema del límite absoluto del capitalismo que abre la tendencia capitalista a la automatización y la desaparición del trabajo inmediato, así como las dinámicas de contención antihistórica que abre el desarrollo del fascismo durante el siglo XX.

Justo porque Echeverría retoma de esta modo el argumento general de El Capital le resultan esenciales dos debates: El primero, referido a la recuperación de la teoría de Marx sobre la Subsunción Formal y Real del Proceso de Trabajo Inmediato bajo el Capital (según se la expone en los manuscritos de 1861-63 y de 1863-65 de El Capital), pues Bolívar reconoce en esta teoría la forma más redonda en que Marx formula su teoría del desarrollo capitalista. El segundo, referido a la reconstrucción de la teoría de la caída de la tasa de ganancia y sobreacumulación del capital, según se la formula en la sección III del tomo III de El Capital. Y que Bolívar Echeverría recupera desde la perspectiva global de Henryk Grossmann.

Desde 1972 Bolívar impulsa una cuidadosa manera de leer *El Capital* y la obra de Marx, orgánicamente anclada en la voluntad de recuperar la *Crítica de la Economía Política* como crítica radical de la totalidad de la vida burguesa, que por la amplitud de su esfuerzo sólo encuentra un cierto correlato en los extraordinarios trabajos que desarrollaron sus contemporáneos alemanes.

En los cursos de Bolívar era constantes las referencias puntuales en el tratamiento de cada tema de numerosos marxistas como Rosa Luxemburg, Lukacs, Korsch, Marcuse, Lefebvre, Sartre, L. Goldman, Alfred Sohn Rethel, Roman Rosdolsky, Maximilien Rubel, Zeleny, H. Reichelt, Hans Jürgen Krahl, Horkeimer y Adorno, W. Benjamin, H. Grossman, Paul Mattick, I.I. Rubin, Jürgen Habermas, Heinz Holz, Leo Kofler, Agnes Héller, Voloshinov, F. Rossi-Landi, Wittvogel, etc. Pero igualmente eran habituales las observaciones sobre otros autores críticos que, sin ser marxistas, eran entusiastamente tenido en cuenta, como Marcel Mauss, G. Bataille, Levi Strauss, Alfred Metreux, Henri Hubert, Kerenyi, S. Freud, Otto Fenichel, Geza-Roheim, F. Braudell, R. Jakobsón, Hjiemslev, R. Barthes, M. Foucault, el grupo *Tel Quel*, Abraham Moles, J. Baudrillard, Hizinga, etc. Si bien las referencias nunca se hacían intentando deslumbrar al auditorio con una erudición fingida. Tal vez por timidez o modestia Bolívar solía decir mucho menos de lo que sabía. Cuando hacía esas extraordinarias alusiones era para que sus estudiantes supieran quienes eran los mejores tratadistas que en otro momento les podrían ayudar a profundizar certeramente en cada tema.

Bolívar también promovió una interpretación de la lógica de la obra de Marx muy poderosa, en la medida en que esta pasó a ser audazmente interpretada desde la estructura práctica e histórica de los objetos mismos de investigación. Pero contrapelo de una veneración escolástica de las sagradas escrituras Bolívar propuso con una fuerza que nadie había desplegado previamente no sólo una interpretación crítica del significado en el orden lógico de los argumentos, sino también —buscando continuar la tradición de Rosa Luxemburgo en su interpretación de los esquemas de reproducción del tomo II de *El Capital*— una revisión crítica del estado en que se encontraban estos problemas en toda la obra de Marx. Dando por sentado que esta obra es algo abierto, dado que es algo que nunca estuvo definitivamente cerrado. De ahí el modo en que ya viviendo en México Bolívar Echeverría se dedica a sintetizar bastos campos críticos de ese rico marxismo alemán y occidental que recorre todas las décadas del siglo XX. Síntesis que integra con soberbia maestría en su lectura de *El Capital*.

Es muy importante recordar cómo este profesor desarrolló métodos pedagógicos y didácticos poderosos, dado que estaba realmente convencido —según explicaba

en esos años— de que *El Capital* era un texto que tenía inscrito dentro de sí una poderosa utopía de Marx referida a la nueva figura que los revolucionarios podrían alcanzar en el devenir de sus luchas. Para Bolívar Echeverría este texto había sido diseñado, entre otros muchos motivos, para promover en los activistas revolucionarios una subversión de las cadenas perceptivas, imaginativas y epistemológicas que subsumen su sensibilidad, sueños y lógica dentro de la opresiva egida del capital. De ahí su preocupación y entusiasmo por poner en escena teatral, armado de finos andamiajes literarios y tramoyas didácticas, todo lo que pudiera ayudar a que los estudiantes-activistas a comprender la basta complejidad del moloch al que se están enfrentando.

Los años setenta fueron un periodo crucial de estudio y puesta en orden de todos los debates fundamentales de la Crítica de la Economía Política que Bolívar Echeverría previamente recoge del círculo de Berlín, de las nuevas generaciones marxistas de la escuela de Frankfurt, de toda la tradición del marxismo alemán, de las nuevas discusiones en trono del estructuralismo francés, así como de los nuevos debates italianos y franceses en torno de la lingüística y la semiótica. Materiales que Bolívar recupera, critica y acomoda de forma articulada, original y coherente.

Hacia fines de esa década todo ello promete expresarse con vigor cuando junto a Jorge Juanes intentan fundar una revista de reflexión crítica llamada Palos. Desgraciadamente este proyecto de trabajo colectivo no logra consolidarse armónicamente ni por mucho tiempo, pero vale mucho la pena recordarlo porque desde mi percepción manifiesta el deseo que ambos profesores tenían en ese momento de formar un grupo investigador y editor de una revista provocadora que diera un vuelco en el modo en que en aquel entonces se pensaba en México la economía, la política y la cultura. De modo que Bolívar Echeverría y Jorge Juanes en aquellos tiempos parecen valorar que su esmerado trabajo fundacional ligado a la Crítica de la Economía Política había sido algo básicamente concluido.

Por ello, también es en este periodo que podemos ubicar un retorno de Bolívar Echeverría hacia los temas previos de la crítica política y la crítica de la cultura. Si bien ese trabajo se lo despliega ahora desde la nueva riqueza interpretativa que le ofrece la crítica de la economía política. Pertenecen a este nuevo periodo de transición el Cuestionario sobre lo Político, las nuevas reflexiones sobre Rosa Luxemburgo y el estudio que publica en Cuadernos Políticos sobre el problema de la nación. Temas dentro de los cuales están orgánicamente recuperadas las reflexiones metodológicas previas sobre la estructura y la configuración del proceso de trabajo, sobre la crítica de la cosificación y sobre la contradicción

entre el valor y le valor de uso. Desde ahí confronta el estatismo que inunda la reflexión reformista del momento.

La síntesis de inflexión queda orgánicamente expresada en su primer libro redondo, *El Discurso Crítico de Marx* (1986). Pues esta obra reúne los principales ensayos de CEP que Bolívar ha publicado de forma dispersa (de ahí que no estén incluidos todos pero si los más importantes). Al mismo tiempo en que también ya se observa en estos si interpretación básica del MH y el MD, así como el modo en que deriva desde su CEP la crítica de lo que llama “el comportamiento político”, su crítica de los tres tipos de fetichismo (económico, antropológico y psicoanalítico) o esa crítica del modo general de producir significados que ya anuncia su crítica de la cultural.

De modo que es en este libro magistral en donde Bolívar resumiendo todo el camino andado ofrece por primera vez los fundamentos más básicos de su posterior crítica de la cultura. Libro que es contemporáneo de ese otro memorable estudio sobre la “Forma Social Natural de la Reproducción Social” en donde también sintetiza todo el debate que ha abierto con los grandes teóricos del siglo XX (Levi-Strauss, Bataille, Heidegger, Sartre) ofreciendo una interpretación del fundamento de la cultura desde la perspectiva del proceso de los proceso de trabajo y reproducción, como un proceso de producción de signos.

Si bien ya desde mediados de los años setenta alentaba entre sus estudiantes del seminario de *El Capital* la lectura de Ferdinand Braudell, es a mediados de los ochenta cuando ya como profesor del posgrado de economía de la FE se propone contrapuntear los estudios de Marx sobre el origen del capitalismo con los estudios de este maestro de la escuela de los Anales. Si bien es hacia fines de esa década que, ya no sólo ocupándose del estudio del modo de producción sino ahora de la totalidad cultural, la reflexión histórica comienza a apuntar hacia la reconstrucción de la historia de la modernidad.

En polémica con el gran debate de ese periodo en torno de la posmodernidad, y desde ahí en dialogo crítico con la interpretación lineal de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, en dialogo con la crítica de Heidegger a la thecné, a la vez que retomando muchas de las ideas centrales de Walter Benjamín, Adorno y Horkeimer referidas a la critica de la cultura, durante la década de los años noventa Bolívar desarrolla una original metodología critica encaminada a reconstruir dicha historia de la modernidad pero como una historia no lineal que sigue cuatro ethos, sucesivos y simultáneos —el ethos barroco, el ethos realista, el ethos clásico y el ethos romántico— que nos podrían ayudar

a repensar de forma completamente nueva la historia de la modernidad. Como es durante estos años noventa que Bolívar se convierte un escritor muy prolijo, llegando a publicar 10 de los 15 libros que publico durante toda su vida, esta puede ser considerada como la etapa más fértil de toda su vida. De ahí también que este sea justamente el Bolívar Echeverría que más se conoce en el México actual y en América Latina.

.....

Ciertamente Bolívar Echeverría no fue el único que en México intento acercar dos mundos culturalmente tan distantes como el alemán y el mexicano. Dentro de esa labor también sobresale el esfuerzo de sus amigas como Ingrid Weikert o Bárbara Beck, entre otros. No obstante, a mi me parece que él sobresale no sólo como el iniciador de estos trabajos de su generación, sino también como uno de los motores mas profundos que haya podido tener esta compleja tarea cultural en América Latina.

Su esfuerzo se lo puede apreciar si recordamos cómo vierte sus ensayos y traducciones en revistas de Alemania, en el temprano “circulo de Quito” o en la revista mexicana Cuadernos Políticos.

Ahí se puede apreciar su labor de traducción y reflexión donde de modo sistemático entrecruza continentalmente reflexiones propias y ensayos de otros autores que considera fundamentales. Cuando se revise su trabajo como traductor se podrá apreciar mejor su tarea de enlace entre el pensamiento crítico alemán y francés con sus irreductibles inquietudes latinoamericanas. Desde su trabajo como traductor en la revista Pucuna muestra este interés estratégico por entrelazar las preocupaciones criticas de Europa y América Latina.

Desde mi punto de vista Bolívar se autoconstruye cuidadosamente a lo largo de toda su vida como un verdadero puente entre la reflexión crítico comunista de la Europa de la primera mitad del siglo XX (y sobre todo de la reflexión crítica Alemana) con esa otra gran reflexión revolucionaria que se habrá lentamente de despertar desde mediados de siglo en América Latina. Continente cuya diversidad y complejidad ama por sobre todas las cosas, pero que no esta dispuesto a mirar si no es desde la rebeldía y el pensamiento crítico.

Bolívar termina su vida convertido en un largo camino que atraviesa las montañas de los Andes y de México, ruta a lo largo de la cual pueden observarse varios puentes barrocos, uno entre el pasado y el presente, otro entre Europa y América,

una más entre el marxismo y los mas ricos pensadores críticos no marxistas, y finalmente otro, el más osado de todos, un largo puente colgante entre la critica total de la sociedad burguesa y la revolución comunista.

Andrés Barreda
La Paz - Bolivia, marzo de 2011

Capítulo I

Crítica de la modernidad capitalista

Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad ¹

*¿Por qué la cuerda, entonces, si el aire es tan sencillo?
¿Para qué la cadena, si existe el hierro por sí solo?
César Vallejo*

Los hombres de hace un siglo (ya inconfundiblemente modernos) pensaban que eran dueños de la situación; que podían hacer con la modernidad lo que quisieran, incluso, simplemente, aceptarla –tomarla completa o en partes, introducirle modificaciones– o rechazarla –volverle la espalda, cerrarle el paso, revertir sus efectos. Pensaban todavía desde un mundo en el que la marcha indetenible de lo moderno, a un buen trecho todavía de alcanzar la medida planetaria, no podía mostrar al entendimiento común la magnitud totalizadora de su ambición ni la radicalidad de los cambios que introducía ya en la vida humana. Lo viejo o tradicional tenía una vigencia tan sólida y pesaba tanto, que incluso las más gigantescas o las más atrevidas creaciones modernas parecían afectarlo solamente en lo accesorio y dejarlo intocado en lo profundo; lo antiguo o heredado era tan natural, que no había cómo imaginar siquiera que las pretensiones de que hacían alarde los propugnadores de lo moderno fueran algo digno de tomarse en serio.

En nuestros días, por el contrario, no parece que el rechazo o la aceptación de lo moderno puedan estar a discusión; lo moderno no se muestra como algo exterior a nosotros, no lo tenemos ante los ojos como una terca incógnita cuya exploración podamos emprender o no. Unos más, otros menos, todos, querámoslo o no, somos ya modernos o nos estamos haciendo modernos, permanentemente. El predominio de lo moderno es un hecho consumado, y un hecho decisivo. Nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único,

¹ Escrito por Bolívar Echeverría en 1989.

universal y constante que es el proceso de la modernización. Modernización que, por lo demás –es necesario subrayar–, no es un programa de vida adoptado por nosotros, sino que parece más bien una fatalidad o un destino incuestionable al que debemos someternos.

Lo moderno es lo mismo que lo bueno; lo malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto. “Éste fue sin duda, con plena ingenuidad, el lema de todas las políticas de todos los estados nacionales hace un siglo; hoy lo sigue siendo, pero la ingenuidad de entonces se ha convertido en cinismo.

Han pasado cien años y la meta de la vida social –modernizarse: perfeccionarse en virtud de un progreso en las técnicas de producción, de organización social y de gestión política– parece ser la misma. Es evidente sin embargo que, de entonces a nuestros días, lo que se entiende por “moderno” ha experimentado una mutación considerable. Y no porque aquello que pudo ser visto entonces como innovador o “futurista” resulte hoy tradicional o “superado”, sino porque el sentido que enciende la significación de esa palabra ha dejado de ser el mismo. Ha salido fuertemente cambiado de la aventura por la que debió pasar; la aventura de su asimilación y subordinación al sentido de la palabra “revolución”.

El “espíritu de la utopía” no nació con la modernidad, pero sí alcanzó con ella su figura independiente, su consistencia propia, terrenal. Giró desde el principio en torno al proceso de modernización, atraído por la oportunidad que éste parecía traer consigo –con su progresismo– de quitarle lo categórico al “no que está implícito en la palabra “utopía” y entenderlo como un “aún no” prometedor.

La tentación de “cambiar el mundo” –“cambiar la vida”– se introdujo primero en la dimensión política. A fines del siglo XVIII, cuando la modernización como Revolución Industrial apenas había comenzado, su presencia como actitud impugnadora del *ancien régime* era ya indiscutible; era el movimiento histórico de las “revoluciones burguesas”. La Revolución vivida como una actividad que tiene su meta y su sentido en el progreso político absoluto: la cancelación del pasado nefasto y la fundación de un porvenir de justicia, abierto por completo a la imaginación. Pronto, sin embargo, la tentación utopista fue expulsada de la dimensión política y debió refugiarse en el otro ámbito del progresismo absoluto, el de la potenciación de las capacidades de rendimiento de la vida productiva.

Mientras pudo estar ahí, antes de que los estragos sociales de la industrialización capitalista la hicieran experimentar un nuevo rechazo, fue ella la que dotó de

sentido a la figura puramente técnica de la modernización. El “espíritu de la utopía” comenzaría hacia finales del siglo XIX un nuevo —¿último?— intento de tomar cuerpo en la orientación progresista del proceso de modernización; el intento cuyo fracaso vivimos actualmente.

Aceptar o rechazar la modernización como reorganización de la vida social en torno al progreso de las técnicas en los medios de producción, circulación y consumo eran los dos polos básicos del comportamiento social entre los que se componía y recomponía a comienzos de siglo la constelación política elemental. Su aceptación “gattopardiana”, como maniobra conservadora, destinada a resguardar lo tradicional, llegaba a coincidir y confundirse con su aceptación reformista o ingenua, la que calcaba de ella su racionalidad progresista. Por otra parte, su rechazo reaccionario, que ve en ella un atentado contra la esencia inmutable de ciertos valores humanos de estirpe metafísica, un descarrío condenable que puede y debe ser desandado, era un rechazo similar aunque de sentido diametralmente opuesto al de quienes la impugnaban también, pero en tanto que alternativa falsa o suplantación de un proyecto de transformación revolucionaria de lo humano. En el campo de la izquierda lo mismo que en el de la derecha, definiendo posiciones marcadamente diferentes dentro de ambos, se enfrentaban la aceptación y el rechazo de la modernización, experimentada como la dinámica de una historia regida por el progreso técnico.

No obstante el predominio práctico incontestable y las irrupciones políticas decisivas y devastadoras de la derecha, es innegable que la vida política del siglo XX se ha guiado por las propuestas —desiguales e incluso contradictorias— de una “cultura política de izquierda”. La izquierda ha inspirado el discurso básico de lo político frente a la lógica tecnicista de la modernización. Sea que haya asumido a ésta como base de la reforma o que la haya impugnado como sustituto insuficiente de la revolución, un presupuesto ético lo ha guiado en todo momento: el “humanismo”, entendido como una búsqueda de la emancipación individual y colectiva y de la justicia social. Es por ello que la significación de lo moderno como realización de una utopía técnica sólo ha adquirido su sentido pleno en este siglo cuando ella ha aparecido en tanto que momento constitutivo pero subordinado de lo que quiere decir la palabra “socialismo”: la realización (reformista o revolucionaria) de la utopía político-social —el reino de la libertad y la justicia— como progreso puro, como sustitución absolutamente innovadora de la figura tradicional en la que ha existido lo político.

La historia contemporánea, configurada en torno al destino de la modernización capitalista, parece encontrarse ante el dilema propio de una “situación límite”:

o persiste en la dirección marcada por esta modernización y deja de ser un modo (aunque sea contradictorio) de afirmación de la vida, para convertirse en la simple aceptación selectiva de la muerte, o la abandona y, al dejar sin su soporte tradicional a la civilización alcanzada, lleva en cambio a la vida social en dirección a la barbarie. Desencantada de su inspiración en el “socialismo” progresista –que se puso a prueba no sólo en la figura del despotismo estatal del “mundo [imperio] socialista” sino también bajo la forma de un correctivo social a las instituciones liberales del “mundo (imperio) occidental”–, esta historia parece haber llegado a clausurar aquello que se abrió justamente con ella: la utopía terrenal como propuesta de un mundo humano radicalmente mejor que el establecido, y realmente posible. Paralizada su creatividad política –como a la espera de una catástrofe–, se mantiene en un vaivén errático que la lleva entre pragmatismos defensivos más o menos simplistas y mesianismos desesperados de mayor o menor grado de irracionalidad.

Las Tesis que se exponen en las siguientes páginas intentan detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista. Lo hacen, primero, a partir del reconocimiento de un hecho: el estado de perenne inacabamiento que es propio de la significación de los entes históricos; y segundo, mediante un juego de conceptos que intenta desmontar teóricamente ese hecho y que, para ello, pensando que “todo lo que es real puede ser pensado también como siendo aún sólo posible” (Leibniz), hace una distinción entre la configuración o forma de presencia actual de una realidad histórica, que resulta de la adaptación de su necesidad de estar presente a las condiciones más o menos “coyunturales” para que así sea –y que es por tanto siempre sustituible– y su esencia o forma de presencia “permanente”, en la que su necesidad de estar presente se da de manera pura, como una potencia ambivalente que no deja de serlo durante todo el tiempo de su consolidación, por debajo de los efectos de apariencia más “definitiva” que tenga en ella su estar configurada. De acuerdo con esta suposición, la modernidad no sería “un proyecto inacabado”; sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y en un solo sentido, y dispuesto a lo que aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente.

Tesis 1

La clave económica de la modernidad

Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo*, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera

de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos. Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización.

Este predominio de la dimensión económica de la vida (con su modo capitalista particular) en la constitución histórica de la modernidad es tal vez justamente la última gran afirmación de una especie de “materialismo histórico” espontáneo que ha caracterizado a la existencia social durante toda “la historia basada en la escasez”. “Facultad” distintiva del ser humano (“animal expulsado del paraíso de la animalidad”) es sin duda la de vivir su vida física como sustrato de una vida “metafísica” o política, para la cual lo prioritario reside en el dar sentido y forma a la convivencia colectiva. Se trata, sin embargo, de una “facultad” que sólo ha podido darse bajo la condición de respetar al trabajo productivo como la dimensión fundamental, posibilitante y delimitante, de su ejercicio. El trabajo productivo ha sido la pieza central de todos los proyectos de existencia humana.

Dada la condición transhistórica de una *escasez relativa* de los bienes requeridos, es decir, de una “indiferencia” o incluso una “hostilidad” de lo Otro o lo no humano (la “Naturaleza”), ninguno de ellos pudo concebirse, hasta antes de la Revolución Industrial, de otra manera que como una estrategia diseñada para defender la existencia propia en un dominio siempre ajeno. Ni siquiera el “gasto improductivo” del más fabuloso de los dispendios narrados por las leyendas tradicionales alcanzó jamás a rebasar verdaderamente la medida de la imaginación permitida por las exigencias de la mera sobrevivencia al entendimiento humano.

Dos razones que se complementan hacen de la teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad: de ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo.

Pero la perspectiva que se abre sobre la modernidad desde la problematización del capitalismo no sólo es capaz de encontrarle su mejor visibilidad; es capaz también —y se diría, sobre todo— de despertar en la inteligencia el reclamo

más apremiante de comprenderla. Son los atolladeros que se presentan en la modernización de la economía –los efectos contraproducentes del progreso cuantitativo (extensivo e intensivo) y cualitativo (técnico), lo mismo en la producción que en la distribución y el consumo de los bienes– los que con mayor frecuencia y mayor violencia hacen del Hombre un ser puramente destructivo: destructivo de lo Otro, cuando ello no cabe dentro de la Naturaleza (como “cúmulo de recursos para lo humano”), y destructivo de sí mismo, cuando él mismo es “natural” (material, corporal, animal), y no cabe dentro de lo que se ha humanizado a través del trabajo técnico “productivo”.

La imprevisible e intrincada red de los múltiples caminos que ha seguido la historia de la modernidad se tejió en un diálogo decisivo, muchas veces imperceptible, con el proceso oscuro de la gestación, la consolidación y la expansión planetaria del capitalismo en calidad de modo de producción. Se trata de una dinámica profunda, en cuyo nivel la historia no toma partido frente al acontecer coyuntural. Desentendida de los sucesos que agitan a las generaciones y apasionan a los individuos, se ocupa sin embargo tercamente en indicar rumbos, marcar tiempos y sugerir tendencias generales a la vida cotidiana.

Tres parecen ser las principales constantes de la historia del capitalismo que han debido ser “trabajadas” e integradas por la historia de la modernidad: a) la reproducción cíclica, en escala cada vez mayor (como en una espiral) y en referencia a satisfactores cada vez diferentes, de una “escasez relativa artificial” de la naturaleza respecto de las necesidades humanas; b) el avance de alcances totalitarios, extensivo e intensivo (como planetarización y como tecnificación, respectivamente) de la subsunción real del funcionamiento de las fuerzas productivas bajo la acumulación del capital, y c) el corrimiento indetenible de la dirección en la que fluye el tributo que la propiedad capitalista –y su institucionalidad mercantil y pacífica– paga al dominio monopólico –y su arbitrariedad extra-mercantil y violenta–: de alimentar la renta de la tierra pasa a engrosar la renta de la tecnología.

Tesis 2

Fundamento, esencia y figura de la modernidad

Como es característico de toda realidad humana, también la *modernidad* está constituida por el juego de dos niveles diferentes de presencia real: el posible o potencial y el actual o efectivo. Es pertinente distinguir entre ellos, aunque existe el obstáculo epistemológico de que el primero parece estar aniquilado por el segundo, por cuanto éste, como realización suya, entra a ocupar su lugar.

En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como *forma ideal de totalización* de la vida humana. Como tal, como esencia de la modernidad, aislada artificialmente por el discurso teórico respecto de las configuraciones que le han dado una existencia empírica, la modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una substancia en el momento en que “busca” su forma o se deja “elegir” por ella (momento en verdad imposible, pues una y otra sólo pueden ser simultáneas); como una exigencia “indecisa”, aún polimorfa, una pura potencia.

En el segundo nivel, la modernidad puede ser vista como *configuración histórica* efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden ideal e impreciso: se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas.

El *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible—primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días— de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un “salto cualitativo”; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocido durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como “Naturaleza”), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de “amo y señor” de la Tierra.

Temprano, ya en la época de la “invención de América”, cuando la Tierra redondeó definitivamente su figura para el Hombre y le transmitió la medida de su finitud dentro del Universo infinito, un acontecimiento profundo comenzaba a hacerse irreversible en la historia de los tiempos lentos y los hechos de larga duración. Una mutación en la estructura misma de la “forma natural”—sustrato civilizatorio elemental— del proceso de reproducción social venía a minar lentamente el terreno sobre el cual todas las sociedades históricas tradicionales, sin excepción, tienen establecida la concreción de su código de vida originario. Una vieja sospecha volvía entonces a levantarse—ahora sobre datos cada vez más confiables—: que la escasez no constituye la “maldición sine qua non” de la realidad humana;

que el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, humana o extrahumana), no es el único posible; que es imaginable –sin ser una ilusión– un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del eros.

La esencia de la modernidad se constituye en un momento crucial de la historia de la *civilización occidental europea* y consiste propiamente en un reto, que a ella le tocó provocar y que sólo ella estuvo en condiciones de percibir y reconocer prácticamente como tal. Un reto que le plantea la necesidad de elegir, para sí misma y para la civilización en su conjunto, un cauce histórico de orientaciones radicalmente diferentes de las tradicionales, dado que tiene ante sí la posibilidad real de un campo instrumental cuya efectividad técnica permitiría que la abundancia substituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra. A manera del trance por el que pasaría una pieza teatral que, sin poder detenerse, debiera rehacer su texto en plena función para remediar la desaparición del motivo de su tensión dramática, el descubrimiento del fundamento de la modernidad puso temprano a la civilización europea en una situación de conflicto y ruptura consigo misma que otras civilizaciones sólo conocerán más tarde y con un grado de interiorización mucho menor. La civilización europea debía dar forma o convertir en substancia suya un estado de cosas –que la fantasía del género humano había pintado desde siempre como lo más deseable y lo menos posible– cuya dirección espontánea iba sin embargo justamente en sentido contrario al del estado de cosas sobre el que ella, como todas las demás, se había levantado.

Las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede “inventar” –unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales– con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel más elemental de su propia estructura. Más o menos logradas en cada caso, las distintas modernidades que ha conocido la época moderna, lejos de “agotar” la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera. Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación de una materia –el revolucionamiento de las fuerzas productivas– que aún ahora no acaba de perder su rebeldía.

De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del capitalismo industrial maquinizado de corte noreuropeo: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al “capitalismo” como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil.

Ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica. Ésta, a su vez, se juega en aquel momento de reflexión que alcanza a atravesar las características de la modernidad “realmente existente” y a desencubrir su esencia; momento decisivo de todo significar efectivo en que la modernidad es sorprendida, mediante algún dispositivo de destrucción teórica de sus configuraciones capitalistas concretas, en su estado de disposición polimorfa, de indefinición y ambivalencia. El lomo de la continuidad histórica ofrece una línea impecable al tacto y a la vista; pero oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo. Conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo “realmente existente”, no sólo como ante el mejor (dada su realidad) sino como ante el único mundo posible, y confiar en otra, menos “realista” y oficiosa, que no esté reñida con la libertad. Mostrar que lo que es no tiene más “derecho a ser” que lo que no fue pero pudo ser; que por debajo del proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo —más adecuado a las posibilidades de afirmación total de la vida, que ella tiene en su esencia— no se han agotado todavía.

Es sabido que la historia no puede volver sobre sus pasos, que cada uno de ellos clausura el lugar donde se posó. Incluso lo que se presenta como simple borradura y corrección de una figura dada es en verdad una versión nueva de ella: para conservarla y asumirla ha tenido, en un mismo movimiento, que destruirla y rechazarla. El fundamento de la modernidad no es indiferente a la historia de las formas capitalistas que, en una sucesión de encabalgamientos, hicieron de él su substancia; su huella es irreversible: profunda, decisiva y definitiva. Sin embargo, no está fuera de lugar poner una vez más en tela de juicio la vieja certeza —remozada ahora con alivio, después de “la lección del desencanto”— que reduce el camino de la modernidad a esta huella y da por sentada la identidad entre lo capitalista y lo moderno; averiguar otra vez en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista— ¿socialista?, ¿comunista?, ¿anarquista?— es todavía realizable.

Tesis 3

Marx y la modernidad

La desconstrucción teórica que hace Marx del discurso de la economía política traza numerosos puentes conceptuales hacia la problematización de la *modernidad*. Los principales, los que salen del centro de su proyecto crítico, pueden encontrarse en los siguientes momentos de su comprensión del capitalismo.

La hipótesis que intenta explicar las características de la vida económica moderna mediante la definición de su estructura como un hecho dual y contradictorio; como el resultado de la unificación forzada, aunque históricamente necesaria, mediante la cual un proceso *formal* de producción de plusvalor y acumulación de capital (es decir, el estrato de existencia abstracto de esa vida económica como “formación (*Bildung*) de valor”) subsume o subordina a un proceso real de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social (es decir, al estrato de existencia concreto de esa vida económica como formación (*Bildung*) de riqueza). Subsunción o subordinación que, por lo demás, presentaría dos niveles o estados diferentes, de acuerdo con el grado y el tipo de su efecto donador de forma: el primero, “formal”, en el que el modo capitalista, interiorizado ya por la sociedad, sólo cambia las condiciones de propiedad del proceso de producción/consumo y afecta todavía desde afuera a los equilibrios cualitativos tradicionales entre el sistema de necesidades de consumo y el sistema de capacidades de producción; y el segundo, “real” o substancial, en el que la interiorización social de ese modo, al penetrar hasta la estructura técnica del proceso de producción/consumo, desquicia desde su interior –sin aportar una propuesta cualitativa alternativa– a la propia dialéctica entre necesidades y capacidades.

La descripción de la diferencia y la complementariedad que hay entre la estructuración simplemente mercantil de la vida económica (circulación y producción/consumo de los elementos de la riqueza objetiva) y su configuración desarrollada en el sentido mercantil-capitalista. Así mismo, la comprensión de la historia de esa complementariedad: de la época en que lo capitalista se presenta como la única garantía sólida de lo mercantil a la época en que lo mercantil debe servir de mera apariencia a lo capitalista. Un solo proceso y dos sentidos contrapuestos. En una dirección: el comportamiento capitalista del mercado es el instrumento de la expansión y consolidación de la estructura mercantil en calidad de ordenamiento fundamental y exclusivo de toda la circulación de la riqueza social a expensas de otros ordenamientos “naturales”. En la otra dirección: la estructura mercantil es el instrumento de la expansión y consolidación de la

forma capitalista del comportamiento económico en calidad de modo dominante de la producción y el consumo de la riqueza social.

La derivación tanto del concepto de cosificación y fetichismo mercantil como del de enajenación y fetichismo capitalista—como categorías críticas de la civilización moderna en general— a partir de la teoría que contrapone la mercantificación simple del proceso de producción/consumo de la riqueza social (como fenómeno exterior a él y que no se atreve con la fuerza de trabajo humana) a la mercantificación capitalista del mismo (como hecho que, al afectar a la fuerza de trabajo, penetra en su interior). Esta derivación lleva a definir la cosificación mercantil simple como el proceso histórico mediante el cual la capacidad de auto-constituirse (y de socializar a los individuos), propia de toda sociedad, deja de poder ser ejercida de manera directa e infalible (“necesaria”), y debe realizarse en medio de la acción inerte, unificadora y generalizadora, del mecanismo circulatorio de las mercancías, es decir, sometida a la desobediencia del Azar. Gracias a él, la autarquía o soberanía deja de estar cristalizada en calidad de atributo del sujeto social—como en la historia arcaica en la que esto sucedió como recurso defensivo de la identidad colectiva amenazada— y permanece como simple posibilidad del mismo. Incluido en este proceso, el cúmulo de las cosas—ahora “mundo de las mercancías”— deja de ser únicamente el conjunto de los circuitos naturales entre la producción y el consumo y se convierte también, al mismo tiempo, en la suma de los nexos que conectan entre sí, “por milagro”, a los individuos privados, definidos precisamente por su independencia o carencia de comunidad. Sería un reino de “fetiches”: objetos que, “a espaldas” de los productores/consumidores, y antes de que éstos tengan nada que ver en concreto el uno con el otro, les asegura sin embargo el mínimo indispensable de socialidad abstracta que requiere su actividad. A diferencia de esta cosificación mercantil simple, la cosificación mercantil-capitalista o enajenación se muestra como el proceso histórico mediante el cual la acción del Azar, en calidad de instancia rectora de la socialización mercantil básica, viene a ser interferida (limitada y desviada) por un dispositivo—una relación de explotación disfrazada de intercambio de equivalentes (salario por fuerza de trabajo)— que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un destino asegurado de dominio de una clase social sobre otra. En consecuencia, también el fetichismo de las mercancías capitalistas sería diferente del fetichismo mercantil elemental. Lejos de ser un medium imparcial—lo mismo en el plano “natural” o de conexión del sujeto como productor consigo mismo como consumidor, que en el “sobre-natural” o de conexión entre los innumerables ejemplares del sujeto mercantil, los propietarios privados individuales o colectivos—, el “mundo de las mercancías” marcado por el capitalismo impone una tendencia estructural no sólo en el enfrentamiento de

la oferta y la demanda de bienes producidos, sino también en el juego de fuerzas donde se anuda la red de la socialización abstracta: es favorable a toda actividad y a toda institución que la atraviese en el sentido de su dinámica dominante ($D-M-[D+d]$) y es hostil a todo lo que pretenda hacerlo en contra de ella.

La diferenciación del productivismo específicamente capitalista respecto de los otros productivismos conocidos a lo largo de la historia económica que se ha desenvuelto en las condiciones de la escasez. Su definición como la necesidad que tiene la vida económica capitalista de “producir por y para la producción misma”, y no con finalidades exteriores a ella, sea, sólo en la medida en que re-encauza lo más pronto posible la mayor parte posible del plusvalor explotado hacia la esfera productiva, la riqueza constituida como capital puede afirmarse efectivamente como tal y seguir existiendo.

El descubrimiento de la destructividad que caracteriza esencialmente a la única vía que la reproducción capitalista de la riqueza social puede abrir para el advenimiento ineludible de la revolución tecnológica moderna, para su adopción y funcionalización productivo/consuntiva. La “ley general de la acumulación capitalista” –desarrollada, como conclusión teórica central del discurso crítico de Marx sobre la economía política, a partir de la distinción elemental entre capital constante y capital variable y el examen de la composición orgánica del capital– hace evidentes la generación y la reproducción inevitables de un “ejército industrial de reserva”, la condena de una parte del cuerpo social al status de excedente, prescindible y por tanto eliminable. Esboza la imagen de la vida económica regida por la reproducción del capital como la de un organismo poseído por una folia indetenible de violencia auto-agresiva.

La localización del fundamento del progresismo tecnológico capitalista en la necesidad (ajena de por sí a la lógica de la forma capitalista pura) de los múltiples conglomerados particulares de capital de competir entre sí por la “ganancia extraordinaria”. A diferencia de la renta de la tierra, esta ganancia sólo puede alcanzarse mediante la monopolización más o menos duradera de una innovación técnica capaz de incrementar la productividad de un determinado centro de trabajo y de fortalecer así en el mercado, por encima de la escala establecida, la competitividad de las mercancías producidas en él.

La explicación del industrialismo capitalista –esa tendencia arrolladora a reducir la importancia relativa de los medios de producción no producidos (los naturales o del campo), en beneficio de la que tienen los medios de producción cuya existencia se debe casi exclusivamente al trabajo humano (los artificiales o de la ciudad)– como el resultado de la competencia por la apropiación de la ganancia

extraordinaria que entablan los dos polos de propiedad monopólica a los que el conjunto de los propietarios capitalistas tiene que reconocerle derechos en el proceso de determinación de la ganancia media. Asentada sobre los recursos y las disposiciones más productivas de la naturaleza, la propiedad sobre la tierra defiende su derecho tradicional a convertir al fondo global de ganancia extraordinaria en el pago por ese dominio, en renta de la tierra. La única propiedad que está en capacidad de impugnar ese derecho y que, a lo largo de la historia moderna, ha impuesto indeteniblemente el suyo propio es la que se asienta en el dominio, más o menos duradero, sobre una innovación técnica de los medios de producción industriales. Es la propiedad que obliga a convertir una parte cada vez mayor de la ganancia extraordinaria en un pago por su dominio sobre este otro “territorio”, en una “renta tecnológica”.

Tesis 4

Los rasgos característicos de la vida moderna

Cinco fenómenos distintivos del proyecto de modernidad que prevalece se prestan para ordenar en torno a ellos, y sobre todo a las ambivalencias que en cada uno se pretenden superadas, las innumerables marcas que permiten reconocer a la vida moderna como tal.

El *Humanismo*. No se trata solamente del antropocentrismo, de la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos). Es, más bien, la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a la suya propia; su afán de constituirse, en tanto que Hombre o sujeto independiente, en calidad de fundamento de la Naturaleza, es decir, de todo lo infra-, sobre- o extra-humano, convertido en puro objeto, en mera contraparte suya. Aniquilación o expulsión permanente del caos —lo que implica al mismo tiempo una eliminación o colonización siempre renovada de la Barbarie—, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica. Se trata de algo que puede llamarse “la muerte de la primera mitad de Dios” y que consiste en la abolición de lo divinonuminoso en su calidad de garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad. Dios, como fundamento de la necesidad del orden cósmico, como prueba fehaciente del pacto entre la comunidad que sacrifica y lo Otro que accede, deja de existir. Si antes la productividad era puesta por el compromiso o contrato establecido con una voluntad superior, arbitraria pero asequible a través de ofrendas y conjuros, ahora es el resultado del azar o la casualidad, pero en tanto que éstos son susceptibles de ser “domados” y aprovechados por el poder de la razón instrumentalista.

Se trata, en esta construcción de mundo humanista –que obliga a lo otro a comportarse como Naturaleza, es decir, como el conjunto de reservas (*Bestand*) de que dispone el Hombre–, de una *hybris* o desmesura cuya clave está en la efectividad práctica tanto del conocer que se ejerce como un “trabajo intelectual” de apropiación de lo que se tiene al frente como de la modalidad matemáticocuantitativa de la razón que él emplea. El buen éxito económico de su estrategia como *animal rationale* en la lucha contra la Naturaleza convence al Hombre de su calidad de sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, y lo lleva a enseñorearse como tal sobre el conjunto del proceso de reproducción social: sobre todos los elementos (de la simple naturaleza humanizada, sea del cuerpo individual o del territorio común, al más elaborado de los instrumentos y comportamientos), sobre todas las funciones (de la más material, pro-creativa o productiva, a la más espiritual, política o estética) y sobre todas las dimensiones (de la más rutinaria y automática a la más extraordinaria y creativa) del mismo.

El *racionalismo* moderno, la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad racionante y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo, es así el modo de manifestación más directo del humanismo propio de la modernidad capitalista.

El *progresismo*. La historicidad es una característica esencial de la actividad social; la vida humana sólo es tal porque se interesa en el cambio al que la somete el transcurso del tiempo; porque lo asume e inventa disposiciones ante su inevitabilidad. Dos procesos coincidentes pero de sentido contrapuesto constituyen siempre a la transformación histórica: el proceso de in-novación o sustitución de lo viejo por lo nuevo y el proceso de re-novación o restauración de lo viejo como nuevo. El progresismo consiste en la afirmación de un modo de historicidad en el cual, de estos dos procesos, el primero prevalece y domina sobre el segundo. En términos estrictamente progresistas, todos los dispositivos, prácticos y discursivos, que posibilitan y conforman el proceso de reproducción de la sociedad –desde los procedimientos técnicos de la producción y el consumo, en un extremo, hasta los ceremoniales festivos, en el otro, pasando (con intensidad y aceleración decrecientes) por los usos del habla y los aparatos conceptuales, e incluso por los esquemas del gusto y la sociabilidad– se encuentran inmersos en un movimiento de cambio indetenible que los llevaría de lo atrasado a lo adelantado, “de lo defectuoso a lo insuperable”.

“Modernista”, el progresismo puro se inclina ante la novedad innovadora como ante un valor positivo absoluto; por ella, sin más, se accedería de manera indefectible hacia lo que siempre es mejor: el incremento de la riqueza, la profundización de la libertad, la ampliación de la justicia, en fin, el perfeccionamiento de la

civilización. En general, su experiencia del tiempo es la de una corriente no sólo continua y rectilínea sino además cualitativamente ascendente, sometida de grado a la atracción irresistible que el futuro ejerce por sí mismo en tanto que sede de la excelencia. Lejos de centrar la perspectiva temporal en el presente, como lo haría de acuerdo con la crítica del conservadurismo cristiano, el presente se encuentra en él siempre ya rebasado, vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, sólo tiene una realidad instantánea, evanescente. El consumismo de la vida moderna puede ser visto como un intento desesperado de atrapar el presente que pasa ya sin aún haber llegado; de compensar con una aceleración obsesiva del consumo de más y más valores de uso lo que es una imposibilidad del disfrute de uno solo de los mismos. Expropiado de su presente, el ser humano progresista tampoco puede recurrir al pasado; carente de realidad propia, éste no es más que aquel residuo del presente que es capaz aún de ofrecer resistencia a la succión del futuro.

El *urbanicismo*. Es la forma elemental en que adquieren concreción espontánea los dos fenómenos anteriores, el humanismo y el progresismo. La constitución del mundo de la vida como sustitución del Caos por el Orden y de la Barbarie por la Civilización se encauza a través de ciertos requerimientos especiales. Éstos son los del proceso de construcción de una entidad muy peculiar: la Gran Ciudad como recinto exclusivo de lo humano. Se trata de una absolutización del *citadinismo* propio del proceso civilizatorio, que lo niega y lo lleva al absurdo al romper la dialéctica entre lo rural y lo urbano.

Es un proceso que tiende a concentrar monopólicamente en el plano geográfico los cuatro núcleos principales de gravitación de la actividad social específicamente moderna: *a)* el de la industrialización del trabajo productivo; *b)* el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; *c)* el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales, y *d)* el de la estatalización nacionalista de la actividad política. Es el progresismo, pero transmutado a la dimensión espacial; la tendencia a construir y reconstruir el territorio humano como la materialización incesante del tiempo del progreso. Afuera, como reducto del pasado, dependiente y dominado, separado de la periferia natural o salvaje por una frontera inestable: el espacio rural, el mosaico de recortes agrarios dejados o puestos por la red de interconexiones urbanas, el lugar del tiempo agonizante o apenas vitalizado por contagio. En el centro, *la city o el down town*, el lugar de la actividad incansable y de la agitación creativa, el “abismo en el que se precipita el presente” o el sitio donde el futuro brota o comienza a realizarse. Y en el interior, desplegada entre la periferia y el núcleo, la constelación de conglomerados ciudadanos de muy distinta magnitud, función e importancia, unidos entre sí por las

nervaduras del sistema de comunicación: el espacio urbano, el lugar del tiempo vivo que repite en su traza la espiral centrípeta de la aceleración futurista y reparte así topográficamente la jerarquía de la independencia y el dominio.

El *individualismo*. Es una tendencia del proceso de socialización de los individuos, de su reconocimiento e inclusión como miembros funcionalizables del género humano. Consiste en privilegiar la constitución de la identidad individual a partir de un centro de sintetización abstracto: su existencia en calidad de propietarios (productores/consumidores) privados de mercancías, es decir, en calidad de ejemplares de una masa anónima o carente de definición cualitativa, e integrados en la pura exterioridad. Se trata de una constitución de la persona que se impone a través, e incluso en contra, de todas aquellas fuentes de socialización concreta del individuo –unas tradicionales, otras nuevas– que son capaces de generar para él identidades comunitarias cualitativamente diferenciadas y en interioridad. Una constitución en la que pueden distinguirse dos momentos: uno, en el que la substancia natural-cultural del individuo se parte en dos, de tal manera que éste, en tanto que facultad soberana de disponer sobre las cosas (en tanto que alma limpia de afecciones hacia el valor de uso), se enfrenta a sí mismo como si fuera un objeto de su propiedad (como un “cuerpo” que “se tiene”, como un aparato exterior, compuesto de facultades y apetencias); y otro, en el que, sobre la base del anterior, la oposición natural complementaria del cuerpo íntimo del individuo al cuerpo colectivo de la comunidad en la vida cotidiana, es sustituida y representada por la *contradicción* entre lo privado y lo público –entre la necesidad de ahorrar energía de trabajo y la necesidad de realizar el valor mercantil– como dos dimensiones incompatibles entre sí, que se sacrifican alternadamente, la una en beneficio de la otra.

Originado en la muerte de “la otra mitad de Dios” –la de su divinidad como dimensión cohesionadora de la comunidad–, es decir, en el fracaso de la metamorfosis arcaica de lo político como religioso, el individualismo conduce a que la necesidad social moderna de colmar esa ausencia divina y a la vez reparar esa desviación teocrática de lo político sea satisfecha mediante una re-sintetización puramente funcional de la substancia social, es decir, de la singularidad cualitativa del mundo de la vida. A que la exigencia de la comunidad de afirmarse y reconocerse en una figura real y concreta sea acallada mediante la construcción de un sustituto de concreción puramente operativa, la figura artificial de la Nación. Entidad de consistencia derivada, que responde a la necesidad de la empresa estatal de marcar ante el mercado mundial la especificidad de las condiciones físicas y humanas que ha monopolizado para la acumulación de un cierto conglomerado de capitales, la Nación de la modernidad capitalista descansa

en la confianza, entre ingenua y autoritaria, de que dicha identidad concreta se generará espontáneamente, a partir de los restos de la “nación natural” que ella misma niega y desconoce, en virtud de la mera aglomeración o re-nominación de los individuos abstractos, perfectamente libres (=desligados), en calidad de socios de la empresa estatal, de compatriotas o connacionales (*volksgenosse*).

El relativismo cultural –que afirma la reductibilidad de las diferentes versiones de lo humano, y para el que “todo en definitiva es lo mismo”– y el nihilismo ético –que denuncia el carácter arbitrario de toda norma de comportamiento, y para el que “todo está permitido”– caracterizan a la plataforma de partida de la construcción moderna del mundo social. El uno resulta del desvanecimiento de la garantía divina para la asimilación de la esencia humana a una de sus figuras particulares; el otro, de la consecuente emancipación de la vida cotidiana respecto de las normaciones arcaicas del código de comportamiento social. Comprometido con ambos, el individualismo capitalista los defiende con tal intensidad, que llega a invertir el sentido de su defensa: absolutiza el relativismo –reprime la reivindicación de las diferencias– como condición de la cultura nacional y naturaliza el nihilismo –reprime el juicio moral– como condición de la vida civilizada.

El *economicismo*. Consiste en el predominio determinante de la dimensión civil de la vida social –la que constituye a los individuos como burgueses o propietarios privados– sobre la dimensión política de la misma, la que personifica a los individuos como ciudadanos o miembros de la república. Se trata de un predominio que exige la supeditación del conjunto de las decisiones y disposiciones políticas a aquellas que corresponden particularmente a la política económica. La masa de la población nacional queda así involucrada en una empresa histórico-económica, el Estado, cuyo contenido central es “el fomento del enriquecimiento común” como incremento igualitario de la suma de las fortunas privadas en abstracto.

El *economicismo* se origina en la oportunidad que abre el fundamento de la modernidad de alcanzar la igualdad, en la posibilidad de romper con la transcripción tradicionalmente inevitable de las diferencias cualitativas interindividuales como gradaciones en la escala de una jerarquía del poder. El economicismo reproduce, sin embargo, sistemáticamente, la desigualdad. “Tanto tienes, tanto vales”, la pertinencia de esta fórmula abstracta e imparcial, con la que el economicismo pretende poseer el secreto de la igualdad, descansa sobre la vigencia de la “ley del valor por el trabajo” como dispositivo capaz de garantizar una “justicia distributiva”, un reparto equitativo de la riqueza. Sin

embargo, la puesta en práctica de la “ley del valor”, lleva al propio economicismo, contradictoriamente, a aceptar y defender la necesidad de su violación; debe aceptar, por encima de ella, que la propiedad sobre las cosas no se deja reducir a la que se genera en el trabajo individual. Tiene que hacer de ella una mera orientación ocasional, un principio de coherencia que no es ni omniabarcante ni todopoderoso; tiene que reconocer que el ámbito de acción de la misma, aunque es central e indispensable para la vida económica moderna, está allí justamente para ser rebasado y utilizado por parte de otros poderes que se ejercen sobre la riqueza y que nada tienen que ver con el que proviene de la formación del valor por el trabajo. Tiene que afirmarse, paradójicamente, en la aceptación del poder extraeconómico de los señores de la tierra, del dinero y de la tecnología.

Tesis 5

El capitalismo y la ambivalencia de lo moderno

La presencia de la modernidad capitalista es ambivalente en sí misma. Encomiada y detractada, nunca su elogio puede ser puro como tampoco puede serlo su denuncia; justo aquello que motiva su encomio es también la razón de su condena. La ambivalencia de la modernidad capitalista proviene de lo siguiente: paradójicamente, el intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad –la conquista de la abundancia, emprendida por la civilización occidental europea– sólo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento. El modo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una infrasatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso.

La “ley general de la acumulación capitalista” establecida por Marx en el paso culminante de su desconstrucción teórica de la economía política –el discurso científico moderno por excelencia en lo que atañe a la realidad humana– lo dice claramente (después de mostrar la tendencia al crecimiento de la “composición orgánica del capital”, la preferencia creciente del capital a invertirse en medios de producción y no en fuerza de trabajo): El desarrollo de la capacidad productiva de la sociedad reduce progresivamente la proporción en que se encuentra la masa de fuerza de trabajo que debe gastarse respecto de la efectividad y la masa de sus medios de producción: esta ley se expresa, en condiciones capitalistas –donde no es el trabajador el que emplea los medios de trabajo, sino éstos los que emplean al trabajador–, en el hecho de que, cuanto mayor es la capacidad productiva del trabajo, tanto más fuerte es la presión que la población de los trabajadores ejerce sobre sus oportunidades de ocupación, tanto más insegura es la condición de

existencia del trabajador asalariado, la venta de la fuerza propia en bien de la multiplicación de la riqueza ajena o autovalorización del capital. El hecho de que los medios de producción y la capacidad productiva del trabajo crecen más rápidamente que la población productiva se expresa, de manera capitalista, a la inversa: la población de los trabajadores crece siempre más rápidamente que la necesidad de valorización del capital².

Sin una población excedentaria, la forma capitalista pierde su función mediadora—desvirtuante pero posibilitante—dentro del proceso de producción/consumo de los bienes sociales. Por ello, la primera tarea que cumple la economía capitalista es la de reproducir la condición de existencia de su propia forma: construir y reconstruir incesantemente una escasez artificial, justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia. La civilización europea emprende la aventura de conquistar y asumir el nuevo mundo prometido por la re-fundamentación material de la existencia histórica; el arma que emplea es la economía capitalista. Pero el comportamiento de ésta, aunque es efectivo, es un comportamiento doble. Es una duplicidad que se repite de manera particularizada en todas y cada una de las peripecias que componen esa aventura: el capitalismo provoca en la civilización europea el diseño esquemático de un modo no sólo deseable sino realmente posible de vivir la vida humana, un proyecto dirigido a potenciar las oportunidades de su libertad; pero sólo lo hace para obligarle a que, con el mismo trazo, haga de ese diseño una composición irrisoria, una burla de sí misma.

A un tiempo fascinantes e insoportables, los hechos y las cosas de la modernidad dominante manifiestan bajo la forma de la ambivalencia aquello que constituye la unidad de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/disfrute (un sentido “social-natural”), por un lado y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación (un sentido “social-enajenado”), por otro.

La descripción, explicación y crítica que Marx hace del capital—de la “riqueza de las naciones” en su forma histórica capitalista—permite desconstruir teóricamente, es decir, comprender la ambivalencia que manifiestan en la experiencia cotidiana los distintos fenómenos característicos de la modernidad dominante.

Según él, la forma o el modo capitalista de la riqueza social—de su producción, circulación y consumo— es la mediación ineludible, la única vía que las circunstancias históricas abrieron para el paso de la posibilidad de la riqueza moderna a su realidad efectiva; se trata sin embargo de una vía que, por dejar

2 Das Kapitalh Kritik der politischen Oekonomie, Erster Band, Hamburgo, 1867, pp. 631-632.

fuera de su cauce cada vez más posibilidades entre todas las que está llamada a conducir, hace de su necesidad una imposición y de su servicio una opresión. Como donación de forma, la mediación capitalista implica una negación de la substancia que se deja determinar por ella; pero la suya es una negación débil. En lugar de avanzar hasta encontrar una salida o “superación dialéctica” a la contradicción en que se halla con las posibilidades de la riqueza moderna, sólo alcanza a neutralizarla dentro de figuras que la resuelven falsa o malamente y que la conservan así de manera cada vez más intrincada.

Indispensable para la existencia concreta de la riqueza social moderna, la mediación capitalista no logra sin embargo afirmarse como condición esencial de su existencia, no alcanza a sintetizar para ella una figura verdaderamente nueva. La totalidad que configura con ella, incluso cuando penetra realmente en su proceso de reproducción y se expande como condición técnica de él, es fruto de una totalización forzada; mantiene una polaridad contradictoria: está hecha de relaciones de subsunción o subordinación de la riqueza “natural” a una forma que se le impone.

El proceso de trabajo o de producción de objetos con valor de uso genera por sí mismo nuevos principios cualitativos de complementación entre la fuerza de trabajo y los medios de producción; esbozos de acoplamiento que tienden a despertar en la red de conexiones técnicas que los une, por debajo y en contra de su obligatoriedad y su utilitarismo tradicionales, la dimensión lúdica y gratuita que ella reprime en sí misma. Sin embargo, su actividad no puede cumplirse en los hechos, si no obedece a un principio de complementación de un orden diferente, que deriva de la producción (explotación) de plusvalor. Según este principio, la actividad productiva –la conjunción de los dos factores del proceso de trabajo– no es otra cosa que una inversión de capital, la cual no tiene otra razón de ser que la de dar al capital variable (el que representa en términos de valor a la capacidad productiva del trabajador) la oportunidad de que, al reproducirse, cause el engrosamiento del capital constante (el que representa en el plano del valor a los medios de producción del capitalista).

De esta manera, el principio unitario de complementación que rige la conjunción de la fuerza de trabajo con los medios de producción y que determina realmente la elección de las técnicas productivas en la economía capitalista encierra en sí mismo una contradicción. No puede aprovechar las nuevas posibilidades de ese acoplamiento productivo sin someter a los dos protagonistas a una reducción que hace de ellos meros dispositivos de la valorización del valor.

Pero tampoco puede fomentar esta conjunción como una coincidencia de los factores del capital destinada a la explotación de plusvalor sin exponerla a los peligros que trae para ella la resistencia cualitativa de las nuevas relaciones técnicas entre el sujeto y el objeto de la producción.

Igualmente, el proceso de consumo de objetos producidos crea por sí mismo nuevos principios de disfrute que tienden a hacer de la relación técnica entre necesidad y medios de satisfacción un juego de correspondencias. De hecho, sin embargo, el consumo moderno acontece únicamente si se deja guiar por un principio de disfrute diametralmente opuesto: el que deriva del “consumo productivo” que convierte al plusvalor en pluscapital. Según éste, la apropiación tanto del salario como de la ganancia no tiene otra razón de ser que la de dar al valor producido la oportunidad de que, al realizarse en la adquisición de mercancías, cause la reproducción (conminada a ampliar su escala) del capital. El principio capitalista de satisfacción de las necesidades es así, él también, intrínsecamente contradictorio: para aprovechar la diversificación de la relación técnica entre necesidades y satisfactores, tiene que violar su juego de equilibrios cualitativos y someterlo a los plazos y a las prioridades de la acumulación de capital; a su vez, para ampliar y acelerar esta acumulación, tiene que provocar la efervescencia “caótica e incontrolable” de ese proceso diversificador.

En la economía capitalista, para que se produzca cualquier cosa, grande o pequeña, simple o compleja, material o espiritual, lo único que hace falta es que su producción sirva de vehículo a la producción de plusvalor. Asimismo, para que cualquier cosa se consuma, usable o utilizable, conocida o exótica, vital o lujosa, lo único que se requiere es que la satisfacción que ella proporciona esté integrada como soporte de la acumulación del capital. En un caso y en otro, para que el proceso técnico tenga lugar es suficiente (y no sólo necesario) que su principio de realización “social-natural” esté transfigurado o “traducido” fácticamente a un principio de orden diferente, “social-enajenado”, que es esencialmente incompatible con él —pues lo restringe o lo exagera necesariamente—: el principio de la actividad valorizadora del valor.

Con la producción y el consumo sumados a la circulación, el ciclo completo de la reproducción de la riqueza social moderna se constituye como una totalización que unifica de manera forzada en un solo funcionamiento (en un mismo lugar y simultáneamente), al proceso de reproducción de la riqueza social “natural” con el proceso de reproducción (ampliada) del capital.

De acuerdo con lo anterior, la dinámica profunda que el proceso capitalista de reproducción de la riqueza social aporta al devenir histórico moderno proviene

del itinerario de re-polarizaciones y recomposiciones intermitentes que sigue, dentro de él, su contradicción inherente: la exclusión u horror recíproco entre su substancia trans-histórica, es decir, su forma primera o “natural” de realización o ejecución, y una forma de segundo grado, artificial pero necesaria, según la cual se cumple como puro proceso de “autovalorización del valor”.

Tesis 6

Las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo

Las distintas modernidades o los distintos *modelos de modernidad* que compitieron entre sí en la historia anterior al establecimiento de la modernidad capitalista, así como los que compiten ahora como variaciones de ésta, son modelos que componen su concreción efectiva en referencia a las muy variadas posibilidades de presencia del hecho real que conocemos como capitalismo.

Sobre el plano sincrónico, las fuentes de diversificación de esta realidad parecen ser al menos tres, que es necesario distinguir: Su amplitud: la extensión relativa en que el variado conjunto de la vida económica de una sociedad se encuentra intervenida por su sector sometido a la reproducción del capital; el carácter exclusivo, dominante o simplemente participativo del mismo en la reproducción de la riqueza social.

Según este criterio, la vida económica de una entidad socio-política e histórica puede presentar magnitudes muy variadas de pertenencia a la vida económica dominante del planeta, está globalizada por la acumulación capitalista. Ámbitos en los que rigen otros modos de producción –e incluso de economía– pueden coexistir en ella con el ámbito capitalista; pueden incluso dominar sobre él, aunque la densidad o “calidad” de capitalismo que éste pueda demostrar sea muy alta.

Su densidad: la intensidad relativa con que la forma o modo capitalista subsume al proceso de reproducción de la riqueza social.

Según este criterio, el capitalismo puede dar forma o modificar la “economía” de la sociedad sea como un hecho exclusivo de la esfera de la circulación de los bienes producidos o como un hecho que trastorna también la esfera de la producción/consumo de los mismos. En este segundo caso, el efecto del capitalismo es a su vez diferente según se trate de un capitalismo solamente “formal” o de un

capitalismo substancial (“real”) o propio de la estructura técnica de ese proceso de producción/consumo.

Su tipo diferencial: la ubicación relativa de la economía de una sociedad dentro de la geografía polarizada de la economía mundial.

Más o menos centrales o periféricas, las tareas diferenciales de las múltiples economías particulares dentro del esquema capitalista de especialización técnica o “división internacional del trabajo” llegan a despertar una modificación en la vigencia misma de las leyes de la acumulación del capital, un “desdoblamiento” del modelo capitalista en distintas versiones complementarias de sí mismo.

En el eje diacrónico, la causa de la diversificación de la realidad capitalismo parece encontrarse en el cambio correlativo de predominio que tiene lugar en la gravitación que ejercen a lo largo del tiempo los dos polos principales de distorsión monopólica de la esfera de la circulación mercantil: la propiedad de los recursos naturales (“tierra”) y la propiedad del secreto tecnológico. No justificada por el trabajo sino impuesta por la fuerza, a manera del viejo dominio medieval, la propiedad de estos “medios de producción no producidos” u objetos “sin valor pero con precio” interviene de manera determinante en el proceso que convierte al conjunto de los valores —propio de la riqueza social existente en calidad de *producto*— en el conjunto de los precios, propio de la misma riqueza cuando pasa a existir en calidad de bien.

Sea amplia o restringida, densa o enrarecida, central o periférica, la realidad del capitalismo gravita sobre la historia moderna de los últimos cien años bajo la forma de un combate desigual entre estos dos polos de distorsión de las leyes del mercado. Todo parece indicar que la tendencia irreversible que sigue la historia de la economía capitalista —y que afecta considerablemente a las otras historias diferenciales de la época— es la que lleva al predominio abrumador de la propiedad de la “tecnología” sobre la propiedad de la “tierra”, como propiedad que fundamenta el derecho a las ganancias extraordinarias.

Tesis 7

El cuádruple ethos de la modernidad capitalista

La forma objetiva del mundo moderno, la que debe ser asumida ineludiblemente en términos prácticos por todos aquellos que aceptan vivir en referencia a ella, se encuentra dominada por la presencia de la realidad o el *hecho capitalista*; es decir, en última instancia, por un conflicto permanente entre la dinámica de la “forma

social-natural” de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como “valorización del valor”, conflicto en el que una y otra vez la primera debe sacrificarse a la segunda y ser subsumida por ella. Si esto es así, asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar un ethos o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una “armonía” usual y segura de la vida cotidiana.

Cuatro parecen ser los ethe puros o elementales sobre los que se construyen las distintas espontaneidades complejas que los seres humanos le reconocen en su *experiencia* cotidiana al mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista.

Una primera manera de tener por “natural” el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión que tiene la acumulación del capital no sólo de representar fielmente los intereses del proceso “social-natural” de reproducción, cuando en verdad los reprime y deforma, sino de estar al servicio de la potenciación del mismo. Valorización del valor y desarrollo de las fuerzas productivas serían, dentro de esta espontaneidad, más que dos dinámicas coincidentes, una sola, unitaria. A este *ethos* elemental lo podemos llamar *realista* por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o “realmente existente”, sino de la *imposibilidad* de un mundo alternativo.

Una segunda forma de naturalizar lo capitalista, tan militante como la anterior, implica la identificación de los mismos dos términos, pero pretende ser una afirmación de todo lo contrario: no del valor sino justamente del valor de uso. La “valorización” aparece para ella plenamente reductible a la “forma natural”. Resultado del “espíritu de empresa”, no sería otra cosa que una variante de la misma forma, puesto que este espíritu sería, a su vez, una de las figuras o sujetos que hacen de la historia una aventura permanente, lo mismo en el plano de lo humano que en el de la vida en general.

Aunque fuera probablemente perversa, como la metamorfosis del Ángel necesariamente caído en Satanás, esta metamorfosis del “mundo bueno” o de “forma natural” en “infierno” capitalista no dejaría de ser un “momento” del “milagro” que es en sí misma la Creación. Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario, sería propia del *ethos romántico*.

Una tercera manera, que puede llamarse clásica, de asumir como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor que se valoriza, consistiría en vivirla como una necesidad trascendente, es decir, como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano. Bendición por un lado, fruto de una armonía, y maldición por otro, fruto de un conflicto, la combinación de lo natural y lo capitalista es vista como un hecho metafísico distante o presupuesto como un destino clausurado cuya clausura justamente abre la posibilidad de un mundo a la medida de la condición humana. Para ella, toda actitud en pro o en contra de lo establecido que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento y tenga pretensiones de eficacia decisiva —en lugar de reconocer sus límites (con el distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico) dentro de la dimensión del comprender— resulta ilusa y superflua.

Una cuarta manera de interiorizar al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana completaría el cuádruple sistema elemental del *ethos* prevaleciente en la modernidad establecida. El *arte barroco* puede prestarle su nombre porque, como él —que en el empleo del canon formal incuestionable encuentra la oportunidad de despertar el conjunto de gestos petrificado en él, de revitalizar la situación en la que se constituyó como negación y sacrificio de lo otro—, ella también es una “aceptación de la vida hasta en la muerte”. Es una estrategia de afirmación de la “forma natural” que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como sacrificada, pero que —“obedeciendo sin cumplir” las consecuencias de su sacrificio, convirtiendo en “bueno” al “lado malo” por el que “avanza la historia”— pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como “de segundo grado”, insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los “valores de uso” ofrecen al dominio del proceso de valorización.

Como es comprensible, ninguno de estos cuatro *ethe* que conforman el sistema puro de “usos y costumbres” o el “refugio y abrigo” civilizatorio elemental de la modernidad capitalista se da nunca de manera exclusiva; cada uno aparece siempre combinado con los otros, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las distintas “construcciones de mundo” modernas. Puede, sin embargo, jugar un papel dominante en esa composición, organizar su combinación con los otros y obligarlos a traducirse a él para hacerse manifiestos. Sólo en este sentido relativo sería de hablar, por ejemplo, de una “modernidad clásica” frente a otra “romántica” o de una “mentalidad realista” a diferencia de otra “barroca”.

Provenientes de distintas épocas de la modernidad, es decir, referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo—, los distintos *ethe* modernos configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos “arqueológicos” o de decantación histórica. Cada uno ha tenido así su propia manera de actuar sobre la sociedad y una dimensión preferente de la misma desde donde ha expandido su acción.

Definitiva y generalizada habrá sido así, por ejemplo, la primera impronta, la de “lo barroco”, en la tendencia de la civilización moderna a revitalizar el código de la tradición occidental europea después de cada nueva oleada destructiva proveniente del desarrollo capitalista. Como lo será igualmente la última impronta, la “romántica”, en la tendencia de la política moderna a tratar a la legalidad del proceso económico en calidad de materia maleable por la iniciativa de los grandes pueblos o los grandes hombres. Por otro lado, esta disimultaneidad en la constitución y la combinación de los distintos *ethe* es también la razón de que ellos se repartan de manera sistemáticamente desigual, en un complicado juego de afinidades y repugnancias, sobre la geografía del planeta modernizado por el occidente capitalista; de que, por arriesgar un ejemplo, lo *otro* aceptado por el “noroccidente realista” sea más lo “romántico” que lo “barroco” mientras que lo otro reconocido por el “sur barroco” sea más lo “realista” que lo “clásico”.

Tesis 8

Occidente europeo y modernidad capitalista

Paráfrasis de lo que Marx decía acerca del oro y de su función dineraria en la circulación mercantil: Europa no es moderna “por naturaleza”; la modernidad, en cambio, sí es europea “por naturaleza”.

Europa aparece a la mirada retrospectiva como constitutivamente protomoderna, como predestinada a la modernidad. En efecto, cuando resultó necesario, ella, sus territorios y sus poblaciones, se encontraban especialmente bien preparados para darle una oportunidad real de despliegue al *fundamento* de la modernidad; ofrecían una situación favorable para que fuera asumido e interiorizado en calidad de principio reestructurador de la totalidad de la vida humana, y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en el Oriente.

Durante la Edad Media, la coincidencia y la interacción de al menos tres grandes realidades históricas —la construcción del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma mercantil y la consolidación católica de la revolución cultural cristiana— conformaron en Europa una marcada predisposición

a aceptar el reto que venía incluido en un acontecimiento largamente madurado por la historia: la inversión de la relación de fuerzas entre el ser humano y sus condiciones de reproducción.

En primer lugar, en la “economía-mundo” que se formaba en la Europa del siglo XII, la dialéctica entre la escasez de los medios de vida y el productivismo de la vida social había alcanzado sin duda el grado de complejidad más alto conocido hasta entonces en la historia del planeta. Varias eran las “zonas templadas” del planeta en donde la complejidad *desmesurada* del sistema que asegura la reproducción social al acoplar el esquema de las capacidades de producción con el de las necesidades de consumo no se presentaba solamente como un exceso excepcional, sino que constituía una condición generalizada de la existencia humana; en otras palabras, no faltaban regiones del planeta en las que—a diferencia de las “zonas tórridas”, en donde la ineludible artificialidad de la vida humana no exigía demasiado de la naturaleza, de la vigencia de sus leyes— la vida del ser humano no podía tener lugar sin “hacer de su propio desarrollo una necesidad de la naturaleza”³. Pero, de todas ellas, el “pequeño continente” europeo era el único que se encontraba en plena “revolución civilizatoria”, sometido al esfuerzo de construirse como totalidad concreta de fuerzas productivas; el único que disponía entonces del lugar funcional adecuado para aceptar y cultivar un acontecimiento que consiste justo y ante todo en una potenciación de la productividad del trabajo humano y por tanto en una ampliación de la escala en que tiene lugar ese metabolismo del cuerpo social. La zona europea, como orbe económico capaz de dividir regionalmente el trabajo con coherencia tecnológica dentro de unas fronteras geográficas imprecisas pero innegables, poseía ante todo la medida óptima para ser el escenario de tal acontecimiento.

En segundo lugar, en la Europa que se gestaba, la mercantificación del proceso de circulación de la riqueza —con su instrumento elemental, el valor, y su operación clave, el intercambio por equivalencia— desbordaba los límites de esta esfera y penetraba hasta la estructura misma de la producción y el consumo; se generalizaba como subordinación real del trabajo y el disfrute concretos a una necesidad proveniente de sólo una de sus dimensiones reales, de aquella dimensión en la que uno y otro existen abstractamente como simples actos de objetivación y desobjetivación de valor: a la necesidad de realización del valor de las mercancías en el mercado. El intercambio de equivalentes había dejado de ser uno más de los modos de transacción que coexistían y se ayudaban o estorbaban entre sí dentro de la realidad del mercado, y éste, por su parte, no se limitaba ya a ser solamente el vehículo del “cambio de manos” de los bienes una vez que

3 K. Marx, *Das Kapital*, I, 5., I, p. 502: “macht seine eigene Entwicklung zu einer Naturnothwendigkeit”.

habían sido ya producidos, a escenificar únicamente la circulación de aquella parte propiamente excedentaria de la riqueza. Había quedado atrás la época en que la circulación mercantil no era capaz de ejercer más que una “influencia exterior” o apenas deformante sobre el metabolismo del cuerpo social. Tendía ya a atravesar el espesor de ese “cambio de manos” de la mercadería, a promover y privilegiar (funcionando como mecanismo de crédito) el mercado de valores aún no producidos y a convertirse así en una mediación técnica indispensable de la reproducción de la riqueza social.

La mercantificación de la vida económica europea, al cosificar al mecanismo de circulación de la riqueza en calidad de “sujeto” distribuidor de la misma, vaciaba lentamente a los sujetos políticos arcaicos, esto es, a las comunidades y a los señores, como sujetos políticos arcaicos, de su capacidad de injerencia tanto en la distribución de los bienes como en su producción/consumo.

Desligaba, liberaba o emancipaba paso a paso al trabajador individual de sus obligaciones localistas y lo insertaba prácticamente, aunque fuera sólo en principio, en el universalismo del mercado mundial en ciernes.

En tercer lugar, la transformación cristiana de la cultura judía, que sólo pudo cumplirse mediante la refuncionalización de lo occidental grecorromano y sólo pudo consolidarse en el sometimiento colonialista de las culturas germanas, había preparado la estructura mítica de la práctica y el discurso de las poblaciones europeas –en un diálogo contrapuntístico con la mercantificación de la vida cotidiana– para acompañar y potenciar el florecimiento de la modernidad.

Los seres humanos vivían ya su propia vida como un comportamiento conflictivo de estructura esquizoide. En tanto que era un alma celestial, su persona sólo se interesaba por el valor; en tanto que era un cuerpo terrenal, en cambio, sólo tenía ojos para el valor de uso. Sobre todo, se sabían involucrados, como fieles, como miembros de la ecclesia, iguales en jerarquía los unos a los otros, en una empresa histórica que para ser colectiva tenía que ser íntima y viceversa. Era la empresa de la Salvación del género humano, el esfuerzo del viejo “pueblo de Dios” de la religión judía, pero ampliado o universalizado para todo el género humano, que era capaz de integrar a todos los destinos particulares de las comunidades autóctonas y de proponer un “sentido único” y una racionalidad (cuando no una lengua) común para todos ellos.

Sin el antecedente de una proto-modernidad espontánea de la civilización occidental europea, el capitalismo –esa vieja modalidad mediterránea de

comportamiento de la riqueza mercantil en su proceso de circulación— no habría podido constituirse como el modo dominante de reproducción de la riqueza social. Pero también a la inversa: sin el *capitalismo*, el fundamento de la modernidad no hubiera podido provocar la conversión de lo que sólo eran tendencias o prefiguraciones modernas del Occidente europeo en una forma desarrollada de la totalidad de la existencia social, en una modernidad efectiva.

Para constituirse en calidad de modo peculiar de reproducción de la riqueza social, el capitalismo necesitó de lo europeo; una vez que estuvo constituido como tal (y lo europeo, por tanto, modernizado), pudo ya extenderse y planetarizarse sin necesidad de ese “humus civilizatorio” original, improvisando encuentros y coincidencias ad hoc con civilizaciones tendencialmente ajenas e incluso hostiles al fundamento mismo de toda modernidad.

Para volverse una realidad efectiva, la esencia de la modernidad debió ser “trabajada” según las “afinidades electivas” entre la protomodernidad de la vida europea y la forma capitalista de la circulación de los bienes. Para que adopte nuevas formas efectivas, para que se desarrolle en otros sentidos, sería necesario que otras afinidades entre las formas civilizatorias y las formas económicas llegaran a cambiar la intención de ese “trabajo”.

Fenómeno originalmente circulatorio, el capitalismo ocupa toda una época en penetrar a la esfera de la producción/consumo; necesita que los metales preciosos americanos lleven a la revaluación de las manufacturas europeas para descubrir que el verdadero fundamento de su posibilidad no está en el juego efímero con los términos del intercambio ultramarino, sino en la explotación de la fuerza de trabajo; que las verdaderas Indias están dentro de la economía propia (*Correct your maps, Newcastle is Peru!*)⁴. Es el periodo en que el orbe económico europeo se amplía y se contrae hasta llegar a establecer su medida definitiva; su núcleo central salta de sur a norte, de este a oeste, de una ciudad a otra, concentrando y repartiendo funciones. Es por ello la época en que la disputa entre los distintos proyectos posibles de modernidad se decide dificultosamente en favor del que demuestra mayor firmeza en el manejo del capitalismo como modo de producción. De aquel proyecto que es capaz ante todo de ofrecer una solución al problema que representa la resistencia a la represión, al sacrificio de las pulsiones, por parte del cuerpo tanto individual como comunitario; que es capaz de garantizar un comportamiento económico obsesivamente ahorrativo y productivista en virtud de que la cultura cristiana que le sirve de apoyo se ha despojado de la consistencia eclesial (mediterránea y judaica) de su religiosidad

4 Corrija sus mapas, Newcastle es ¡Perú!

—perceptible de manera corporal y exterior para todos— y la ha reemplazado por una consistencia diferente, puramente individual (improvisada después de la destrucción de las comunidades germanas); en virtud de que su cristianismo ha hecho de la religiosidad un asunto imperceptible para los otros, pero presente en la interioridad psíquica de cada uno; una experiencia puramente imaginaria en la que el cumplimiento moral, convertido en autosatisfacción, coincide con la norma moral, convertida en auto-exigencia.

Tesis 9

Lo político en la modernidad: soberanía y enajenación

Si lo que determina específicamente la vida del ser humano es su carácter político —el hecho de que configurar y reconfigurar su socialidad tiene para él preeminencia sobre la actividad básica con la que reproduce su animalidad—, la teoría de Marx en torno a la enajenación y el fetichismo es sin duda la entrada conceptual más decisiva a la discusión en torno a los nexos que es posible reconocer entre la modernidad y el capitalismo.

Para no dejar de existir, la libertad del ser humano ha tenido, paradójicamente, que negarse como libertad política, soberanía o ejercicio de autarquía en la vida social cotidiana. Diríase que la asociación de individuos concretos —ese “grupo en fusión” originario que es preciso suponer—, espantada ante la magnitud de la empresa, rehúsa gobernarse a sí misma; o que, por el contrario, incompatible por naturaleza con cualquier permanencia, es incapaz de aceptarse y afirmarse en calidad de institución. Lo cierto es que, en su historia, el ser humano ha podido saber de la existencia de su libertad política, de su soberanía o capacidad de auto-gobierno, pero sólo como algo legendario, impensable para el común de los días y de las gentes, o como algo exterior y ajeno a él; como el motivo de una narración, ante cuyos efectos reales, si no canta alabanzas, no le queda otra cosa que mascullar maldiciones.

Descontados los momentos de tensión histórica extraordinaria, que se limitan a la corta duración en que se cumple una tarea heroica singular y dejando de lado ciertas comarcas de historia regional, protegidas transitoriamente respecto de la historia mayor (y en esa medida des-realizadas), es innegable que desde siempre han sido prácticamente nulas las ocasiones que se le han presentado al ser humano concreto, como asociación de individuos o como persona individual, para ejercer por sí mismo su libertad como soberanía, y para hacerlo de manera positiva, es decir, acompañada por el disfrute de la vida física que le permite ser

tal. Sea directo o indirecto, el ejercicio propio, es decir, no otorgado ni delegado, no transmitido ni reflejado, de la capacidad política ha debido darse siempre negativamente (con sacrificio de la vida física), como transgresión y reto, como rebeldía frente a conglomerados de poder extra-políticos (económicos, religiosos, etcétera) que se establecen sobre ella. Parasitarios respecto de la vida social concreta, pero necesarios para su reproducción, estos poderes han concentrado y monopolizado para sí la capacidad de reproducir la forma de la vida social, de cultivar la identidad concreta de la comunidad (polis), de decidir entre las opciones de existencia que la historia pone ante ella.

Esta descripción, sin duda acertada, de toda la historia política del ser humano —desde su cumplimiento a través de las disposiciones despótico-teocráticas hasta su realización a través del gobierno democrático-estatal— como la historia implacable de una vocación destinada a frustrarse, se encuentra en la base de la desconstrucción crítica de la cultura política moderna implicada en el concepto de *enajenación* propuesto por Marx.

Según él, el conglomerado específicamente moderno de poder extra-político que se arroga y ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad y de intervenir en él con sus ordenamientos básicos, es el que resulta del Valor de la mercancía capitalista en tanto que “sujeto automático”. Se trata de un poder que se ejerce en contra de la comunidad como posible asociación de individuos libres, pero a través de ella misma en lo que tiene de colectividad que sólo puede percibir el aspecto temerario de un proyecto propio; que reniega de su libertad, se instala en el pragmatismo de la *Realpolitik* y entrega su obediencia a cualquier gestión o cualquier caudillo capaz de asegurarle la supervivencia a corto plazo.

De acuerdo con el descubrimiento de Marx, el valor que actúa en la circulación capitalista de la riqueza social es diferente del que está en juego en la circulación simplemente mercantil de la misma: en este caso no es más que el elemento mediador del intercambio de mercancías, mientras que en el primero es el “sujeto promotor” del mismo.

En lugar de representar relaciones entre mercancías, entra ahora —por decirlo así— en una relación privada consigo mismo. Ser valor es allí ser capital, porque el valor es el “sujeto automático” de “un proceso en que, él mismo, al cambiar constantemente entre las formas de dinero y mercancía, varía su magnitud (...) se auto-valoriza (...) Ha recibido la facultad misteriosa de generar valor por el solo hecho de ser valor (...).

Mientras, en la circulación simple, el valor de las mercancías adquiere frente al valor de uso de las mismas, a lo mucho, cuando es dinero, una forma independiente, aquí, de pronto, se manifiesta como una substancia que está en proceso y es capaz de moverse por sí misma, y respecto de la cual ambas, la mercancía y el dinero, no pasan de ser simples formas⁵.

Instalado en la esfera de la circulación mercantil, el Valor de la mercancía capitalista ha usurpado (*über grifen*) a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia.

Rara vez esta suspensión de la autarquía o esta enajenación de la capacidad política del sujeto social, que es la esencia del “fenómeno de la cosificación”, ha sido denunciada en toda su radicalidad por la política revolucionaria de inspiración marxista. Por lo demás, los nexos de implicación entre la denuncia de la cosificación y la praxis cotidiana de esa política han sido prácticamente nulos. La “teoría de la enajenación” no ha servido de guía a los marxistas porque la idea de revolución que han empleado permanece atada al mito politicista de la revolución, que reduce la autarquía del sujeto social a la simple soberanía de la “sociedad política” y su estado. Si bien la tradición de los marxistas ha reunido ya muchos elementos esenciales, una teoría de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse.

La teoría de la enajenación como teoría política debería partir de un reconocimiento: la usurpación de la soberanía social por parte de la “república de las mercancías” y su “dictadura” capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suene la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social. Tal usurpación es un acontecer permanente en la sociedad capitalista; es un proceso constante en el que la mixtificación de la voluntad política sólo puede tener lugar de manera parasitaria y simultánea a la propia formación de esa voluntad. La “gestión” política del capital, entidad de por sí ajena a la dimensión de las preocupaciones políticas, lejos de ejercerse como la imposición proveniente de una exterioridad económica dentro de un mundo político ya establecido, se lleva a cabo como

5 Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politische Oekonomie, Erster Band*, Hamburgo 1867, pp. 116-117. Trad. Scaron, Siglo XXI Ed., vol. 2, p. 188.

la construcción de una interioridad política propia; como la instalación de un ámbito peculiar e indispensable de vida política para la sociedad: justamente el de la agitación partidista por conquistar el gobierno de los asuntos públicos dentro del estado democrático representativo de bases nacionales.

La vitalidad de la cultura política moderna se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política “natural” del sujeto social y las disposiciones que la reproducción del capital tiene tomadas para la organización de la vida social.

Aunque diferentes entre sí, la cuestión acerca de la autarquía y la cuestión acerca de la democracia son inseparables la una de la otra. La primera —en sentido revolucionario— intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de liberar la actividad política de los individuos humanos a partir de la reconquista de la soberanía o capacidad política de la sociedad, intervenida por el funcionamiento destructivo (anti-social, anti-natural) de la acumulación del capital. La segunda —en sentido reformista— intenta, a la inversa, problematizar dentro de los márgenes de la soberanía “realmente existente”, las posibilidades que tiene el juego democrático del estado moderno de perfeccionar la participación popular hasta el grado requerido para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social. ¿No existe en verdad un punto de coincidencia de las dos objeciones críticas que se plantean recíprocamente la línea de la revolución y la línea de la reforma: la idea de que la substitución del “modo de producción” no puede ser tal si no es al mismo tiempo una democratización de la sociedad y la idea de que el perfeccionamiento de la democracia no puede ser tal si no es al mismo tiempo una transformación radical del “modo de producción”?

Si la teoría política basada en el concepto de “cosificación” acepta que existe la posibilidad de una política dentro de la enajenación, que la sociedad —aun privada de su soberanía posible— no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer el modo en que lo político mixtificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus intereses civiles en voluntad ciudadana. Sólo sobre esta base podrá juzgar acerca del modo y la medida en que la vitalidad efectiva del juego democrático puede ser encauzada hacia el punto en que éste encontrará en su propio orden del día a la revolución.

Tesis 10

La violencia moderna: la corporeidad como capacidad de trabajo

La paz, la exclusión de la violencia que la modernidad capitalista conquista para la convivencia cotidiana, no es un hecho que descanse, como sucede en otros órdenes civilizatorios, en una administración de la violencia, sino en una mixtificación de la misma.

La vida social, para perdurar en su forma, para ser orgánica o civilizada, y poder afirmarse frente a la amenaza de la inestabilidad, la desarticulación o el salvajismo –características de una socialidad en situación extraordinaria, “en fusión” (revolución) o en descomposición (catástrofe)–, ha requerido siempre producir y reproducir en su interior una zona considerable de vida pacífica, en la que prevalece un “alto al fuego limitado pero permanente”, un mínimo indispensable de armonía social. La paz generalizada es imposible dentro de una sociedad construida a partir de las condiciones históricas de la escasez; ésta tiene que ser interiorizada y funcionalizada en la reproducción de la sociedad y la única manera que tiene de hacerlo es a través de la imposición de una injusticia distributiva sistemática, la misma que convierte a la violencia en el modo de comportamiento necesario de la parte más favorecida de la sociedad con la parte más perjudicada.

La creación de la zona pacificada (el simulacro de paz interna generalizada) sólo puede darse, por lo tanto, cuando –además de los aparatos de represión– aparece un dispositivo no violento de disuasión capaz de provocar en el comportamiento de los explotados una reacción de autobloqueo de la respuesta violenta a la que están siendo provocados sistemáticamente. Gracias a él, la violencia de los explotadores no sólo resulta soportable, sino incluso aceptable por parte de los explotados. La consistencia y la función de este dispositivo son justamente lo que distingue a la vigencia de la paz social en la modernidad capitalista de otros modos de vigencia de la misma, conocidos de antes o todavía por conocer.

“Sobre la base del sistema salarial, incluso el trabajo *no pagado* tiene la apariencia de trabajo pagado”, mientras que, “por el contrario, en el caso del esclavo, incluso aquella parte de su trabajo que sí se paga se presenta como no pagada.”⁶

Esta afirmación de Marx lleva implícita otra: al contrario de los tiempos pre-modernos, cuando incluso las relaciones interindividuales armónicas (de

6 Value, Price and Profit. Addressed to the Working Men, Londres 1899, p. 63.

voluntades coincidentes) estaban bajo el signo de la violencia, en los tiempos modernos incluso las relaciones interindividuales violentas se encuentran bajo el signo de la armonía.

La aceptación “de grado, y no por fuerza”, por parte de los individuos, en su calidad de trabajadores, de una situación en la que su propia *inferioridad* social (“económica”) se regenera sistemáticamente es el requisito fundamental de la actual vida civilizada moderna y de sus reglas de juego. Se trata de un acto que sólo puede tener lugar porque esa misma situación es, paradójicamente, el único lugar en donde la *igualdad* social (“política”) de esos individuos está garantizada. La situación que socializa a los individuos trabajadores en tanto que propietarios privados les impone una identidad de “dos caras”: la de “ciudadanos” en la empresa histórica llamada Estado nacional—miembros de una comunidad a la que pertenecen sin diferencias jerárquicas— y la de “burgueses” en una vida económica compartida, socios de una empresa de acumulación de capital a la que sólo pueden pertenecer en calidad de miembros inferiores de la misma. Es a la igualdad como ciudadano, como alguien que existe en el universo humano—y participa de la protección que brinda el seno en principio civilizado y pacífico de la comunidad nacional— a lo que el individuo como trabajador sacrifica sus posibilidades de afirmación en el aspecto distributivo, su capacidad de ser partícipe en términos de igualdad en el disfrute de la riqueza social. Y es justamente el contrato de compra/venta de la mercancía fuerza de trabajo—acto paradigmático, cuyo sentido se repite por todas partes en el gran edificio de la intersubjetividad moderna— el dispositivo en virtud del cual el individuo trabajador “se salva y se condena”. Al comportarse como vendedor-comprador, se socializa en tanto que propietario privado, es decir, en términos de igualdad frente a los otros “ciudadanos”, aunque el logro de esa condición implique para él al mismo tiempo una autocondena a la inferioridad en tanto que “burgués”, a la sumisión frente a aquellos individuos no trabajadores que son propietarios de algo más que de su simple fuerza de trabajo. Propietario privado, el trabajador no pierde esa calidad, aunque su propiedad sea nula, por cuanto detenta de todas maneras la posesión de su cuerpo, es decir, el derecho de ponerlo en alquiler. Cuando se comporta como trabajador, el ciudadano moderno inaugura un nuevo comportamiento de la persona humana respecto de su base natural, del “espíritu” respecto a la “materia”. Como tal, el ser humano no es su cuerpo, sino que tiene un cuerpo; un cuerpo que le permite mantener ese mismo status de humano precisamente en la medida en que es objeto de su violencia.

El esclavo antiguo podía decir: “En verdad soy esclavo, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera.” La violencia implícita en su situación sólo estaba

relegada o pospuesta; la violación de su voluntad de disponer de sí mismo estaba siempre en estado de inminencia: podía ser vendido, podía ser ultrajado en el cuerpo o en el alma. La relación de dependencia recíproca que mantenía con el amo hacía de él en muchos casos un servo padrone, el respeto parcial que le demostraba el amo era una especie de pago por el irrespeto global que le tenía (y que se volvía así perdonable), una compensación de la violencia profunda con que lo sometía. A la inversa, el “esclavo” moderno dice: “En verdad soy libre, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera.”

La violencia implícita en su situación está borrada, es imperceptible: su voluntad de disponer de sí mismo es inviolable, sólo que el ejercicio pleno de la misma (no venderse como “fuerza de trabajo”, por ejemplo) requiere de ciertas circunstancias propicias que no siempre están dadas. Aquí el “amo”, el capital, es en principio impersonal –no reacciona al valor de uso ni a la “forma natural” de la vida– y en esa medida no depende del “esclavo” ni necesita entenderse con él; prosigue el cumplimiento de su “capricho” (la autovalorización) sin tener que compensar nada ni explicar nada ante nadie.

Una cosa era *asumir* la violencia exterior, aceptar y administrar el hecho de la desigualdad como violencia del dominador, disculpándolo como mecanismo necesario de defensa ante la amenaza de “lo nuestro” por “lo ajeno”; disimulándolo y justificándolo como recurso ineludible ante la agresión de la naturaleza o la reticencia de Dios a mediar entre la Comunidad y lo Otro. Muy diferente, en cambio, es *desconocer* la violencia del explotador e imputar cualquier efecto de la misma a la presencia directa y en bruto de una hostilidad exterior. Desconocerla es lo mismo que negar su *necesidad* dentro del mundo social establecido; remitir el hecho de su existencia a simples defectos secundarios en la marcha del progreso y su conquista de “lo otro”; a una falta o un exceso de velocidad en la expansión de las fuerzas productivas o en la eliminación de las formas sociales premodernas o semi-modernas.

Desprovista de un nombre propio, de un lugar social en la cotidianidad moderna, la violencia de las “relaciones de producción” capitalistas gravita sin embargo de manera determinante tanto en ella como en la actividad política que parte de ella para levantar sus instituciones. Borrada como acción del otro, desconocida como instrumento real de las relaciones interindividuales, la violencia de la explotación a través del salario se presenta como una especie de castigo que el cuerpo del trabajador debe sufrir por culpa de su propia deficiencia, por su falta de calificación técnica o por su atavismo cultural. Castigo que atomiza su manifestación hospedándose parasitariamente hasta en los comportamientos

más inofensivos de la vida diaria: torciéndolos desde adentro, sometiéndolos a un peculiar efecto de extrañamiento.

El fundamento de la modernidad trae consigo la posibilidad de que la humanidad de la persona humana se libere y depure, de que se rescate del modo arcaico de adquirir concreción, que la ata y limita debido a la identificación de su cuerpo con una determinada función social adjudicada (productiva, parental, etcétera). Esta posibilidad de que la persona humana explore la soberanía sobre su cuerpo natural, que es una “promesa objetiva” de la modernidad, es la que se traiciona y caricaturiza en la modernidad capitalista cuando la humanidad de la persona, violentamente disminuida, se define a partir de la identificación del cuerpo humano con su simple fuerza de trabajo.

El trabajador moderno, “libre por partida doble”, dispone soberanamente de su cuerpo, pero la soberanía que detenta está programada de antemano para ejercerse, sobre la base de esa humanidad disminuida, como represión de la corporeidad animal del mismo. De ser el conjunto de los modos que tiene el ser humano de estar concretamente en el mundo, el cuerpo es convertido en el *instrumento animal* de una sola y peculiar manera de estar en él, la de una apropiación del mismo dirigida a reproducirlo en calidad de medio para un afán productivo sin principio ni fin.

Conjunto irremediablemente defectuoso de facultades y calificaciones productivas, el cuerpo del individuo moderno es, una y otra vez, premiado con la ampliación del disfrute y al mismo tiempo castigado con la neutralización del goce correspondiente. El dispositivo que sella esta interpenetración del premio y el castigo es el que disecciona y separa artificial y dolorosamente a la primera dimensión del disfrute del cuerpo —la de su apertura activa hacia el mundo—, convirtiéndola en el mero gasto de un recurso renovable durante el “tiempo de trabajo”, de la segunda dimensión de ese disfrute del cuerpo —la de su apertura pasiva hacia el mundo—, reducida a una simple restauración del trabajador durante el “tiempo de descanso y diversión”.

Por lo demás, la eliminación de todo rastro del carácter humano de la violencia en las relaciones de convivencia capitalistas parece ser también la razón profunda del vaciamiento ético de la actividad política. Nunca como en la época moderna los manipuladores de la “voluntad popular” —los que ponen en práctica “soluciones” más o menos “finales” a las “cuestiones” sociales, culturales, étnicas, ecológicas, etcétera— habían podido ejercer la violencia de sus funciones con tanto desapego afectivo ni con tanta eficacia: como simples vehículos de un “imperativo” de

pretensiones astrales –la *Vorsehung* (providencia)– que pasara intocado a través de todos los criterios de valoración del comportamiento humano.

Tesis 11

La modernidad y el imperio de la escritura

La oportunidad moderna de liberar la dimensión simbólica de la existencia social –la actividad del hombre como constructor de significaciones tanto prácticas como lingüísticas– se encuentra afectada decisivamente por el hecho del re-centramiento capitalista del proceso de reproducción de esa existencia social en torno a la meta última de la valorización del valor.

A finales de la Edad Media occidental, la dimensión comunicativa de la existencia social –el conjunto de sistemas semióticos organizados en torno al lenguaje– fue sin duda la dimensión más directamente afectada por el impacto proveniente del “cambio de medida” en el proceso de reproducción de la riqueza social, por los efectos de su “salto cualitativo” a una nueva escala de medida, la de la totalidad del continente europeo. Los códigos del proceso de ciframiento/desciframiento (producción/consumo) de las significaciones prácticas en la vida cotidiana, que habían operado a través de una normación de tendencia restrictiva y conservadora durante toda la larga “historia de la escasez” –historia en la que ningún proyecto de vida social podía ser otra cosa que la ampliación de una estrategia de supervivencia–, alcanzaron la capacidad de conquistar zonas de sí mismos que habían debido permanecer selladas hasta entonces. La tabuización o denegación de un amplio conjunto de posibilidades de donación de forma a los productos/útiles (bienes/producidos) pudo así comenzar a debilitarse. La estructura del campo instrumental pudo comenzar su recomposición histórica en escala cuantitativamente ampliada y en registros cualitativos completamente inéditos. Igualmente, las distintas lenguas naturales, que, ellas también, venían normadas de hecho en dirección restrictiva por la vigencia aplastante de sus respectivas estructuras míticas en el lenguaje cotidiano, comenzaron su proceso de reconstitución radical, de auto-construcción justamente como “lenguas naturales modernas”; obedecían al llamado que venía de la creatividad liberada en la esfera de las hablas cotidianas, que ellas percibían como un reto para intensificar y diversificar su capacidad codificadora.

Es indudable que un logocentrismo prevalece en la existencia humana en la misma medida en la que ella hace de todos sus comportamientos realidades semióticas; la sociedad humana otorga a la comunicación propiamente lingüística la jerarquía representante y coordinadora de todas las otras vías de la semiosis para efectos

de la construcción del sentido común de todas ellas. Le permite incluso que consolide esa centralidad cuando ella misma la concentra y desarrolla en calidad de escritura.

Pero aparte de logocéntrica, la comunicación social debió ser también logocrática; es decir, no sólo tuvo que someter su producción global de sentido al que se origina en la comunicación puramente lingüística, sino que debió además comprometerla en una tarea determinada que le corresponde específicamente a ésta última, la tarea muy especial que consiste en defender la norma que da identidad singular al código de una civilización. La comunicación lingüística reduce y condensa para ello su función mitopoyética; la encierra en el cultivo hermenéutico de un texto sagrado y su corpus dogmático. Aunque no lo parezca, la logocracia no consiste en verdad en una afirmación exagerada del logocentrismo; la logocracia —impuesta por la necesidad de fundamentar la política sobre bases religiosas— implica el empobrecimiento y la unilateralidad del logocentrismo. Es en verdad una negación del despliegue de su vigencia; trae consigo la subordinación de los múltiples usos del lenguaje al cumplimiento hieratizado de uno solo de ellos, el uso que tiene lugar en el discurso mítico religioso.

Al igual que sobre los códigos prácticos y los lingüísticos y sobre los usos instrumentales y las hablas, el impacto fundamental de la modernidad fue también liberador respecto del logocentrismo.

Traía la oportunidad, primero, de quitar a la producción/consumo de significaciones prácticas de la opresión bajo el poder omnímodo del lenguaje y, segundo, de soltar a éste de la obligación de autocensura que le imponía el cultivo del mito consagrado.

Pero la liberación del uso de los medios instrumentales, es decir, de la capacidad de inventar formas inéditas para los productos útiles, sólo pudo ser, en la modernidad capitalista, una liberación a medias, vigilada e intervenida. No todas las formas de la creatividad que son reclamadas por los seres humanos en la perspectiva social-natural de su existencia pueden serlo también por parte el “sujeto sustitutivo”, el capital, en la perspectiva de la valorización del valor. El código para la construcción (producción/consumo) de significaciones prácticas pudo potenciarse —dinamizarse, ampliarse, diversificarse—, pero sólo con la mediación de un correctivo, de una sub-codificación que lo marcaba decisivamente con un sentido capitalista. La interiorización semiótica “natural” de una antigua estrategia de supervivencia venía a ser substituida por otra, “artificial”, de efectividad diferente, pero también inclinada en sentido represivo: la de una estrategia para la acumulación de capital.

Cosa parecida aconteció en la vida del discurso. Rotas las barreras arcaicas (religiosas y numinosas) de la estructura mítica de las lenguas –la que, al normarlas, les otorga una identidad propia–, otras limitaciones, de un orden diferente, aparecieron en lugar de ellas. Al recomponerse a partir de una épica y una mitopoyesis básicamente burguesas pero de corte capitalista, la estructura mítica de las lenguas modernas se vio en el caso de reinstalar unas facultades de censura renovadas. El “cadáver de Dios”, esto es, la moral del autosacrificio productivista como vía de salvación individual –que haría del vulgar empresario un sujeto de empresa y aventura, y daría a su comportamiento la jerarquía de una actividad de alcance ontológico– se constituyó en el único prisma a través del cual es posible acceder al sentido de lo real.

Destronado de su logocracia tradicional y expulsado de su monopolio del acceso a la realidad y la verdad de las cosas, el ámbito del discurso quedaba así, en principio, liberado de su servicio al mito intocable (escriturado) y al religamiento despótico de la comunidad. Pronto, sin embargo, recibió la condena de una refuncionalización logocrática de nuevo tipo. Según ésta, el momento predominante de todo el “metabolismo entre el Hombre y la Naturaleza” –caracterizado ahora por el desbocado productivismo abstracto del Hombre y por la disponibilidad infinitamente pasiva de la Naturaleza– se sitúa en la apropiación cognoscitiva del referente, es decir, en la actividad de la “razón instrumental”. Recompuesto para el efecto sobre la base de su registro técnico-científico, el lenguaje resulta ser el lugar privilegiado y exclusivo de ese logos productor de conocimientos; resulta ser así, nuevamente aunque de manera diferente, el lugar donde reside la verdad de toda otra comunicación posible.

Éste, sin embargo, su dominio restaurado sobre la semiosis práctica, le cuesta al lenguaje una fuerte “deformación” de sí mismo, una reducción referencialista del conjunto de sus funciones comunicativas, una fijación obsesiva en la exploración apropiativa del contexto. El lenguaje de la modernidad capitalista se encuentra acondicionado de tal manera, que es capaz de restringir sus múltiples capacidades –de reunir, de expresar y convencer, de jugar y de cuestionar– en beneficio de una sola de ellas: la de convertir al referente en información pura (depurada).

Junto con la *recomposición moderna de la logocracia* tiene lugar también una refuncionalización radical de su principal instrumento, la escritura. De texto sagrado, petrificación protectora del discurso en el que la verdad se revela, la escritura se convierte en el vehículo de una intervención ineludible del logos instrumental en todo posible uso del lenguaje y en toda posible intervención suya en las otras vías de producción/consumo de significaciones. La secularización

de la escritura y el perfeccionamiento consecuente de sus técnicas abrió para el discurso unas posibilidades de despliegue de alcances inauditos. En tanto que es tan sólo una versión autónoma del *habla verbal*, el habla escrita es una prolongación especializada de ella, un modo de llevarla a cabo que sacrifica ciertas características de la misma en beneficio de otras. La envidiable e inigualable contundencia comunicativa del habla verbal, que le permite ser efímera, tiene un alto precio a los ojos del *habla escrita*: debe ir acompañada de una consistencia incompleta, confusa y de baja productividad informativa. El habla verbal sólo está a sus anchas cuando se conduce en una estrecha dependencia respecto de otros cauces de la semiosis corporal (la gestualidad, la musicalidad, etc.), lo que abre pasajes débiles o incluso de silencios en su propia *performance*, cuando juega con el predominio de las distintas funciones comunicativas (de la más burda, la fáctica, a la más refinada, la poética), juego que la vuelve irrepetible; cuando finalmente, recurre a una transmisión simultánea de mensajes paralelos (para varios receptores posibles), hecho que vuelve azaroso su desenvolvimiento.

El habla escrita nace como una respuesta a la necesidad de salvar esas limitaciones informativas, aunque sea a costa de la plenitud comunicativa. Fascinadas con el espíritu conclusivo, atemporal y eficiente del habla escrita—con su autosuficiencia lingüística, su concentración unifuncional y su unilinearidad—, hay zonas del habla verbal que ven en ella su tierra prometida.

Sin embargo no es esta superioridad unilateral del habla escrita lo que la lleva a independizarse del habla verbal y a someterla a sus propias normas. No hay que olvidar que las lenguas naturales modernas se generan a partir de un habla que ha supeditado el cumplimiento de sus necesidades globales de comunicación al de las necesidades restringidas de su versión escrita. El habla escrita de una lengua moderna—cuya normación implica una fijación referencialista de las funciones comunicativas, puesto que su meta es el acopio de información—ofrece el modelo perfecto de un ordenamiento racional productivista de la actividad humana. El conjunto de los medios e instrumentos de trabajo y disfrute—que es la instancia objetiva más inmediata del cuerpo humano, de la concreción unidimensional de su estar en el mundo—se desentiende, como lo hace el habla escrita, de todos los modos de su funcionamiento que no demuestran ser racionales en el sentido de la eficiencia exclusivamente pragmática. Puede decirse así que, al guiarse conscientemente o no por esa reducción de las capacidades técnicas del médium instrumental, el proceso de producción y consumo del conjunto de los bienes es el fundamento que ratifica y fortalece a la escritura en su posición hegemónica dentro del habla o el uso lingüístico y dentro de la semiosis moderna en general. Es la práctica tecnificada en sentido pragmático la que despierta en la escritura

una “voluntad de poder” indetenible. Así se expande la nueva logocracia: significar, “decirle algo a alguien sobre algo con una cierta intención y de una cierta manera” deberá consistir primaria y fundamentalmente en hacer del hecho comunicativo “un instrumento de apropiación cognoscitiva” de ese “algo”, de “lo real”. Todo lo demás será secundario.

Tesis 12

Pre-modernidad, semi-modernidad y post-modernidad

La postmodernidad es la característica de ciertos fenómenos peculiares de orden general que se presentan con necesidad y de manera permanente dentro/fuera de la propia modernidad. No es sólo el reciente rasgo de una cierta población acomodada que necesita de un nuevo hastío —esta vez ante la modernidad corriente— para darle un toque trascendente, y así privativo y aristocrático, a su imagen reflejada en el espejo. Se trata de una de las tres modalidades principales de la zona limítrofe en donde la vigencia o la capacidad conformadora de la modernidad establecida, presenta muestras de agotamiento.

La modernidad es un modo de totalización civilizatoria. Como tal, posee diferentes grados de dominio sobre la vida social, tanto en el transcurso histórico como en la extensión geográfica. Allí donde su dominio es más débil aparecen ciertos fenómenos híbridos en los que otros principios de totalización concurrentes le disputan la “materia” que está siendo conformada por ella. Es en la zona de los límites que dan hacia el futuro posible en donde se presentan los fenómenos post-modernos.

En la que da hacia el pasado por superar se muestran los fenómenos pre-modernos. En la que se abre/cierra hacia los mundos extraños por conquistar se dan los fenómenos semi-modernos.

La dinámica del fundamento de la modernidad genera constantemente nuevas constelaciones de posibilidades para la vida humana, las mismas que desafían “desde el futuro” a la capacidad de sintetización de la modernidad capitalista. Allí donde ésta resulta incapaz momentánea o definitivamente de ponerse en juego radicalmente a fin de sostener este reto; allí donde su ambición conformadora le hace salirse de sus límites pero sin ir más allá de sí misma, las novedades posibles de la vida social no alcanzan a constituirse de manera autónoma y se quedan en estado de deformaciones de la modernidad establecida. Paradigmático sería, en este sentido, el fenómeno ya centenario de la política económica moderna, que se empeña en dar cuenta de la necesidad real de una planeación democrática

de la producción y el consumo de bienes, pero que lo hace mediante el recurso insuficiente de sacrificar a medias su liberalismo económico estructural y su vocación cosmopolita para poner en práctica intervenciones más o menos autoritarias y proteccionistas (paternalistas, unas, totalitarias, otras) del “estado” en la “economía”.

Otro tipo de reto que la modernidad capitalista no puede siempre sostener es el que le plantean ciertas realidades de su propio pasado, provengan éstas figuras anteriores de la modernidad o de la historia pre-cristiana de Occidente. Arrancados de su pertenencia coherente a una totalización de la sociedad en el pasado, que estuvo dotada de autonomía política y vitalidad histórica, una serie de elementos civilizatorios del pasado (objetos, comportamientos, valores) perduran sin embargo en el mundo construido por la modernidad dominante; aunque son funcionalizados por ella, lo inadecuado del modo en que lo están les permite mantener su efectividad. Parcialmente indispensables para ella, que se demuestra incapaz de sustituirlos por otros más apropiados, son estos “cuerpos extraños”, fijados en una lógica ya fuera de uso pero que es compatible con la actual, los que se reproducen en calidad de fenómenos pre-modernos.

Diferentes de estos, los fenómenos semi-modernos son elementos (fragmentos, ruinas) de civilizaciones o construcciones no occidentales de mundo social, que mantienen su derecho a existir en el mundo de la modernidad europea pese a que el fundamento tecnológico sobre el que fueron levantados ha sucumbido ante el avance arrasador de la modernización. La vitalidad que demuestran tener estos elementos aparentemente incompatibles con toda modernidad –pese a que son integrados en exterioridad, usados sin respetar los principios de su diseño, de manera muchas veces monstruosa– es la prueba más evidente de la limitación eurocentrista que afecta al proyecto de la modernidad dominante. Para no ser desbordada por la dinámica fundamental de la modernidad, que tiende a cuestionar todos los particularismos tradicionales, la solución capitalista, que sólo es efectiva si reprime esa dinámica fundamental, se ha refugiado dentro de los márgenes ya probados de la “elección civilizatoria” propia del occidente europeo.

Reacciones de la modernidad capitalista ante su propia limitación, estos tres fenómenos, pueden llegar a presentarse juntos y combinados. Componen entonces el cuadro de grandes cataclismos históricos. Tales han sido, hasta aquí, los dos casos del fracaso “socialista” en el siglo XX, el de la contra-revolución “socialista nacionalista” en Alemania y el de la pseudo-revolución “socialista colectivista” en Rusia.

La crisis de la modernidad establecida se presenta cada vez que el absolutismo inherente a su forma está a punto de ahogar la substancia que le permite ser tal; cada vez que, dentro de su mediación de las promesas emancipatorias inherentes al fundamento de la modernidad, el primer momento de esa mediación, esto es, la apertura de las posibilidades económicas de la emancipación respecto de la “historia de la escasez”, entra en contradicción con el segundo momento de la misma, es decir, con su re-negación de la vida emancipada, con la represión a la que somete a toda la densidad de la existencia que no es traducible al registro de la economía capitalista: la asunción del pasado, la disposición al porvenir, la fascinación por “lo otro”.

Tesis 13

Modernización propia y modernización adoptada

Toda modernización adoptada o exógena proviene de un proceso de conquista e implica por tanto un cierto grado de imposición de la identidad cultural de una sociedad y las metas particulares de la empresa histórica en que ella está empeñada sobre la identidad y las metas históricas de otra.

Mientras la modernización propia o endógena se afirma, a través de todas las resistencias de la sociedad donde acontece, en calidad de consolidación y potenciación de la identidad respectiva, la modernización exógena, por el contrario, trae siempre consigo, de manera más o menos radical, un desquiciamiento de la identidad social, un efecto desdoblador o duplicador de la misma. La modernidad que llega está marcada por la identidad de su lugar de procedencia; su arraigo es un episodio de la expansión de esa marca, una muestra de su capacidad de conquistar –violentar y cautivar– a la marca que prevalece en las fuerzas productivas autóctonas. Por esta causa, la sociedad que se moderniza desde afuera, justo al defender su identidad, no puede hacer otra cosa que dividirla: una mitad de ella, la más confiada, se transforma en el esfuerzo de integrar “la parte aprovechable” de la identidad ajena en la propia, mientras otra, la desconfiada, lo hace en un esfuerzo de signo contrario: el de vencer a la ajena desde adentro al dejarse integrar por ella.

Cuando la modernización exógena tiene lugar en sociedades occidentales, más si éstas son europeas y más aún si han sido ya transformadas por alguna modernidad capitalista anterior a la que tiende a predominar históricamente, este proceso de conquista presenta un grado de conflictualidad relativamente bajo. La modernidad más vieja (la mediterránea, por ejemplo) se las arregla para negociar su subordinación constructiva a la más nueva (la noreuropea) a cambio de un

ámbito de tolerancia para su “lógica” propia, es decir, para su marca de origen y para el cultivo de la identidad social representada por ella.

La modernización por conquista se vuelve conflictiva y virulenta cuando acontece en la situación de sociedades decididamente no occidentales. Dos opciones tecnológicas propias de dos “elecciones civilizatorias” y dos historicidades no sólo divergentes sino abiertamente contrapuestas e incompatibles entre sí deben, sin embargo, utópicamente, “encontrarse” y combinarse, entrar en un proceso de mestizaje. Por ello, la asimilación que las formas civilizatorias occidentales, inherentes a la modernidad capitalista, pueden hacer de las formas civilizatorias orientales tiene que ser necesariamente periférica o superficial, es decir, tendencialmente destructiva de las mismas como principios decisivos de configuración del mundo de la vida. Una asimilación de éstas como tales podría descomponer desde adentro al carácter europeo de su “occidentalidad” o someterlo a una transformación radical de sí mismo, como fue tempranamente el caso de las formas de la modernidad mediterránea (ibérica), obligadas en el siglo XVII a integrar profundamente los restos de las civilizaciones precolombinas, por un lado, y de las civilizaciones africanas, por otro.

En los procesos actuales de modernización exógena, la modernidad europea, para ser aceptada realmente, tiene que enrarecer al mínimo su identidad histórico concreta, esquematizarla, privarla de su conflictualidad interna, desdibujarla hasta lo irreconocible; sólo así, reducida a los rasgos más productivistas de su proyecto capitalista, puede encontrar o improvisar en las situaciones no occidentales un anclaje histórico cultural que sea diferente del que le sirvió de base en sus orígenes. Igualmente, en el otro lado, en las sociedades no occidentales que deben adoptar la modernidad capitalista, la aceptación que hacen de ésta depende de su capacidad de regresión cultural, del grado en que están dispuestas (sin miedo al absurdo ni al ridículo) a traducir a términos primitivos los conflictos profundos de su estrategia civilizatoria, elaborados y depurados por milenios en su dimensión cultural.

Pareciera que allí, justo en el lugar del desencuentro, de la negación recíproca entre ellos, es decir, sobre el denominador común de la exigencia capitalista —la voracidad productivo/consuntiva—, se encuentra el único lugar en donde el occidente puede encontrarse con el resto del mundo. Por lo que se ve, aunque respetuosa tanto del pasado como de lo no europeo, una modernidad alternativa no podría contar con lo no occidental como un antídoto seguro contra el capitalismo.

Tesis 14

La modernidad, lo mercantil y lo capitalista

La socialización mercantil forma parte constitutiva de la esencia de la modernidad; la socialización mercantil-capitalista sólo es propia de la figura particular de modernidad que prevalece actualmente.

La expansión de la función religiosa, es decir, socializadora, de la cultura cristiana, dependió, en la Edad Media, de su capacidad de convencer a los seres humanos de su propia existencia en calidad de comunidad real, de *ecclesia*, o “cuerpo de Dios”. El lugar en donde los fieles tenían la comprobación empírica de ello no era, sin embargo, el templo; era el mercado, el sitio en donde el buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes producidos permitía a los individuos sociales, sobre el común denominador de “propietarios privados”, reconocerse y aceptarse recíprocamente como personas reales. La existencia de Dios resultaba indudable porque la violencia arbitraria (el Diablo) que campeaba en las relaciones sociales post- o extra-comunitarias cedía en los hechos ante la vigencia del orden pacífico de quienes comen el fruto de su propio trabajo. La presencia de un Juez invisible era evidente pues sólo ella podía explicar el “premio” que le tocaba efectivamente a quien más trabajaba y el “castigo” que se abatía sobre el que, aunque “oraba”, no “laboraba”.

Pero si es cierto que la mercancía estuvo al servicio de la consolidación del cristianismo, no lo es menos que éste terminaría destronado por ella. De ser el “lenguaje de las cosas” que ratificaba en los hechos prácticos la verdad religante del discurso mítico cristiano, el mecanismo de metamorfosis mercantil de la riqueza objetiva –el que lleva a ésta a abandonar su estado de producto y tomar su estado de bien, neutralizándola primero en calidad de mercancía-dinero– pasó de manera lenta pero firme e irreversible a ser él la verdadera entidad re-socializadora. El mercado sustituyó al mito; redujo al cristianismo, de *ecclesia*, a un sistema de imperativos morales que idealizaba, como un mero eco apologético, la sujeción de la vida humana a su propia acción “mágica” de fetiche socializador.

Pero lo que lo mercantil hizo con lo religioso, lo capitalista, a su vez, habría de hacer con lo mercantil. En su lucha contra la prepotencia del monopolio público y privado –contra la violencia del dominio sobre la tierra y sobre la tecnología–, la campaña de afirmación (expansión y consolidación) de lo mercantil debió avanzar hasta una zona en la que lo mercantil, para entrar, tenía que cambiar de signo, que convertirse en la negación de lo que pretendía afirmar. Debió

mercantificar el ámbito de lo no mercantificable por esencia; tratar como a un puro objeto (Bestand) a aquello que debería ser puro sujeto; como simple valor mercantil a lo que debería ser fuente de valor mercantil: la fuerza de trabajo del individuo humano. Debió dejar de ser instrumento de la universalización de la propiedad privada y pasar a ser el instrumento de una restricción renovada, de nuevo tipo, de la misma; debió traicionar a lo mercantil y ponerlo a funcionar como mera apariencia de la apropiación capitalista de la riqueza. Lo mercantil sólo pudo vencer la resistencia del monopolio desatando las fuerzas del Golem capitalista. Pretendió servirse de él, y terminó por ser su siervo.

A fines de siglo, la distinción entre lo mercantil y lo capitalista parece ya irrelevante y abstrusa o simplemente cosa del pasado; la mercancía parece haber acomodado ya su esencia a esa configuración monstruosa de sí misma que es la mercancía capitalista. Y sin embargo no es así.

Hay una diferencia radical entre la ganancia capitalista que se puede dar en la esfera de la circulación mercantil simple y la que se da en la mercantil-capitalista. La primera sería el fruto del aprovechamiento de una voluntad de intercambio entre orbes productivos/consuntivos de valores de uso que están desconectados entre sí, voluntad que se impone por sobre la inconmesurabilidad fáctica de sus respectivos valores mercantiles. La segunda resulta del aprovechamiento de una constricción imperiosa al intercambio que aparece, pese a la inconmesurabilidad esencial de sus respectivos productos, entre las dos dimensiones de la reproducción de la riqueza social: la de la fuerza de trabajo, por un lado, y la del resto de las mercancías, por otro. Lo que en el primer caso sería el resultado de la “desigualdad” espontáneamente ventajosa en un “comercio exterior”, en el segundo es la consecuencia de una instalación artificial de esa “desigualdad” en el “comercio interior”. Contingente y efímera en el primer caso, la ganancia capitalista es imperiosa y permanente en el segundo.

Desde la perspectiva puramente mercantil, todo el mercado moderno, como realidad concreta, no sería otra cosa que una superfetación parasitaria de la propia realidad mercantil. Lo capitalista estaría allí únicamente como una deformación arbitraria, por debajo de la cual se repetiría de manera clásica y necesaria el triunfo indefinido del proceso puro de la circulación por equivalencia.

Las “impurezas” concretas que hacen de él un proceso intervenido —sea espontáneamente por el poder “ciego” de la monopolización capitalista o artificialmente por la imposición “visionaria” de una planeación distributiva— no alcanzarían a destruirlo por cuanto él es la estructura que las sostiene.

La posibilidad de soltar del todo la “mano invisible” del mercado –la que atravesaría los muchos “egoísmos pequeños” para construir un “altruísmo general”–, de liberar al Azar que guía el mecanismo de circulación por equivalencia, se encuentra en el fundamento mismo de toda modernidad. Sin embargo, su realización en la modernidad capitalista, que pretendió protegerla de los parasitismos estatales o señoriales que la ahogaron en la era de la escasez, la ha llevado a un nuevo callejón sin salida. En la inauguración mercantil-capitalista de lo que debía ser la era de la abundancia se impone de manera espontánea el predominio de un comportamiento mercantil que reniega de sí mismo. Es un comportamiento temeroso que pretende “abolir el azar” mediante la repetición incesante de un tramposo coup de dés que asegura al capital contra el riesgo de no obtener ganancias en la apuesta de la inversión.

Tesis 15

“Socialismo real” y modernidad capitalista

Considerado como orbe económico o “economía-mundo”, el “mundo socialista” fue el resultado histórico de un intento frustrado de remodelación por parte del viejo imperio económico de Rusia; un intento dirigido a aislarse del orbe económico o “mundo capitalista” y a competir con él, puesto en práctica sobre la base de una corrección estatalista del funcionamiento capitalista de la economía. Sin posibilidades reales de constituirse en un orden social realmente diferente y alternativo frente al orden capitalista y su civilización; sin posibilidades efectivas de desarrollar una estructura técnica acorde con una reconstitución revolucionaria de semejante alcance –hecho que se manifestó temprana y dramáticamente en la historia de la revolución bolchevique–, “el mundo socialista” no pasó de ser una recomposición deformada, una versión o repetición deficiente de ese mismo orden social y de esa misma civilización: una recomposición que, si bien lo separó definitivamente de él, lo mantuvo sin embargo irremediablemente en su dependencia. Lo distintivo del comunismo soviético y su modernidad no estuvo –paradójicamente– en ninguna erradicación, parcial o total, del capitalismo. Lo característico de él consistió en verdad en lo periférico de su europeidad y en lo dependiente de su economía y en el carácter estatal de la acumulación capitalista que lo sustentaba.

Una colectivización de los medios de producción como la que tuvo lugar en este “comunismo”, que fue en verdad una estatalización de la propiedad capitalista sobre los mismos, no elimina necesariamente el carácter capitalista de esta forma de propiedad. Por ello, si se consideran comparativamente las dos totalidades imperiales, la economía-mundo “socialista” (Rusia, la Unión Soviética y el

bloque de la Europa centroriental) y la economía-mundo “capitalista” (su núcleo trilateral, pero también su periferia “tercermundista”), las innegables diferencias entre ellas –en lo que se refiere a las condiciones de existencia de la “sociedad civil”: reprimida pero protegida, en la primera, desamparada pero libre, en la segunda– no resultan ser más importantes que sus similitudes también inocultables, en lo que atañe a la estructura y al sentido más elementales de la modernización de su vida cotidiana. La sujeción de la “lógica” de la creación de la riqueza social concreta a la “lógica” de la acumulación de capital, la definición de la humanidad de lo humano a partir de su condición de fuerza de trabajo, para no mencionar sino dos puntos esenciales de la modernidad económica y social capitalista, fueron igualmente dos principios básicos de la modernidad “socialista”, que se proclamaba sin embargo como una alternativa frente a ella.

El proyecto elemental de la modernidad capitalista no desapareció en la modernidad del “socialismo real”; fue simplemente más débil y ha tenido menos oportunidades de disimular sus contradicciones.

El derrumbe del “socialismo real” –desencadenado por la victoria lenta y sorda, pero contundente, de los estados capitalistas occidentales sobre los estados “socialistas” en la “guerra fría” (1945-1989)–, ha borrado del mapa de la historia viva a las entidades socio-políticas que de manera tan defectuosa ocupaban el lugar histórico del socialismo. Lo que no ha podido borrar es ese lugar en cuanto tal. Por el contrario, al expulsar de él a sus ocupantes inadecuados –que ofrecían la comprobación empírica de lo impracticable de una sociedad verdaderamente emancipada, e indirectamente de lo incuestionable del establishment capitalista– le ha devuelto su calidad de terreno fértil para la utopía.

Un concepto de modernidad⁷

Dies Werben um den Kosmos, dieser Versuch zu neuer, nie erhörter Vermählung mit den kosmischen Gewalten, vollzog sich im Geiste der Technik. Weil aber die Profitgier der herrschenden Klasse an ihr ihren Willen su büßen gedachte, hat die Technik die Menschheit verraten und das Brautlager in ein Blutmeer verwandelt.
Walter Benjamin, Einbahnstraße.⁸

A. La novedad de lo moderno

Considero que podríamos partir de lo que es más evidente: la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes en la vida social y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos—esa es su percepción— a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente llama “modernos”. Se trata además de un conjunto de comportamientos que estarían en proceso de sustituir esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir, como inconsistente e ineficaz. Puede ser vista también, desde otro ángulo, como un conjunto de hechos objetivos que resultan tajantemente incompatibles con la configuración establecida del mundo de la vida y que se afirman como innovaciones substanciales llamadas a satisfacer una necesidad de transformación surgida en el propio seno de ese mundo.

⁷ Transcripción de la exposición del autor en la primera sesión del Seminario La modernidad: versiones y dimensiones el 7 de febrero de 2005. Publicado en el N° 11 de la revista Contrahistorias, agosto de 2008.

⁸ Este cortejar al cosmos, este intento de un matrimonio nuevo, inaudito, con las potencias cósmicas, se cumplió en el espíritu de la técnica. Pero como la avidez de ganancia de la clase dominante pretendió calmar con ella su ambición, la técnica traicionó a la humanidad e hizo del lecho nupcial un mar de sangre.

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

Para precisar un poco más el asunto voy a mencionar al azar tres fenómenos en los que se manifiesta esta característica de lo moderno o en los que se muestra en acción esta “lógica” nueva, moderna.

Quisiera mencionar primero el fenómeno moderno que es tal vez el principal de todos ellos: me refiero al apareamiento de una confianza práctica en la “dimensión” puramente “física” —es decir, no “metafísica”— de la capacidad técnica del ser humano; la confianza en la técnica basada en el uso de una razón que se protege del delirio mediante un autocontrol de consistencia matemática y que atiende así de manera preferente o exclusiva al funcionamiento profano o no sagrado de la naturaleza y el mundo. Lo central en este primer fenómeno moderno está en la confianza, que se presenta en el comportamiento cotidiano, en la capacidad del ser humano de aproximarse o enfrentarse a la naturaleza en términos puramente mundanos y de alcanzar, mediante una acción programada y calculada a partir del conocimiento matematizado de la misma, efectos más favorables para él que los que podía garantizar la aproximación tradicional a lo otro, que era una aproximación de orden mágico. En la confianza en una técnica eficientista inmedita (“terrenal”), desentendida de cualquier implicación mediata (“celestial”) que no sea inteligible en términos de una causalidad racional-matemática.

Se trata de una confianza que se amplía y complementa con otros fenómenos igualmente modernos, como sería, por ejemplo, la experiencia “progresista” de la temporalidad de la vida y el mundo; la convicción empírica de que el ser humano, que estaría sobre la tierra para dominar sobre ella, ejerce su capacidad conquistadora de manera creciente, aumentando y extendiendo su dominio con el tiempo, siguiendo una línea temporal recta y ascendente que es la línea del progreso. Una versión espacial o geográfica de este progresismo está dada por otro fenómeno moderno que consiste en lo que puede llamarse la determinación citadina del lugar propio de lo humano. De acuerdo a esta práctica, ese lugar habría dejado de ser el campo, el orbe rural, y habría pasado a concentrarse justamente en el sitio del progreso técnico; allí donde se asienta, se desarrolla y se aprovecha de manera mercantil la aplicación técnica de la razón matematizante.

Como se ve, estamos ante una confianza práctica nueva, que se impone sobre la confianza técnica ancestral, a la que se contrapone, en la capacidad mágica del ser humano de provocar la intervención en su vida de fuerzas sobrenaturales benévolas, de dar lugar a la acción favorable de los dioses o incluso, ya en última instancia, del propio Creador.

Este fenómeno moderno central implica un ateísmo en el plano del discurso reflexivo, el descreimiento en instancias metafísicas mágicas, trae consigo todo aquello que conocemos de la literatura sobre la modernidad acerca de la “muerte de Dios”, del “desencantamiento” (entzauberung) del mundo, según Max Weber, o de la “desdeificación” (entgötterung), según Heidegger. Es un fenómeno que consiste en una sustitución radical de la fuente del saber humano. La sabiduría revelada es dejada de lado en calidad de “superstición” y en lugar de ella aparece como sabiduría aquello de lo que es capaz de enterarnos la razón que matematiza la naturaleza, el “mundo físico”. Por sobre la confianza práctica en la temporalidad cíclica del “eterno retorno” aparece entonces esta nueva confianza, que consiste en contar con que la vida humana y su historia están lanzadas hacia arriba y hacia delante, en el sentido del mejoramiento que viene con el tiempo. Y aparece también el adiós a la vida agrícola como la vida auténtica del ser humano —con su promesa de paraísos tolstoianos—, la consigna de que “el aire de la ciudad libera”, el elogio de la vida en la Gran Ciudad.

Un segundo fenómeno mayor que se puede mencionar como típicamente moderno tiene que ver con algo que podría llamarse la “secularización de lo político” o el “materialismo político”, es decir, el hecho de que en la vida social aparece una primacía de la “política económica” sobre todo otro tipo de “políticas” que uno pueda imaginar o, puesto en otros términos, la primacía de la “sociedad civil” o “burguesa” en la definición de los asuntos del estado. Esto es lo moderno; es algo nuevo que rompe con el pasado, puesto que se impone sobre la tradición del “espiritualismo” político, es decir, sobre una práctica de lo político en la que lo fundamental es lo religioso o en la que lo político tiene primaria y fundamentalmente que ver con lo cultural, es decir, con la reproducción identitaria de la sociedad. El materialismo político, la secularización de la política, implicaría entonces la conversión de la institución estatal en una “supraestructura” de esa “base burguesa” o “material” en donde sociedad funciona como una lucha de propietarios privados por defender cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas. Esto es lo determinante en la vida del estado moderno; lo otro, el aspecto más bien comunitario, cultural, de reproducción de la identidad colectiva, pasa a un segundo plano.

Pensemos ahora, en tercer lugar, en el individualismo, en el comportamiento social práctico que presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular. Se trata de un fenómeno característicamente moderno que implica, por ejemplo, el igualitarismo, la convicción de que ninguna persona es superior o inferior a otra; que implica también el recurso al contrato, primero privado y después público, como la esencia de cualquier relación que se establezca entre los individuos singulares o colectivos; que implica finalmente la convicción democrática de que, si es necesario un gobierno republicano, éste tiene que ser una gestión consentida y decidida por todos los iguales. Es un fenómeno moderno que se encuentra siempre en proceso de imponerse sobre la tradición ancestral del comunitarismo, es decir, sobre la convicción de que el átomo de la sociedad no es el individuo singular sino un conjunto de individuos, un individuo colectivo, una comunidad, por mínima que ésta sea, una familia, por ejemplo; siempre en proceso de eliminar la diferenciación jerarquizante que se genera espontáneamente entre los individuos que componen una comunidad; de desconocer la adjudicación, que se hace en estas sociedades tradicionales pre-modernas, de compromisos sociales innatos al individuo singular y que lo trascienden. El individualismo se contrapone a todo esto: al autoritarismo natural está en la vida pública tradicional, a que haya una jerarquía social natural; al hecho de que los viejos o los sabios, por ejemplo, tengan mayor valía en ciertos aspectos que los jóvenes, o bien de que los señores, los dueños de la tierra, sean más importantes o tengan más capacidad de decisión que los demás ciudadanos. El individualismo es así uno de los fenómenos modernos mayores; introduce una forma inédita de practicar la oposición entre individualidad singular e individualidad colectiva.

Estos son tres ejemplos de ese conjunto de fenómenos modernos cuya modernidad consiste en afirmarse a sí mismos como radicalmente discontinuos respecto de una estructura tradicional del mundo social y como “llamados” a vencerla y a sustituirla. En referencia a esos fenómenos quisiera llamar la atención brevemente sobre dos datos peculiares que ilustran el carácter problemático de esta presencia efectiva de la modernidad como una discontinuidad radicalmente innovadora respecto de la tradición.

Lo primero que habría que advertir sobre la modernidad como principio estructurador de la modernización “realmente existente” de la vida humana es que se trata de una modalidad civilizatoria que domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o pre-modernos con los que se topa, pero que está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido; es decir, la modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de

vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente, que debe mantenerse en cuanto tal y que tiene por tanto que coexistir con las estructuraciones tradicionales de ese mundo social. En este sentido, más que en el de Habermas, sí puede decirse que la modernidad que conocemos hasta ahora es “un proyecto inacabado”, siempre incompleto; es como si algo en ella la incapacitara para ser lo que pretende ser: una alternativa civilizatoria “superior” a la ancestral o tradicional. Este es un primer dato peculiar que a mi parecer hay tener en cuenta en lo que toca a estos fenómenos modernos y su modernidad.

Lo segundo que llama la atención, desde mi punto de vista, es que la modernidad establecida es siempre ambigua y se manifiesta siempre de manera ambivalente respecto de la búsqueda que hacen los individuos sociales de una mejor disposición de satisfactores y de una mayor libertad de acción. Es decir, la modernidad que existe de hecho es siempre positiva, pero es al mismo tiempo siempre negativa. En efecto, si la modernidad se presenta como una ruptura o discontinuidad necesaria frente a lo tradicional es sin duda porque permite a los individuos singulares la disposición de mayor y mejor cantidad de satisfactores y el disfrute de una mayor libertad de acción. Ahora bien, lo interesante está en que la experiencia de esta “superioridad” resulta ser una experiencia ambivalente, puesto que si bien es positiva respecto de estas dos necesidades a las que pretende estar respondiendo, resulta al mismo tiempo negativa en lo que toca a la calidad de esos satisfactores y de esa libertad: algo de lo viejo, alguna dimensión, algún sentido de lo ancestral y tradicional queda siempre como insuperable, como preferible en comparación con lo moderno. La ambigüedad y la ambivalencia de los fenómenos modernos y su modernidad es un dato que no se debería dejar de lado en el examen de los mismos.

B. La modernidad y el “desafío” de la “neotécnica”

Quisiera pasar ahora a un segundo punto en estas reflexiones sobre el concepto de modernidad. Tal vez lo más conveniente para describir en qué consiste la modernidad, sea relatar de dónde proviene, cuál es su origen, cuál es su base o fundamento, es decir, datar aunque sea de una manera general y aproximada su apareamiento histórico. Tal vez así pueda percibirse o definirse mejor en qué consiste la modernidad de estos fenómenos modernos.

Hay que decir, en primer lugar, que en la historia del tratamiento de la modernidad se han detectado una buena cantidad de fenómenos que pueden llamarse “temprano-modernos” o proto-modernos en épocas muy anteriores al siglo XIX, el “siglo moderno” por antonomasia. Y esto no sólo en los tiempos en

los que suele ubicarse el inicio histórico de la modernidad, que van entre el siglo XV y el XVI. En el Renacimiento, según unos, con el surgimiento del “hombre nuevo” –respecto del “viejo” ser humano de la época medieval–, de ese hombre burgués que cree poder “hacerse a sí mismo” saliendo de la nada, reconquistar premeditadamente la densidad cualitativa de una identidad humana concreta que había sido sacrificada por los evangelizadores de Europa y su cristianismo radical, despreciativo del “mundo terrenal” y sus cualidades. Otros ven coincidir este apareamiento de la modernidad con el descubrimiento de América, puesto que sería a partir de él que el mundo deja de ser un universo cerrado y se abre hacia las fronteras infinitas, como dice Koyré. Hay quienes ubican ese comienzo mucho más acá en la historia y sostienen que la modernidad comienza verdaderamente con la revolución industrial del siglo XVIII y que corresponde propiamente al siglo XIX, a la consolidación de la Gran Ciudad que tiene lugar entonces. Pero –y esto es sumamente interesante– hay también autores, como Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, que llegan incluso a detectar una modernidad en ciernes ya en la época antigua de Occidente, subrayando así el carácter occidental de la modernidad en general. Se habla por ejemplo de la presencia, dentro de la tradición que arranca de la mitología griega, de una figura como Prometeo, el titán que entrega el fuego a los hombres, que rompe el dominio monopólico ancestral de la casta sacerdotal sobre este medio de producción y la administración de su uso, “despertando así en el corazón de los mortales la esperanza” de que “las cosas cambien”, la miseria se mitigue; de que el tiempo deje de ser el tiempo siempre repetidor, cíclico, del “eterno retorno”. Al abrir nuevas posibilidades de uso para el fuego, Prometeo despierta la idea de una temporalidad que deja de ser cerrada y se abre hacia el futuro, inaugurando así un elemento esencial de los fenómenos modernos y de su modernidad. O se destaca, como lo hacen Horkheimer y Adorno, la protomodernidad de una figura homérica como Odiseo, el héroe que hace ya un uso distanciado o “ilustrado” de la mitología arcaica y que es capaz de desdoblar su yo y ser un sujeto que dispone de sí mismo como objeto; que puede hablar consigo mismo de sí mismo como si fuera con otro y de otro, y de manipular de esta manera el momento conquistador de la naturaleza que hay en la renuncia (“entsagung”) o posposición productivista del placer, en el autosacrificio de los individuos singulares. Para ellos, en el personaje Odiseo estaría ya el primer esbozo de un nuevo tipo de ser humano, un proto-burgués, un individuo identificable ya como moderno.

Otros más hablan de la tégne griega que se autopresenta míticamente en la figura de Dédalo, el artífice, el inventor por excelencia, el que, por ejemplo, entre tantas otras cosas, se ingenia un simulacro de vaca para que la reina Pasifae pueda engañar a la naturaleza y gozar del toro maravilloso regalado por Neptuno a

Minos, su marido; el que sugiere el hilo guía para que Ariadna y Teseo escapen del laberinto después de matar al Minotauro; el que confecciona un par de alas, con la eficacia de las de un pájaro, para huir, volando por los aires, de la isla de Minos convertida en prisión. Es también el artista que rompe con el hieratismo canónico en las formas plásticas al hacer visible en ellas su causa eficiente. Con la figura de Dédalo aparece el primer hombre netamente “técnico”, el que se propone, inventa, calcula y diseña nuevos instrumentos imitando desde la perspectiva humana y para las dimensiones de lo humano la eficacia del comportamiento de la naturaleza. Conectada íntimamente con la figura de Dédalo está, en el relato mítico, la de Teseo, el héroe fundador para los griegos atenienses –asesino involuntario de Egeo, su padre, el rey sagrado, y vencedor de Minos, garante de esa sacralidad a cambio de sangre de jóvenes griegos–; el descubridor de la legitimidad profana del poder político; el instaurador de la soberanía y autonomía de la pólis por encima de la soberanía tradicional y divina de los reyes. En fin, no faltan indicios fascinantes que apuntan al hecho de que la modernidad de los fenómenos modernos se muestra ya en destellos en la época de los griegos.

Sin desechar los planteamientos anteriores, me parece, sin embargo, que resulta más explicativo de la modernidad reconocer su origen y fundamento en un momento histórico diferente, muy posterior al del aparecimiento de los fenómenos de la protomodernidad griega. Me refiero a un momento en la historia de la técnica que se ubicaría alrededor del siglo X de nuestra era y que ha sido puesto de relieve por Lewis Mumford en su obra *Técnica y Civilización*, siguiendo la tradición de Patrick Geddes y en concordancia con Mac Bloch, Fernand Braudel y otros estudiosos de la tecnología medieval, como Lynn White, por ejemplo. Dicho entre paréntesis, sería ese momento histórico que queda presupuesto en el ensayo de W. Benjamin sobre la nueva obra de arte, cuando habla de una “segunda técnica” o una “técnica lúdica”. Se trata del momento histórico de una “revolución tecnológica”, como le llaman estos autores, que se esboza ya en torno a ese siglo X, durante lo que Mumford llama la “fase eotécnica” en la historia de técnica moderna, anterior a las fases “paleo-técnica” y “neo-técnica” reconocidas por su maestro Geddes.

Una revolución tecnológica que sería tan radical, tan fuerte y decisiva –dado que alcanza a penetrar hasta las mismas fuentes de energía y la propia consistencia material (físico-química) del campo instrumental– que podría equipararse a la llamada “revolución neolítica”. Se trata de un giro radical que implica reubicar la clave de la productividad del trabajo humano, situarla en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, de promover la

transformación de la estructura técnica del aparataje instrumental. Con este giro, el secreto de la productividad del trabajo humano va a dejar de residir, como venía sucediendo en toda la era neolítica, en el descubrimiento fortuito o espontáneo de nuevos instrumentos copiados de la naturaleza y en el uso de los mismos, y va a comenzar a residir en la capacidad de emprender premeditadamente la invención de esos instrumentos nuevos y de las correspondientes nuevas técnicas de producción. Este sería entonces el momento de la revolución de la “eotécnica”, la “edad auroral” –dice Mumford– de la técnica moderna.

Lo principal de este recentramiento tecnológico está, desde mi punto de vista, en que con él se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo natural, sobre una interacción que parte de una escasez sólo relativa de la riqueza natural y no como debieron hacerlo tradicionalmente las sociedades arcaicas, sobre una interacción que se movía en medio de la escasez absoluta de la riqueza natural o de la reticencia absoluta de la naturaleza ante el escándalo que traía consigo la humanización de la animalidad. A diferencia de la construcción arcaica de la vida civilizada, en la que prevalecía la necesidad de tratar a la naturaleza –lo otro, lo extrahumano– como a un enemigo amenazante al que hay que vencer y dominar, esa construcción puede ahora, basada en esta nueva técnica, tratarla más bien como a un contrincante/colaborador, comprometido en un enriquecimiento mutuo. La conversión narcisista que defiende la “mismidad” amenazada del ser humano mediante la conversión de lo otro amenazante, de la “Naturaleza”, en un puro objeto que sólo existe para servir de espejo a la autoproyección del Hombre como sujeto puro, se volvería innecesaria en el momento mismo en que esa amenaza deja de existir para el ser humano gracias a la revolución tecnológica iniciada en el momento “eotécnico” de la historia tecnológica al que hace referencia Mumford.

A mi modo de ver, con esa revolución de la neotécnica que se iniciaría en el siglo X aparece por primera vez en la historia la posibilidad de que la interacción del ser humano y lo otro no esté dirigida a la eliminación de uno de los dos sino a la colaboración entre ambos para inventar o crear precisamente dentro de lo otro formas hasta entonces inexistentes en él. La posibilidad de que el trabajo humano no se autodiseñe como un arma para dominar a la naturaleza en el propio cuerpo humano y en la realidad exterior; de que la sujetividad humana no implique la anulación de la sujetividad –inevitablemente misteriosa– de lo otro.

El tránsito a la neotécnica implica la “muerte del Dios numinoso”, el posibilitador de la técnica mágica o neolítica; muerte que viene a sumarse a la “agonía” del

“Dios religioso”, el protector de la comunidad política ancestral, una agonía que venía aconteciendo al menos por 2000 años con la mercantificación creciente de la vida social, es decir, con el sometimiento de las comunidades humanas a la capacidad de la “mano invisible del mercado” de conducir sus asuntos terrenales.

En una primera definición aproximada se podría decir que la modernidad consiste en la respuesta o re-acción aquiescente y constructiva de la vida civilizada al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la revolución neotécnica gestada en los tiempos medievales. Sería el intento que la vida civilizada hace de integrar y así promover esa neotécnica (la “técnica segunda” o “lúdica” presupuesta por W. Benjamin) lo mismo en su propio funcionamiento que en la reproducción del mundo que ha levantado para ello. La modernidad sería esta respuesta positiva de la vida civilizada a un hecho antes desconocido que la práctica productiva reconoce cuando “percibe” en la práctica que la clave de la productividad del trabajo humano ha dejado de estar en el mejoramiento o uso inventivo de la tecnología heredada y ha pasado a centrarse en la invención de nuevas tecnologías; es decir, no en el perfeccionamiento casual de los mismos instrumentos sino en la introducción planificada de instrumentos nuevos. Cuando Dédalo reaparece, pero ya no como la figura esporádica de una excepción en el ámbito del trabajo y las artes, sino como la figura de la condición misma de su realización plena.

Se puede decir entonces que la modernidad no es la característica de un mundo civilizado que se encuentre ya reconstituido en concordancia con la revolución tecnológica post-neolítica, sino la de una civilización que se encuentra comprometida en un contradictorio, largo y difícil proceso de reconstitución; un proceso histórico de “muy larga duración” –usando un término de Braudel– que de ninguna manera tiene asegurado el cumplimiento de su meta. Ya desde el primer siglo del segundo milenio se gesta y comienza a prevalecer algo que –exagerando la fórmula de Freud– podríamos llamar “un malestar en la civilización”, una *stimmung* o “estado de ánimo” que parece caracterizar a toda la vida civilizada del Occidente europeo. Un “malestar” que la afecta primero débilmente, pero después, a partir del siglo XVI o del siglo XVIII, de manera cada vez más aguda, hasta convertirse desde finales del siglo XIX en un horizonte anímico verdaderamente determinante de la experiencia cotidiana. Y es que la experiencia práctica que se expresa en este “malestar” es la de una forma social o una estructura institucional que se reproduce tradicionalmente porque sigue siendo indispensable para la vida, pero cuyo contenido se enrarece crecientemente, convirtiéndola en una especie de simple simulacro o imitación de lo que ella misma fue en el pasado.

Tal sería el caso, por ejemplo, del cristianismo, un rasgo esencial de la civilización occidental precapitalista al que el Occidente moderno recurrió en sus primeros pasos –y al que sigue recurriendo hasta nuestros días, aunque sea en una versión ya caricaturesca para ocultar–, tras su enraizamiento en los usos y costumbres tradicionales, el hecho de que la “escasez absoluta” de la que él parte para justificar su moral ha dejado de ser “natural” con la neotécnica y se ha vuelto artificial, reproducida solamente para efectos de la acumulación capitalista. Este “malestar en la civilización” consiste en la experiencia práctica de que sin las formas tradicionales no se puede llevar una vida civilizada, pero que ellas mismas se han vaciado de contenido, han pasado a ser una mera cáscara hueca.

El contenido de la forma social consiste en la necesidad de la comunidad, transmitida a todos los miembros singulares de ella, de contribuir con el sacrificio de una parte de sí mismos a la lucha colectiva por afirmar la mismidad de la comunidad en el enfrentamiento a lo otro, a la naturaleza (y a los otros, los “naturales”). Las formas sociales no son otra cosa que órganos o medios de sublimación de un autosacrificio, de una represión productivista que en principio ha perdido ya su razón de ser.

Para precisar la idea de esta relación entre la forma y el contenido de las realidades institucionales tradicionales resulta útil observar, por ejemplo, aunque sea de paso, lo que se festeja actualmente en las ceremonias nupciales. En estas ceremonias se festeja el sacrificio que la comunidad social hace del polimorfismo sexual de sus individuos singulares, la forma que adopta la represión de la libertad de identificación sexual; un sacrificio que, siendo necesario sólo en las condiciones arcaicas de la construcción social, es aún consagrado y encomiado por ellas en los tiempos modernos como naturalmente necesario e incluso como deseable por parte de todos los que se van a someter a él. Por ejemplo, la condena impuesta sobre el varón de guerrear y producir “como hombre” o la condena impuesta sobre la hembra, de procrear y administrar la casa “como mujer”, esta doble condena que excluye (y castiga) otras opciones de identificación sexual o “de gender” sería el contenido de la forma institucional del matrimonio, una forma que presenta la pérdida ontológica de esos varones y hembras “proto-humanos”, de esos jóvenes de identidad sexual indecisa, como si fuera el ascenso a la “plena humanidad”, a esa humanidad que habría sido creada por Dios para ser sexualmente bipartita. El matrimonio como fundación de la familia, que es el átomo de las sociedades tradicionales, es una forma institucional del apareamiento humano que debe disimular el vaciamiento de su contenido en los tiempos modernos, lo deleznable que se vuelve cada vez más la necesidad de sacrificar el polimorfismo sexual, y que se ayuda para ese disimulo precisamente con el festejo de esa necesidad en la ceremonia nupcial. La experiencia del carácter

insostenible y al mismo tiempo indispensable que adquieren las formas arcaicas del apareamiento humano en los tiempos modernos es sólo un ejemplo de ese ya casi milenarismo “malestar en la civilización”.

El “malestar en la civilización” muestra que la necesidad del sacrificio, sin haber desaparecido como correspondería a una vida propiamente moderna, sí se ha debilitado; que la forma civilizatoria ancestral, aunque no esté aún deslegitimada plenamente, se ha vuelto ya profundamente cuestionable. Sugiere que la modernidad efectiva o realmente existente no acaba de aceptar o simplemente no puede aceptar su propia base, es decir, no termina de integrar la neotécnica —la “técnica segunda” o “lúdica”—, con los efectos de abundancia y emancipación que ello traería consigo; que no acaba de afirmarse plenamente sobre ella en lugar de seguir sustentándose sobre la técnica arcaica, neolítica o de conquista de la naturaleza. De esta inconsistencia de la modernidad realmente existente —obstaculizar la tendencia de aquello que la despertó— saldría precisamente la capacidad de supervivencia que tienen las formas sociales arcaicas o tradicionales.

C. La modernidad, el capitalismo y Europa

Pienso que si se quiere encontrar una explicación de esta inconsistencia de la modernidad históricamente establecida, hay que buscarla en la zona de encuentro de la modernidad con el capitalismo. Para ello creo que es importante tener en cuenta una distinción que se remonta a la filosofía de Aristóteles y que nos permite hablar de una “modernidad potencial” o esencial, opuesta a la modernidad efectiva o realmente existente, a la que tanto mencionamos. Se podría decir que el apareamiento de la neotécnica, de esta revolución tecnológica que arranca del siglo X, trae consigo algo así como un “desafío” que es echado sobre la vida civilizada, el desafío de hacer algo con ella: de rechazarla de plano o de aceptarla, promoverla e integrarla dentro de su propia realización, sometándose así a las alteraciones que ello introduciría en el proyecto civilizatorio que la anima en cada caso concreto.

Que en efecto se trata de un desafío se comprueba por el sinnúmero de transformaciones en el proceso de trabajo que se registran en esa época a todo lo ancho del planeta y que parecerían ser distintas reacciones que se dan en la vida civilizada a la transformación técnica espontánea de las fuerzas productivas. Los historiadores de la técnica relatan que son muchas las civilizaciones, en Oriente primero y después también en Occidente, que van a responder al desafío de la neotécnica, que van a actualizar la esencia de la modernidad, a hacer de ésta

una modernidad realmente existente, y ello de maneras muy diferentes. Hay sin embargo, entre todas ellas, una que se concentra en el aspecto cuantitativo de la nueva productividad que la neotécnica otorga al proceso de trabajo humano y que será por esta razón la que promueva esa neotécnica de manera más abstracta y universalista, más distinguible y “exportable”, más evidente en el plano económico y más exitosa en términos histórico pragmáticos. Será precisamente este “éxito histórico” de la respuesta occidental la que hará del Occidente romano cristiano un Occidente ya propiamente europeo y capitalista. Lugar de origen y centro de irradiación de la modernidad capitalista, la Europa “histórica” se identifica con lo moderno y lo capitalista; no hay que olvidar, sin embargo, que, aparte de ella, ha habido y hay otras Europas “perdedoras”, minoritarias, clandestinas o incluso inconcientes, dispuestas a intentar otras actualizaciones de lo moderno.

Ahora bien, la clave de este éxito de la respuesta productivista abstracta del Occidente cristiano al desafío de la neotécnica está —siguiendo el planteamiento de Fernand Braudel— en el encuentro fortuito de dos hechos de diferente orden, que acontece en Europa y no en otros lugares del planeta. El primero es el de las dimensiones reducidas del mundo civilizado dentro del que se experimenta en la práctica la presencia de la revolución neotécnica; son las dimensiones del “pequeño continente europeo”, como lo llama Braudel, que facilitan la interconexión de los brotes de neotécnica que aparecen, en un espacio geográfico “manejable”. Se trata además de un escenario práctico dinamizado —como dice el mismo Braudel— por una “dialéctica” muy peculiar, la “dialéctica norte-sur” —“de amor-odio”— entre la Europa mediterránea y la del Mar del norte.

La aceptación del reto neotécnico por parte del occidente romano cristiano a partir de este movimiento que unifica los medios de producción del “pequeño continente europeo” mediante la peculiar dinámica de la “dialéctica norte-sur”, contribuye determinantemente a que ella resulte más efectiva o más prometedora en el plano pragmático.

El otro hecho que converge fortuitamente en la explicación del éxito histórico pragmático de la respuesta occidental al impacto de la neotécnica estaría en la presencia ya considerable para entonces del comportamiento capitalista en su economía mercantil. De acuerdo no sólo a Braudel sino sobre todo a Marx, cuando habla de las “formas antediluvianas del capital”, el comportamiento capitalista existe ya en el orbe mediterráneo desde la época homérica. Ya desde entonces el capitalismo se encuentra determinando, si se quiere sólo desde afuera, desde el comercio y la usura, el proceso de producción y consumo de las sociedades

européas, imponiendo su impronta en ellas, convirtiéndolas a una fe productivista que ellas no conocían. Así, pues, la coincidencia de estas dos cosas, la dinámica automotivada de unas fuerzas productivas de dimensiones relativamente menores y por ello fáciles de interconectar, por un lado, y la acción ya determinante del capitalismo primitivo en la economía mercantil, por otro, daría razón de que la reacción del Occidente romano cristiano al apareamiento de la neotécnica haya llegado a ser la actualización de la modernidad que encontró las mayores posibilidades de desarrollo en términos pragmáticos.

En Occidente, la neotécnica es convertida en la base de aquel incremento excepcional de la productividad de una empresa privada que lleva a la consecución de una ganancia extraordinaria, un tipo de ganancia que, como lo explica Marx en su crítica de la economía política, es la meta pragmática más inmediata de la economía lo mismo mercantil que mercantil capitalista. Y aunque el empresario privado no dispone de una visión de conjunto de la economía, sí introduce innovaciones técnicas en su proceso de trabajo (y las mantiene en secreto el mayor tiempo posible) porque sabe que en la práctica ello le garantiza lograr una ganancia superior a la que obtienen normalmente los otros empresarios —“capitalistas” o no— con los que compite. La neotécnica es percibida así desde una perspectiva en la que ella no es otra cosa que el secreto de la consecución de una ganancia extraordinaria, la clave de un triunfo en la competencia mercantil que sólo podrá ser superado por un nuevo uso de esa misma clave.

Es importante subrayar que a partir de este peculiar empleo de la neotécnica se desata un proceso en el que ella, de un lado, y la economía capitalista, de otro, entran en una simbiosis de consecuencias epocales, simbiosis que alcanzará su nivel óptimo apenas a partir de la Revolución Industrial del siglo XVIII. Se trata de una simbiosis que se venía ajustando durante un largo tiempo, madurando su organicidad, hasta que, al fin, en el siglo XVIII, se configuró como esa característica definitoria del modo de producción capitalista descrita por Marx como la “subsunción real del proceso de trabajo bajo el proceso de autovalorización del valor”. La modernidad, esta respuesta autorrevolucionaria que la civilización milenaria da al desafío que le lanza el apareamiento de la neotécnica, queda de esta manera atada en Occidente al método con el que allí se formuló esa respuesta.

Queda atada al órgano del que se sirvió para potenciar exitosamente el aspecto multiplicador de la neotécnica, queda confundida con el capitalismo. El capitalismo se transforma en un “servo padrone” de la modernidad; invitado por ella a ser su instrumento de respuesta al revolucionamiento de la neotécnica, se convierte en su amo, en el señor de la modernidad. Se puede decir entonces que,

a partir de ese siglo, la modernidad “realmente existente”, primero en Europa “y después en el mundo entero”, es una actualización de la esencia de la modernidad a la que está justificado llamar “modernidad capitalista”.

El método capitalista discrimina y escoge entre las posibilidades que ofrece la neotécnica, y sólo actualiza o realiza aquellas que prometen ser funcionales con la meta que persigue, que es la acumulación de capital. Al hacerlo demuestra que sólo es capaz de fomentar e integrar la neotécnica de una manera unilateral y empobrecedora; la trata, en efecto, como si fuera la misma vieja técnica neolítica, sólo que potenciada cuantitativamente. En este sentido, recurrir a él implica no sólo dejar de lado sino incluso reprimir sistemáticamente el momento cualitativo que hay en la neotécnica, el desafío que está dirigido a la transformación de la “forma natural” –como la llamaba Marx– o correspondiente al “valor de uso” del proceso de reproducción de la riqueza objetiva de la sociedad. Implica también, por lo tanto, reprimir todo lo que atañe a la posibilidad de un nuevo trato de lo humano con lo otro, lo extra-humano o la naturaleza. La neotécnica está siendo vista como una técnica de apropiación, como una técnica es actualizada por él como un instrumento más potente de conquista y dominio sobre la naturaleza, cuando -como veíamos- lo que ella posibilita es justamente la eliminación de todo tipo de relaciones que sean de dominio y de poder.

Puede decirse entonces que, en la su versión capitalista –que es la que, proveniente de Europa, se ha impuesto en el planeta–, la modernidad, esto es, la revolución civilizatoria en la que se encuentra empeñada la humanidad durante esta ya larga historia, sigue una vía que pareciera haberla instalado en un regodeo perverso en lo contraproducente, en un juego absurdo que, de no ser por la profusión de sangre y lágrimas que ha costado, la llevaría, como en una película de Chaplin, a subir por una escalera mecánica que funciona en modo de descenso (y que es más rápida que ella).

D. La esencia de la modernidad y la modernidad “realmente existente”

Veamos esto un poco más de cerca. La reproducción del mundo de la vida, la producción consumo de valores de uso, obedece a una lógica o un principio cualitativo que es propio de ella como realización de una comunidad concreta, de un sujeto social identificada. Frente a esta lógica “natural”, como la llama Marx, la “realización autovalorizadora del valor mercantil capitalista” posee un principio organizador diferente, que es no sólo extraño sino contradictorio respecto de ella.

Ahora bien, el modo capitalista de reproducción de la vida social implica un estado de subordinación o subsunción del principio de la “forma natural” de esa reproducción, bajo el principio de la autovalorización mercantil capitalista. Nada se produce, nada se consume, ningún valor de uso puede realizarse en la vida práctica de la sociedad capitalista, si no se encuentra en función de soporte o vehículo de la valorización del valor, de la acumulación del capital. Y es precisamente este modo capitalista de reproducción de la vida y su mundo que el que determine finalmente la respuesta de la civilización occidental al reto lanzado por el aparecimentode la neotécnica. Interiorizada y promovida con este sentido en la vida práctica de Occidente, la técnica nueva —esa técnica segunda o lúdica de la que hablaba Walter Benjamin— mira cómo su tendencia intrínseca a la abundancia resulta reducida y disminuida, y cómo su tendencia intrínseca a la emancipación resulta tergiversada e invertida.

En primer lugar, la modernidad capitalista genera justo lo contrario de aquello que se anunciaba con la neotécnica. La acumulación capitalista se sirve de ella, no para establecer el mundo de la abundancia o la escasez relativas, sino para reproducir artificialmente la escasez absoluta, la condición de esa “ley de la acumulación capitalista” según la cual el crecimiento de la masa de explotados y marginados es *conditio sine qua non* de la creación de la riqueza y de los deslumbrantes logros del progreso. Y en segundo lugar, la realización o efectuación capitalista de la modernidad culmina en el “fenómeno de la enajenación”, descrito por Marx y después por Lukács. El ser humano de la modernidad capitalista se encuentra sometido —“esclavizado”, diría Marx— bajo una versión metamorfoseada de sí mismo en la que él mismo existe, pero como valor económico que se autovaloriza. El ser humano se enajena como valor mercantil capitalista y se esclaviza bajo esa metamorfosis sustitutiva de sí mismo en la que se ha auto-endiosado como sujeto absoluto y cuya voluntad incuestionable obedece él mismo religiosamente. La promesa de emancipación del individuo singular, que se sugería como respuesta posible a la neotécnica, se ha efectuado, pero convertida en lo contrario, en el uso de la libertad como instrumento de una constricción totalitaria del horizonte de la vida para todos y cada uno de los seres humanos.

Si el mundo de la vida moderna es ambivalente, como habíamos mencionado al principio, ello se debe a que la sujetidad —el carácter de sujeto del ser humano— sólo parece poder realizarse en ella como una sujetidad enajenada, es decir, en que sujetidad de lo humano se autoafirma, pero sólo puede en la medida en que, paradójicamente, se anula a sí misma. La modernidad capitalista es una actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y la emancipación, pero es al mismo tiempo un “autosabotaje” de esa actualización, que termina por

descalificarla en cuanto tal. Este sería el secreto de la ambivalencia del mundo moderno, de la consistencia totalmente inestable, al mismo tiempo fascinante y abominable, de todos los hechos que son propios de la sociedad moderna. W. Benjamin tenía razón acerca de la modernidad capitalista y sus historia: todo “documento de cultura” es también, simultáneamente, un “documento de barbarie”.

Para concluir, conviene dejar claro en todo esto un punto de especial importancia: la efectuación o realización capitalista de la modernidad se queda corta respecto de la modernidad potencial, no es capaz de agotar su esencia como respuesta civilizatoria al reto lanzado por la neotécnica, como realización de la posibilidad de abundancia y emancipación que ella abre para la vida humana y su relación con lo otro. Es innegable que en la experiencia práctica de todo orden se hace vigente un conato, una tensión y una tendencia espontáneas, dirigidas hacia una efectuación de la esencia de la modernidad que sea diferente de su efectuación actual, capitalista, hacia una actualización no-capitalista de esa esencia. Son exigencias que parecen remitir a esa modernidad potencial o esencial como una entidad “denegada” en y por la modernidad “realmente existente” –entidad virtual o supuesta, sugerida “en negativo” dentro de ésta–, pero reacia a someterse a ella y a desaparecer.

Se plantea así una discordancia y un conflicto entre ambos niveles de la modernidad, el potencial, virtual o esencial y el efectivo, empírico o real; el primero, siempre insatisfecho, acosando al segundo desde los horizontes más amplios o los detalles más nimios de la vida; el segundo, intentando siempre demostrar la inexistencia del primero. Se abre también así, en la vida cotidiana, un resquicio por el que se vislumbra la utopía, es decir, la reivindicación de todo aquello de la modernidad que no está siendo actualizado en su actualización moderna capitalista.

La religión de los modernos⁹

Si se les preguntase por el sentido de esa actividad sin reposo, que no se contenta jamás con lo alcanzado... dirían (supuesto, que supiesen dar una respuesta) que para ellos el negocio, con su incesante trabajo es, “indispensable para su vida”.

Max Weber

En los tiempos que corren, en los que el ascenso de la barbarie parece aún detenible, pocas cosas resultan más urgentes que la defensa del laicismo. Los efectos del fracaso de la política practicada por la modernidad establecida son cada vez más evidentes y el principal de ellos, el que conocemos como “renacimiento de los fundamentalismos” se extiende no sólo por las regiones poco modernizadas del planeta sino también y con igual fuerza en los centros mismos de la vida moderna. El fracaso de esta modernidad establecida ha terminado por encaminar a las sociedades transformadas por ella hacia un abandono desilusionado de aquello que debió haber sido la línea principal del proyecto profundo de la modernidad, un proyecto que, mistificado y todo, era en cierto modo reconocible en la práctica política de esa modernidad. Me refiero al laicismo, es decir, a una tendencia que trae consigo la modernidad profunda y que consiste en sustituir la actualización religiosa de lo político por una actualización política de lo político.

¿Qué quiero decir con esto?

Si algo distingue al animal humano del resto de los animales es su carácter político; la necesidad en que está de ejercer la libertad, la capacidad que sólo él tiene de darle forma, figura, identidad, a la socialidad de su vida, esto es, al conjunto de relaciones sociales de convivencia que lo constituyen como sujeto comunitario. Y si algo

⁹ Presentado en el Congreso Nacional de Filosofía en agosto de 2001 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

debía distinguir al animal político moderno del animal político “natural” o arcaico era su modo de ejercer esa libertad; un modo nuevo, emancipado, de ejercerla. Ya entrado el segundo milenio de la historia occidental, el revolucionamiento técnico de las fuerzas productivas le brindó al animal humano o político la oportunidad de desatar esa libertad, de emancipar esa capacidad de definirse autónomamente, puesto que una y otra sólo habían podido cumplirse hasta entonces a través de la auto-negación y el auto-sacrificio. Dar forma a la propia socialidad, darse identidad a sí mismo; efectuar, realizar o actualizar la condición de animal político ha implicado para el ser humano, durante toda la “historia de la escasez”, de la que hablaba Jean-Paul Sartre, la necesidad de hacerlo a través de la interiorización de un pacto mágico con lo otro, con lo no-humano o supra-humano. Un pacto destinado a conjurar la amenaza de aniquilamiento que eso otro tendría hecha a lo humano y que podía cumplirse en cualquier momento mediante un descenso catastrófico de la productividad del trabajo. Se trata de una interiorización que afecta a la constitución misma de las relaciones que ligan o interconectan a los individuos sociales entre sí, una interiorización que se hace efectiva bajo la forma de una estrategia de autorrepresión y autodisciplinamiento que debe ser obedecida necesariamente por toda realización de lo político, por toda construcción de relaciones sociales de convivencia, es decir, por toda producción de formas, figuras e identidades para la socialidad humana. Esta realización de lo político, una realización que se cumple, sin duda, pero que lo hace paradójicamente sólo a través de la negación y el sacrificio de su autonomía, sólo mediante la sujeción a un pacto metafísico con lo otro, sólo a través del respeto a una normatividad que es percibida como “revelada” e incuestionable, es lo que conocemos como la realización propiamente religiosa de lo político, como la actualización religiosa de esa facultad del ser humano de ejercer su libertad, de darle una forma a su socialidad.

Romper con la historia de lo político efectuado como un re-ligar o re-conectar a los individuos sociales en nombre de un dios; abrir una historia nueva en la que lo político pueda al fin afirmarse autónomamente, sin recurrir al amparo de ese dios –de ese garante metafísico del pacto mágico entre la comunidad y lo otro, entre lo humano y lo extra- o sobre-humano–, esta es la posibilidad que se abre ante el ser humano con el advenimiento de la modernidad en el segundo milenio de la historia occidental y cuyo aprovechamiento conocemos como el proyecto del laicismo.

Se trata, sin embargo, de una ruptura histórica, de un re-comienzo histórico que, como la modernidad misma, no ha podido cumplirse de manera decidida y unívoca sino sólo tortuosa y ambiguamente, como puede verse en el hecho de que lo mismo el laicismo que la modernidad sean todavía ahora, casi mil años

después de su primer esbozo, el objeto de enconadas disputas no sólo acerca de su necesidad y conveniencia sino incluso acerca de lo que ellos mismos son o pueden ser. Porque prescindir de Dios en la política, como lo pretende el laicismo, implica prescindir de una entidad que sólo puede esfumarse en presencia de la abundancia. Si Dios existe en política es en calidad de contraparte de la escasez económica, y la escasez, así lo ha mostrado y muestra cíclicamente la historia del capitalismo —que no sobreviviría sin ella—, es una realidad que, como Voltaire decía de Dios, cuando no está ahí, “resulta conveniente inventarla”.

“Si Dios no existe, todo está permitido”. Sin Dios, el orden de lo humano tiene que venirse abajo: porque, entonces, ¿en razón de qué el lobo humano debería detenerse ante la posibilidad de sacarle provecho a su capacidad de destruir o someter al prójimo? Dostoievsky ratifica con esta frase de uno de sus personajes lo que Nietzsche había dicho a través del iluminado, ese personaje al que recurre en su Ciencia risueña, cuando afirmaba la centralidad de la significación “Dios” en medio del lenguaje humano y de la construcción misma del pensamiento humano. “Dios ha muerto, dice ahí, y nosotros lo hemos matado.” Y, sin Dios, el mundo humano es como el planeta Tierra que se hubiese soltado del Sol. “¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿No estamos en una caída sin fin? ¿Vamos hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?”

Al escandalizarse de esta manera ante el hecho de un mundo humano privado de Dios, Dostoievsky en la ficción y Nietzsche en la semi-ficción daban por bueno un anuncio pregonado en todas las direcciones por la modernidad capitalista; el anuncio de que ella había matado efectivamente a Dios y de que su laicismo, el laicismo liberal, había logrado efectivamente prescindir de Dios en el arreglo de los asuntos públicos y políticos de la sociedad humana.

La separación de las “dos espadas” o los “dos poderes” emanados de la voluntad divina —una separación que fue promovida originalmente por una autoridad religiosa (el Papa Gelasio, a finales del siglo V) para rescatar la autonomía de la primera, la espada eclesiástica, respecto de la segunda, la espada imperial— es una conquista de la que se ufana el estado liberal sobre todo a partir del siglo XVIII. A la inversa de la escena original, en esta ocasión se trataba de rescatar la autonomía de la espada civil de su tradicional sujeción a la espada clerical, de rescatar al mundo de los asuntos humanos, mundanos y terrenales de su sujeción a la esfera de los asuntos sobrehumanos, extra-mundanos y celestiales. La conquista del laicismo por parte de la política liberal —que se inició ya con la

Reforma protestante para completarse apenas en el Siglo de la Luces— consistió en la creación de un aparato estatal puramente funcional, ajeno a toda filiación religiosa e indiferente a todo conjunto de valoraciones morales; tolerante de cualquier toma de partido en política y depurado de toda tendencia, llamémosle “ideológica”, que no sea la tendencia abstracta a la defensa del mínimo de los derechos que corresponden a la dignidad humana, en el caso de todos los seres humanos por igual. En la instauración de un mecanismo institucional, de un dispositivo o una estructura que sería un continente absolutamente neutral frente a todo contenido posible.

“Matar a Dios” había consistido, simple y llanamente, de acuerdo al laicismo liberal de la modernidad capitalista, en hacer a un lado a las viejas entidades metafísicas en la resolución de los asuntos de la vida pública. La alarma que tanto inquietó a un Dostoievsky o a un Nietzsche no fue una emoción compartida por todos los espíritus críticos del siglo XIX. Marx, por ejemplo, y sus seguidores en la crítica socialista del laicismo liberal se resistieron a dar por bueno el anuncio que la modernidad ensobrecida hacía de la muerte de Dios. Desconfiaban en general de los anuncios provenientes de la economía capitalista y su influencia “progresista”, emancipadora o racionalizadora, en la esfera política; pero en este caso lo hacían convencidos por la experiencia cotidiana de la vida social moderna, y sobre todo por la que de ella tenían los trabajadores, la “clase proletaria”. Y esta experiencia no era la de un mundo carente de sentido, errando a la deriva sin la presencia ordenadora de Dios. Era más bien, por el contrario, la experiencia de un mundo que sí tenía un sentido y que sí avanzaba con rumbo, pero cuyo sentido consistía en volver invisible la vida humana y cuyo rumbo era claramente la catástrofe, la barbarie.

Marx mira con ironía, cuando no con burla, la pretensión del laicismo liberal de haber inaugurado una nueva forma para lo político; una política en la que autonomía de lo humano se encontraría asegurada contra la religiosidad. Se trata, para Marx, de una pretensión ilusoria. En efecto, según él, lo que la modernidad capitalista ha hecho con Dios no es propiamente matarlo sino sólo cambiarle su base de sustentación.

El laicismo liberal combina de manera curiosa la ingenuidad con el cinismo. Es ingenuo porque piensa que la separación del estado respecto de la religiosidad puede alcanzarse mediante la construcción de un muro protector; mediante la instauración de un dispositivo institucional capaz de eliminar la contaminación de la política por parte de la religión; porque imagina un aparato estatal que podría permanecer puro e incontaminado a través del uso que hagan de él sujetos

imbuidos de religiosidad; en general, es ingenuo porque cree que puede haber estructuras vacías, que un continente puede ser neutral e indiferente respecto de su contenido. Y es al mismo tiempo cínico porque condena la política que se somete a una religiosidad arcaica, pero lo hace desde la práctica de una política que se encuentra también sometida a una religiosidad, sólo que a una religiosidad moderna; es cínico, porque, desde el ejercicio de un privilegio ideológico, afirma con descaro que el laicismo consiste en no privilegiar ideología alguna.

¿A qué religiosidad se refiere Marx cuando habla de una “religiosidad moderna”? Un fuerte aire polémico sopla en el famoso párrafo de su obra *El Capital* dedicado a examinar “el fetichismo de la mercancía y su secreto”. Marx rebate ahí el “iluminismo” propio de la sociedad civil capitalista, su autoafirmación como una sociedad que habría “desencantado el mundo” (como lo dirá más tarde Max Weber), que prescindiría de todo recurso a la magia, a la vigencia de fuerzas oscura o irracionalizables, en sus afanes lo mismo por incrementar la productividad del trabajo que por perfeccionar el ordenamiento institucional de la vida pública. Descalifica la mirada prepotente de esta sociedad sobre las otras, las pre-modernas o “primitivas”, desautoriza sus pretensiones de una autonomía que la pondría por encima de ellas. De te fábula narratur, le dice, y le muestra que si las sociedades arcaicas no pueden sobrevivir sin el uso de objetos dotados de una eficiencia sobre-natural, sin el empleo de fetiches, ella tampoco puede hacerlo; que, para reproducirse como asamblea de individuos, ella necesita también la intervención de un tipo de objetos de eficiencia sobre-natural, de unos fetiches de nuevo tipo que son precisamente los objetos mercantiles, las mercancías.

Hay que observar aquí que el uso que hace Marx del término “fetichismo” no es un uso figurado. Implica más bien una ampliación del concepto de magia en virtud de la cual, junto con la magia arcaica, ardiente o sagrada, coexistiría una magia moderna, fría o profana. Según Marx, los modernos no sólo “se parecen” a los arcaicos, no sólo actúan “como si” se sirvieran de la magia, sin hacerlo en verdad, sino que real y efectivamente comparten con ellos la necesidad de introducir, como eje de su vida y de su mundo, la presencia sutil y cotidiana de una entidad metafísica determinante. La mercancía no “se parece” a un fetiche arcaico, ella es también un fetiche, sólo que un fetiche moderno, sin el carácter sagrado que en el primero es prueba de una justificación genuina.

Definidos por su calidad de propietarios privados de la riqueza social, es decir, por su calidad de productores, vendedores-compradores y consumidores privados de los “bienes terrenales”, los individuos singulares en la modernidad capitalista no están en capacidad de armar o construir por sí solos una sociedad propiamente

humana o política, una polis. Prohibida su definición como miembros de una comunidad concreta, erradicada ésta de la vida económica, son individuos que se encuentran necesariamente, pese a que su consistencia es esencialmente social, en una condición básica de la socialidad, de ausencia de redes de interacción interindividuales, una condición que es, en principio, insalvable. Las “relaciones sociales” que de todas maneras mantienen sin embargo entre sí, la “socialidad” efectiva que los incluye como socios de empresas de todo tipo en la sociedad civil, no son relaciones ni es una socialidad puesta por ellos mismos en términos de interioridad y reciprocidad concreta, sino relaciones derivadas o reflejas que traducen a los términos del comportamiento humano el comportamiento social de las cosas, la “socialidad” de los objetos mercantiles, de las mercancías intercambiándose unas por otras. La socialidad en la modernidad capitalista es una socialidad que se constituye bajo el modo de la enajenación.

La mercancías son fetiches porque tienen una capacidad mágica, del mismo orden que la de los fetiches arcaicos, que les permite alcanzar por medios sobrenaturales o sin intervención humana un efecto que resulta imposible alcanzar por medios naturales o humanos, en las condiciones puestas por la economía capitalista; una eficiencia mágica que les permite inducir en el comportamiento de los propietarios privados una socialidad que de otra manera no existiría; que les permite introducir “relaciones sociales” allí donde no tendrían por qué existir. Las mercancías son los fetiches modernos, dotados de esta capacidad mágica de poner orden en el caos de la sociedad civil; y lo son porque están habitadas por una fuerza sobre-humana; porque en ellas mora y desde ellas actúa una “deidad profana”, valga la expresión, a la que Marx identifica como “el valor económico inmerso en el proceso de su autovalorización”; el valor que se alimenta de la explotación del plusvalor producido por los trabajadores.

Si se miran las “situaciones límite” de la vida política en la modernidad capitalista, en ellas, las funciones del legislador, el estadista y el juez máximos terminan siempre por recaer en la entidad que se conoce como la “mano oculta del mercado”, es decir, en la acción automática del mundo de los fetiches mercantiles. Es ella, la “mano oculta del mercado”, la que posee “la perspectiva más profunda” y la que tiene por tanto “la última palabra”. Es ella la que “sabe” lo que más le conviene a la sociedad y la que termina por conducirla, a veces en contra de “ciertas veleidades” y a costa de “ciertos sacrificios”, por el mejor camino.

La vida cotidiana en la modernidad capitalista se basa en una confianza ciega: en la fe en que la acumulación del capital, la dinámica de autoincrementación del valor económico abstracto, sirviéndose de la “mano oculta del mercado”, re-ligará a todos los propietarios privados, producirá una socialidad para los individuos

sociales —que de otra manera (se supone) carecen de ella— y le imprimirá a ésta la forma mínima necesaria (la de una comunidad nacional, por ejemplo) para que esos individuos-propietarios busquen el bienestar sobre la vía del progreso.

El motor primero que mueve la “mano oculta del mercado” y que genera esa “sabiduría” según la cual se conducen los destinos de la vida social en la modernidad capitalista se esconde en un “sujeto cósmico”, como lo llama Marx, de voluntad ciega —ciega ante la racionalidad concreta de las comunidades humanas— pero implacable: el sujeto-capital, el valor económico de las mercancías y el dinero capitalista, que está siempre en proceso de “acumularse”. Confiar en la “mano oculta del mercado” como la conductora última de la vida social implica creer en un Dios, en una entidad meta-política, ajena a la autarquía y la autonomía de los seres humanos, que detenta sin embargo la capacidad de instaurar para ellos una socialidad política, de darle a ésta una forma y de guiarla por la historia.

El ateísmo de la sociedad civil capitalista resulta ser así, en verdad, un pseudo-ateísmo, puesto que implica una “religiosidad profana” fundada en el “fetichismo de la mercancía capitalista”. El desencantamiento desacralizador del mundo ha sido acompañado por un proceso inverso, el de su reencantamiento frío o económico. En el lugar que antes ocupaba Dios se ha instalado el valor que se auto-valoriza.

Puede decirse, por ello, que la práctica del laicismo liberal ha traído consigo la destrucción de la comunidad humana como “polis” religiosa, es decir, como ecclesia, como asamblea de creyentes que desconfía de su capacidad de autogestión y resuelve los asuntos públicos, a través de la moralidad privada, mediante la aplicación de una verdad revelada en el texto de su fe. Pero no lo ha hecho para reivindicar una polis “política”, por decirlo así, una ciudad que actualice su capacidad autónoma de gobernarse, sino para reconstruir la comunidad humana nuevamente como ecclesia, sólo que esta vez como una ecclesia silente, que a más de desconfiar de su propia capacidad política, prescinde incluso del texto de su fe, que debería sustituirla, puesto que presupone que la sabiduría de ese texto se encuentra quintaesenciada y objetivada en el carácter mercantil “por naturaleza” de la marcha de las cosas. Es una ecclesia cuyos fieles, para ser tales, no requieren otra cosa que aceptar en la práctica que es suficiente interpretar y obedecer adecuadamente en cada caso el sentido de esa marcha de las cosas para que los asuntos públicos resuelvan sus problemas por sí solos.

La religiosidad arcaica, abiertamente teocrática, centrada en un dios mágico y personificado, de presencia idolátrica, evidente para todos, fue sustituida en la modernidad capitalista por una religiosidad ilustrada, crípticamente teocrática,

centrada en un Dios racional e impersonal, de presencia puramente supuesta, funcional, sólo perceptible por cada quien en la interioridad de su sintonía con la marcha de los negocios. De una iglesia basada en una mitología compartida se pasó a una iglesia basada en una convicción compartida. Por ello decía Engels de los reformadores protestantes del siglo XVI, que eliminaron al clérigo del fuero externo, público, del conjunto de los fieles, pero lo pasaron al fuero interno: implantaron un “clérigo privado” en cada uno de los fieles, un “clérigo íntimo”.

De acuerdo a la crítica de Marx, el laicismo liberal es así, en verdad, un pseudo-laicismo. No cumple con la necesidad de asegurar la autonomía de lo humano mediante la separación de lo civil respecto de lo eclesiástico, sino por el contrario, se vuelve contra esa necesidad al hacer que lo civil interiorice una forma quintaesenciada de lo eclesiástico. El laicismo consistiría, en verdad, en una transformación de la presencia efectiva de lo político en la vida concreta de las sociedades humanas; consistiría en el paso de la actualización religiosa o auto-negada de lo político a su actualización autónoma o propiamente política. Al laicismo no habría que verlo como una conquista terminada y una característica del estado liberal moderno sino más bien como un movimiento de resistencia, como una lucha permanente contra la tendencia “natural” o arcaica a sustituir la política por la religión; una tendencia que debió haber desaparecido con la abundancia y la emancipación que están en el proyecto profundo de la modernidad, pero que no sólo perdura en su modo tradicional sino que incluso ha adoptado un modo nuevo en la versión establecida de la modernidad, en la modernidad capitalista.

Tres corolarios pueden derivarse de la aproximación crítica de Marx a la religión de los modernos.

El primero es evidente: no toda política aparentemente laica es necesariamente una política antieclesiástica; el laicismo liberal, por ejemplo, no elimina la presencia de lo eclesiástico en la política sino sólo la sustituye por otra diferente.

El segundo corolario es más escondido: no toda política aparentemente eclesiástica es necesariamente anti-laica. Puede haber en efecto coyunturas históricas en las que determinadas políticas de religiosidad arcaica se encaminen en la dirección de un laicismo real, de una autonomización efectiva de la política —es decir, vayan en sentido contrario al del fundamentalismo—, pero lo hagan por la vía indirecta de una resistencia ante el pseudo-laicismo y la religiosidad moderna de la política, una resistencia que implica para ellas el persistir en la defensa de lo suyo.

El tercer corolario tiene que ver con el hecho histórico de que el Dios de los

modernos, el valor que se autovaloriza, sólo tiene la vigencia y el poder que le vienen del sometimiento de la vida social al dominio de la modernidad capitalista, y que este sometimiento, aunque es una realidad dominante, no es absoluto. El Dios profano de los modernos debe por ello coexistir junto con los distintos Dioses sagrados y sus metamorfosis; Dioses que siguen vigentes y poderosos en la medida en que las sociedades que los veneran no han sido aún modernizadas estructuralmente. La política que obedece a la religiosidad moderna tiene que arreglárselas en medio de las políticas que obedecen aún a las sobrevivencias de la religiosidad arcaica. Puede decirse, por ello, que ninguna situación es peor para la afirmación de un laicismo auténtico que aquella en la que el Dios de los modernos entra en contubernio con los Dioses arcaicos, a los que recicla y pone a su servicio mediante concertaciones y acomodos. Puede decirse que la afirmación de la autonomía humana de lo político, es decir, la resistencia al dominio de su versión religiosa, resulta más difícil de cumplirse mientras mejor es el arreglo con el que la religiosidad moderna, profana o “atea” somete a la religiosidad tradicional, sagrada o “creyente”.

Antes de concluir esta exposición sobre la religión de los modernos quisiera recordar aquí brevemente el caso de una resistencia de la política religiosa tradicional o arcaica a la implantación de la religiosidad moderna. Se trata de una resistencia de alcances históricos mayores y de larga duración; una resistencia que, por lo demás, ha tenido una influencia decisiva, constitutiva, en la formación de la cultura política de América Latina. Me refiero al movimiento histórico conocido como la Contrarreforma, que tuvo lugar de mediados del siglo XVI a mediados del siglo XVIII y que fue conducido principalmente por la Compañía de Jesús. El término “contra-reforma” sugiere a la comprensión un carácter puramente pasivo, reactivo, de este movimiento. Y, en efecto, contrarrestar los efectos devastadores que la Reforma protestante venía teniendo sobre el mundo católico organizado por la Iglesia Romana: esa era la intención original del Papa al convocar al Concilio de Trento en 1.545. Sin embargo, para los jesuitas, quienes pronto serán los protagonistas de dicho Concilio, de lo que se trata no es de oponerse a la reforma cultural protestante sino de rebasarla y superarla mediante una revolución al interior de la propia Iglesia Católica, una revolución capaz de reconstruir el mundo católico de acuerdo a las exigencias de modernización que se habían desatado con las transformaciones que los dos o tres siglos anteriores habían introducido en las sociedades europeas, transformaciones incipientes aún, pero radicales y a todas luces indetenibles.

El proyecto de los jesuitas, que se ofrecen como los más fieles siervos del Papa, implica en verdad una puesta del Papa al servicio de su proyecto de revolución y del catolicismo.

Modernizar el mundo católico y al mismo tiempo re-fundar el catolicismo: ese es el proyecto de la Compañía de Jesús. Reordenar la vida cotidiana de la sociedad occidental: pero no en obediencia a la dinámica “salvaje” de las transformaciones que la venían afectando y que la alejaban de la fe cristiana, sino de acuerdo a un plan inspirado por esa misma fe. Cristianizar la modernización: pero no en una vuelta al cristianismo medieval, que había entrado en crisis y había provocado las revueltas de la Reforma protestante, sino avanzando hacia el cristianismo de una iglesia católica renovada desde sus cimientos.

El proyecto de aquella primera época de la Compañía de Jesús era un proyecto plenamente moderno, si se tienen en consideración dos rasgos que lo distinguen claramente del cristianismo anterior: primero, su insistencia en el carácter autónomo del individuo singular, en la importancia que le confieren al libero arbitrio como carácter específico del ser humano; y, segundo, su actitud afirmativa ante la vida terrenal, su reivindicación de la importancia positiva que tiene el quehacer humano en este mundo.

Para aquellos jesuitas, la afirmación del mundo terrenal no se contraponen hostilmente, como lo planteaba el cristianismo medieval, a la búsqueda del mundo celestial, sino que por el contrario se puede confundir con ella. Para el individuo humano, “ganar el mundo” no implica necesariamente “perder el alma”, porque el mundo terrenal y el mundo celestial se encuentran en un continuum. El mundo terrenal está intervenido por el mundo celestial porque en él está en suspenso y en él se juega la salvación, la redención, el tránsito a ese mundo celestial.

La teología jesuita nunca llegó a tener una aceptación plena en el marco de la teología oficial católica. Esta resistencia es explicable: se trataba de una nueva teología que implicaba en verdad una revolución dentro de la teología tradicional, una revolución tan radical, si no es que más, como la que fundó a la filosofía moderna. Planteada ya de manera brillante y extensa por Luis de Molina en 1.553, en su famoso libro *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* esta teología revolucionaria –acusada de “pelagianismo”– insistía en la función esencial que el ser humano tiene, en su nivel, en la constitución misma de Dios. Con el ejercicio de su libero arbitrio, el ser humano es indispensable para que la Creación sea lo que es, con su armonía preestablecida, como dirá después Leibniz. La Creación no es un hecho ya acabado; es, más bien, como un *work in progress*, en el que todo lo que es se hace fundamentalmente como efecto del triunfo de Dios sobre el Demonio, un triunfo en el cual la toma de partido libre del ser humano en favor del plan divino es de importancia esencial.

Esta concepción del catolicismo jesuita que ve en la estancia humana en el mundo una empresa de salvación deriva necesariamente en la idea de que se trata de una empresa colectiva, histórico concreta, de todos los cristianos; de una empresa político eclesial necesitada de una vanguardia o dirección. Para la Compañía de Jesús, esa vanguardia y dirección debe encontrarse en el *locus mysticus* fundado por Jesucristo, el iniciador y garante de la salvación, es decir, en el lugar en donde se conectan el mundo celestial y el mundo terrenal; un lugar que no puede ser otro que el Papa mismo, como obispo de la Iglesia de Roma.

La realización de la especificidad política del ser humano bajo la forma religiosa arcaica es sometida en la teoría y la práctica de los primeros jesuitas a una transformación substancial que pretende reconfigurarla en el sentido de la modernización. Para ellos, la gestión de los asuntos públicos es un asunto propio de los seres humanos como seres dotados de libre albedrío o autonomía. Pero se trata de una gestión real y concreta cuyo buen éxito requiere que el ejercicio de la autonomía humana se ejerza de manera mediada, como la obediencia auto-impuesta o la asunción libre de una voluntad divina infinitamente sabia que se hace presente a través del proyecto histórico de la Iglesia y de las decisiones de su jefe, el Papa, y de sus subalternos. Según esto, la tarea del cristianismo moderno debía ser, en general, la propaganda a fin de extender el reino de Dios sobre el mundo terrenal, arrebatándole al demonio los territorios físicos y los ámbitos humanos sobre los que se enseñoreaba todavía.

Como se puede ver, nadie entre los siglos XVI y XVIII estaba en Europa más atento que el catolicismo jesuita para percibir el surgimiento de la religiosidad moderna y su nuevo Dios, el valor que se autovaloriza, y nadie estaba tampoco mejor preparado que él para hacer el intento de combatirla.

Los efectos desquiciadores de la acumulación del capital sobre la vida social eran cada vez más evidentes, así como su capacidad de imprimir en ella una dinámica progresista desconocida hasta entonces. Para los jesuitas era necesario domar esa acumulación del capital, y sólo la empresa del nuevo catolicismo destinada a ganar el mundo terrenal estaba en capacidad de hacerlo. La vida económica, parte central de la vida pública en general, debía ser gerenciada por la empresa eclesiástica, y no dejada a su dinámica espontánea, puesto que ella es ciega por sí misma y carente de orientación, y tiende a adoptar fácilmente la visión y el sentido que vienen del demonio. Es así que, para ellos, laicizar la política era lo mismo que entregarla en manos de esos ordenamientos, ajenos al orden de la humanidad cristiana, que provienen del mercado. Lejos de laicisarse, lejos de romper con su modo religioso tradicional de actualizarse, lo político

debía insistir en él y perfeccionarlo; la resolución de los asuntos civiles no debía separarse sino relacionarse de manera aun más estrecha con el tratamiento de los asuntos eclesiásticos.

Bien puede decirse, por lo anterior, que el proyecto jesuita del siglo XVII fue un intento de susbsumir o someter la nueva deidad profana del capital bajo la vieja deidad sagrada del Dios judeo-cristiano. Se trataba de fomentar la acumulación del capital pero de hacerlo de manera tal, que el lugar que le corresponde en ella al valor que se autovaloriza pasase a ser ocupado por la empresa cristiana de apropiación del mundo en provecho de la salvación, empresa que ellos, los jesuitas, impulsaban y dirigían.

La historia mostró de manera contundente que el proyecto jesuita era un proyecto utópico, en el sentido de irrealizable; su puesta en práctica más que centenaria acabó por ser detenida y clausurada en la segunda mitad del siglo XVIII por el Despotismo Ilustrado y la modernidad decididamente capitalista que se gestaba debajo de él.

De este fracaso histórico del proyecto jesuita no sólo resulta claro que se debió al hecho de que el sujeto-capital era indomable por el sujeto-Iglesia; a la realidad innegable de que la voracidad por la ganancia aglutina a la sociedad civil de manera más fuerte que el apetito de salvación, y a que, por tanto, la religiosidad arcaica tenía que resultar más débil que la moderna.

Resulta claro también que la resistencia a la modernidad capitalista y a la enajenación que somete el ejercicio de lo político a la religiosidad moderna no puede hacerse en el sentido de una sumisión renovada de la política a otras formas de religiosidad arcaica. Que es indispensable, pese al callejón que no parece tener salida al que ha conducido la modernidad capitalista, volver sobre el proyecto profundo de la modernidad –una modernidad que ve como actualmente posible la abundancia y la emancipación–, y aventurarse en la construcción de una modernidad alternativa. Volver sobre la frase de Kant acerca de “qué es la Ilustración”, pero corrigiéndola de acuerdo a la experiencia. Se trata de “salir de la renuncia autoimpuesta a la autonomía” (“Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit”), de “tener el valor de emplear el entendimiento propio sin la dirección de otro”, pero de hacerlo con desconfianza, concientes ahora de que ese “otro” puede no ser sólo el “otro” de una iglesia, sino también un “otro” que se impone “desde las cosas mismas”, en tanto que cosas “hechas a imagen y semejanza” del capital.

 Imágenes de la “blanquitud” ¹⁰

*Sein auge ist blau,
Er trifft dich genau.¹¹
Paul Celan*



La palabra “espíritu” que aparece en el famoso ensayo Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo se refiere sin duda a una especie de demanda o petición de un cierto tipo de comportamiento que la vida económica de una sociedad hace a sus miembros (véase imagen 1). El “espíritu” es una solicitud o un requerimiento ético emanado de la economía. El “espíritu del capitalismo” consiste así en la demanda o petición que la vida práctica moderna, centrada en torno a la organización capitalista de la producción de la riqueza social, de un tipo especial de comportamiento humano; de un tipo especial de humanidad, que sea capaz de adecuarse a las exigencias del mejor funcionamiento de esa vida capitalista. Según Weber, el ethos que solicita el capitalismo de un ethos “de entrega al trabajo, de ascesis en el mundo, de conducta moderada y virtuosa, de racionalidad productiva, de búsqueda de un beneficio estable y continuo”, en definitiva, un ethos de autorrepresión productivista del individuo singular, de entrega sacrificada al cuidado de la porción de riqueza que la vida le ha confiado. Y la práctica ética que mejor representa a este ethos solicitado por el capitalismo es, para Weber, la del cristianismo protestante, y

¹⁰ Publicado en Sociedad icónicas, Siglo XXI. México, 2007.

¹¹ Su ojo es azul, / te apunta y no falla.

en especial la del puritanismo o protestantismo calvinista, aquel que salió del centro de Europa y se extendió históricamente a los Países Bajos, el norte del continente europeo, a Inglaterra y finalmente a los Estados Unidos de América.

En la nota preliminar a sus Artículos escogidos de sociología de la religión, Max Weber dejó planteada la idea de que la capacidad de corresponder a la solicitación ética de la modernidad capitalista, la aptitud para asumir la práctica ética del protestantismo puritano, puede tener un fundamento étnico y estar conectada con ciertas características raciales de los individuos. Las reflexiones que quisiera presentarles intentan problematizar este planteamiento de Max Weber a partir del reconocimiento de un “racismo” constitutivo de la modernidad capitalista, un “racismo” que exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna, pero que en casos extremos, como el del estado nazi de Alemania, pasa a exigir la presencia de la blancura de orden étnico, biológico y “cultural”.

Se puede hablar de un “grado cero” de la identidad concreta del ser humano moderno, que consistiría en la pura funcionalidad ética o civilizatoria que los individuos demuestren tener respeto de la reproducción de la riqueza como un proceso de acumulación de capital. En este plano elemental, la identidad humana moderna consiste en el conjunto de características que constituyen a un tipo de ser humano que se ha constituido para satisfacer e interiorizar plenamente el solicitamiento que viene del “espíritu del capitalismo”.

Distintos elementos determinantes de los modos de la vida tradicionales, distintas subcodificaciones de los sistemas semióticos y lingüísticos heredados, distintos usos y costumbres premodernos o simplemente no-modernos, en pocas palabras, distintas determinaciones de la “forma natural” de los individuos (singulares o colectivos) son oprimidos y reprimidos sistemática e implacablemente en la dinámica del mercado a lo largo de la historia, en el camino que lleva a este “grado cero” de la identidad humana moderna. Son precisamente aquellas determinaciones identitarias que estorban en la construcción del nuevo tipo del ser humano solicitado para el mejor funcionamiento de la producción capitalista de mercancías y que deben ser sustituidas o reconstruidas (véase imagen 2) de acuerdo con la versión realista, puritana o “protestante-calvinista” de ethos histórico capitalista.



En el contexto que nos interesa, es importante señalar que la “santidad económico-religiosa” que define a este “grado cero” de la identidad humana moderno-capitalista, que caracteriza a este nuevo tipo de ser humano, es una “santidad” que debe ser visible, manifiesta; que necesita tener una perceptibilidad sensorial, una apariencia o una imagen exterior que permita distinguirla (véase imagen 3). La modernidad de un individuo, lo efectivo de la interiorización que ha hecho del ethos puritano capitalista, es decir, su “santidad” o el hecho de haber sido



elegido por la gracia divina, es reconocible antes que nada en el alto grado de productividad del trabajo que le toca ejecutar, en su ubicación por encima de la línea que separa tajantemente a los winners (triunfadores) o salvati de los losers (perdedores) o sommersi. Pero no sólo en este dato estadístico; también se hace manifiesta de la imagen que corresponda a esa santidad evidente, en todo el conjunto de rasgos visibles que acompañan a la productividad, desde la apariencia física limpia y ordenada de su cuerpo y su entorno hasta la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su mirada y la compostura de sus gestos y movimientos.

Pero el grado cero de la identidad individual moderna es en verdad un grado insostenible, evanescente, que en la historia cede su lugar enseguida a un grado primero o inicial de concreción identitaria; el grado de identidad que corresponde a la identidad nacional. En efecto, sólo excepcionalmente las masas de la sociedad moderna son, como suele decirse, masas amorfas y anónimas; por lo general son masas identificadas en la realización del proyecto histórico estatal de alguna empresa compartida de acumulación de capital, es decir, son masas dotadas de una “concreción falsa”, como diría el filósofo Karel Kosik, pero concreción al fin, que tiene una consistencia nacional.

Ahora bien, en lo que concierne a estas reflexiones, es de observar que la identidad nacional moderna, por más que se conforme en fundación de empresas estatales asentadas sobre sociedades no europeas (o sólo vagamente europeas) por su “color” o su “cultura”, es una identidad que no puede dejar de incluir, como rasgo esencial y distintivo suyo, un rasgo muy especial al que podemos llamar blanquitud. La nacionalidad moderna, cualquiera que sea, incluso la de estados de población no-blanca, requiere la blanquitud de sus miembros. Se trata sin duda de un dato a primera vista sorprendente, ya que la idea de nación como forma comunitaria no tiene en principio nada que ver con el contenido étnico concreto de esa comunidad. Pero la explicación de este dato está en el hecho de que la constitución fundante, es decir, primera y emplear, de la vida económica moderna, capitalista puritana,

como vida concreta de una entidad política estatal, tuvo lugar casualmente sobre la base humana de las poblaciones racial e identitariamente “blancas” del noroeste europeo; hecho que hizo que la apariencia “blanca” de esas poblaciones se asimilara a esa visibilidad indispensable, que mencionábamos, de la “santidad” capitalista del ser humano moderno. La productividad del trabajo como síntoma de la santidad moderna y como “manifestación” del “destino” profundo de la afirmación nacional paso a incluir, como acompañante indispensable, a la blancura racial y “cultural” de las masas trabajadoras.

El rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender por blanquitud se consolida, en la historia real, de manera casual o arbitraria sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una blancura racial. A lo largo de tres siglos (del siglo XV al XVIII), esa casualidad o arbitrariedad se fue convirtiendo poco a poco en una necesidad y pasó a ser codeterminante de la identidad moderna del ser humano como una identidad civilizatoria capitalista, en su variante puritana o “realista” (véase imagen 4). En otras palabras, debido a su frecuencia abrumadora, el hecho de que los “santos visibles” fueran también, además de todo “de raza y de usos y costumbres blancos” abandonó su factualidad y paso a convertirse en una condición imprescindible. Es gracias a este *quid pro quo* que el ser auténticamente moderno llegó a incluir entre sus determinaciones esenciales el pertenecer de alguna manera o en cierta medida a la raza blanca y consecuentemente (véase imagen 5) a dejar en principio en el ámbito impreciso de lo pre-, lo anti- o lo no-moderno (no humano) a todos los individuos, singulares o colectivos, que fueran “de color” o simplemente ajenos, “no accidentales”.



4. Wood, American Gothic



5. Cabrera, Indios

Pero el proceso fue, en verdad, un tanto más complicado. Lo interesante está en que, durante este tránsito subrepticio de lo casual a lo necesario, la condición de la blancura para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de blanquitud, esto es, permitió que su orden étnico se subordina al orden identitario que le impuso la modernidad capitalista cuando la incluyó como

elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella. Es ésta la razón de que en principio, en la modernidad capitalista, los individuos de color puedan obtener la identidad moderna sin tener que “blanquearse” completamente; de que les baste con demostrar su blanquitud.

Podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que ésta sobredeterminada por la blancura racial, pero por la blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación (véase imagen 6).



6. El comerciante Gisze, escribiendo una carta Retrato por Holbein



7. La Dama escribiendo de G. Ter Borch

Es la compostura de los personajes, una compostura que denota blanquitud, y no blancura de raza, lo que impresiona a la representación de la nueva dignidad humana que hay en los numerosos retratos de burgueses u hombres modernos en la pintura flamenca de los siglos XV y XVI (véase imagen 7). La blancura está allí, pero precisamente sólo como un sobrentendido (Holbein, Van Eyck, Ter Borch, etc). Esta observación vale también para la representación del cuerpo humano desnudo en esa época (véase imagen 8). En la pintura de Lucas Cranach, Adán y Eva son sin duda la raza blanca, pero no es su blancura sino la inocencia de su sensualidad lo que el pintor circunscribe y enfatiza.

Puede decirse, entonces, que un racismo identitario, promotor de la blanquitud civilizatoria, que no de la blancura étnica, es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionalmente) un buen número de rasgos raciales y “culturales” ajenos, “ajenos” o “extranjeros”, es constitutivo del tipo del ser humano moderno-capitalista.

Sin embargo, por más “abierto” que sea, este racismo identitario de la modernidad capitalista no deja de ser un racismo, y pueden fácilmente, en situaciones de excepción, readoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento, como lo veremos enseguida.

La intolerancia que caracteriza de todos modos al “racismo identitario-civilizatorio” es mucho más elaborada que la del racismo étnico: centra su atención en indicios más sutiles que la blancura de la piel, como son los de la presencia de una interiorización de ethos histórico capitalista. Son éstos los que sirven de criterio para la inclusión o exclusión de los individuos singulares o colectivos en la sociedad moderna. Ajena al fanatismo étnico de la blancura, es una intolerancia que golpea con facilidad incluso en seres humanos de impecable blancura racial pero cuyo comportamiento, gestualidad o apariencia indica que han sido rechazados por el “espíritu del capitalismo”. El “racismo” de la blanquitud sólo exige que la interiorización del ethos capitalista se haga manifiesta de alguna manera, con alguna señal, en la apariencia exterior o corporal de los mismos; los rasgos biológicos de una blancura racial son una expresión necesaria pero no suficiente de esa interiorización, y son además bastante imprecisos dentro de un amplio rango de variaciones. En los países nórdicos del capitalismo más desarrollado, una buena parte del “ejército obrero industrial” del que hablaba Karl Marx –y no sólo del “de reserva”, compuesto de desempleados y marginados, sino incluso del “ejército obrero en activo” –, de “raza” indiscutiblemente “blanca”, ha fracasado siempre en su empeño de alcanzar una blanquitud plena.



8. El Adán y Eva de 1528 por L. Cranach



9. Rostro de Michael Jackson

Los negros, los orientales o los latinos que dan muestras de “buen comportamiento” en términos de la modernidad capitalista norteamericana pasan a participar de la blanquitud. Incluso, y aunque parezca antinatural, llegan con el tiempo a participar de la blancura, a parecer de la raza blanca (véase imagen 9). La manipulación de Michael Jackson hace de los rasgos étnicos de su rostro es sólo una exageración caricaturesca de la manipulación identitaria y somática que han hecho y hacen con sus modos de comportamiento y con su apariencia física otros “no-blancos” atrapados en el american way of life.

Me refiero, por ejemplo, a aquellos negros norteamericanos que en los años sesenta recibían el apodo de oncle-toms, a quienes hoy su blanquitud a toda prueba les ha permitido triunfar, lo mismo en la política (véase imagen 10) que en los negocios y en el mundo del espectáculo, cuya figura emblemática sería la secretaria de defensa Condoleeza Rice. Pero me refiero también a tantos otros grupos “de color” cuya adopción de la blanquitud, cuya “americanización” o interiorización del ethos realista del capitalismo contribuye a que la “modernidad americana” pueda ostentarse a sí misma como la única modernidad válida y efectiva; son grupos humanos cuyas figuras emblemáticas serían, por ejemplo, el primer ministro Junichiro Koisumi (véase imagen 11) o el presidente Alejandro Toledo (véase imagen 12).

El racismo étnico de la blanca, aparentemente superado por y en el racismo civilizatorio o ético de la blanquitud, se encuentra siempre listo a retomar su protagonismo tendencialmente discriminador eliminador del otro, siempre dispuesto a reavivar su programa genocida. Los mass media no se cansan de recordar, de manera solapadamente amenazante, el hecho de que la blanca acecha por debajo de la blanquitud.



10. Condoleezza Rice



11. Junichiro Koizumi



12. Alejandro Toledo



13. Zelig de W. Allen como personaje
Junto a T. Roosevelt

Basta con que el estado capitalista entra en situaciones de recomposición de su soberanía y se vea obligado a reestructurar y definir la identidad nacional que imprime a las poblaciones sobre las que se asienta, para que la definición de la blanquitud retorne al fundamentalismo y resucite a la blancura étnica como prueba indispensable de la obediencia al “espíritu del capitalismo”, como señal de humanidad y de modernidad.¹²

El ejemplo paradigmático de la posibilidad de esta regresión se encuentra en la historia de la sociedad alemana: en la refundación catastrófica del estado alemán como estado nacional-socialista entre 1.933 y 1.945. El racismo de la blanquitud fue sustituido entonces por un racismo exaltador de la blancura, gracias al cual la reivindicación histórica de una pureza racial aria se hizo acompañar de un reavivamiento igualmente histórico del antijudaísmo tradicional de las poblaciones europeas.

A comienzos del siglo XX, la gran mayoría de los alemanes de origen judío cumplía todas las exigencias de la blanquitud, y lo hacía con creces: la asimilación entusiasta y constructiva al mundo de la Europa moderna había llevado a muchos de ellos incluso hasta el extremo de esa autotransformación somática de la Woody Allen hace burla en su película *Zelig*. Por esta razón, la disfuncionalidad que la ideología nazi estaba interesada en encontrar en la población judía respecto del nuevo proyecto nacional-socialista del estado capitalista era una disfuncionalidad que sólo podía distinguirse y ser combatida y extirpada si la realización de ese nuevo proyecto de estado, que por supuesto implica también un nuevo proyecto de nación, planteaba como indispensable un retorno fundamentalista a la blancura racial como condición de la humanidad moderna (véase imagen 14); el regreso de una blancura étnica o pura (véase imagen 15), enfáticamente noreuropea, germánica o aria, (véase imagen 16) que no pudiera confundirse con la “blancura” mestiza, solapada por debajo de esa blanquitud tolerante que prevalecía en las naciones de la modernidad capitalista liberal, y cuyos rasgos estaban presentes de manera excelente entre los alemanes judíos (véase imagen 17 y 18).

12 La regresión fundamentalista de la identificación moderna capitalista no implica siempre un retorno a la exigencia de una blancura racial, como en la primera mitad del siglo XX europeo; puede cumplirse perfectamente en un retorno a la exigencia de una blancura identitaria, “cultural” o manifiesta en los “usos y costumbres” e incluso en la *Weltanschauung*, como sucede ya en el presente siglo, bautizado por Huntington como el de una *clash of civilization*.



14. Hombre ario (postal)



15. Mujer aria (postal)



16. Flirt entre arios (postal)



17. diferencia raciales 1



18 diferencias raciales 2

Dos razones estrechamente ligadas entre sí permiten explicar que —no justificar— el hecho de que el movimiento nazi encauzara la reafirmación racista de la blancura étnica en el sentido de un antijudaísmo exacerbado: en primer lugar, se trataba de un movimiento constitutivamente demagógico (véase imagen 19), que disfraza con una retórica revolucionaria su intención profunda de tendencia contrarrevolucionaria, y que necesitaba por lo tanto borrar de la percepción de las masas revolucionarias, a las que engañaba, la evidencia de su continuismo efectivo con el estado capitalista al que decía atacar. La única manera de hacerlo era la de recurrir a acciones abiertamente violenta que llevarán a cabo una aparente “transformación radical de lo establecido”.

En ésta línea, la acción violenta de arrancarle al cuerpo social alemán su parte judía (el 1% de su población), y deshacerse de ella para “purificarlo y fortalecerlo” (véase imagen 20), resultaba impactante, demostradora de una “voluntad revolucionaria”; con la ventaja, además, de que se trataba de una acción relativamente para el funcionamiento capitalista de la economía y la sociedad alemanas. En segundo lugar, la tendencia a hacer de los judíos el chivo expiatorio de todas las calamidades sociales, con una tradición que se remontaba a la Edad Media, había retomado fuerza a finales del siglo XIX en las sociedades

noreuropeas. Este renacimiento general del antijudaísmo europeo llevo en Alemania a su punto más alto después de la primera guerra mundial, a mediados de los años veinte, al término de la devastadora inflación que pauperizó a un más a las masas trabajadoras mientras beneficiaba a la “élite plutocrática”, aquella de que la opinión pública pequeño-burguesa, en pleno uso de su irracionalidad, tenía por partícipes y cómplices a todos los alemanes de origen judío.



19. SA-Mann entre un obrero



20. Entrada a Auschwitz y un campesino

El nazismo aprovecha el antijudaísmo tradicional de la pequeña burguesía europea, que invierte a la carga valorativa de admiración, envidia de esta clase hacia los judíos y la presenta como si fuera un desprecio-rechazo (véase imagen 21). En realidad los pequeños burgueses europeos cultivan un odio de resentimiento hacia los judíos, porque los tienen por superiores. En efecto a diferencia de ellos, los judíos mantienen entre sí lazos comunitarios que los europeos han perdido con la mercantilización total de su vida y la consagración de ésta por el cristianismo puritano. Los judíos han logrado salvar algo de la heimat, de la “matria” (para usar el término del microhistoriador Luis Gonzales) en medio de la total heimatlosigkeit (carencia de “matria”) en la que la modernidad devastadora, ha sumido al ser humano según Heidegger (véase imagen 22). A los ojos de



21. Der Sturmer 1: el judío



22. Der Sturmer 1: el judío comerciante

la envidia pequeño-burguesa, los judíos han logrado desarrollar una estrategia anticorrosiva o antidisolutoria de la identidad “natural” y han podido combatir eficazmente la profunda anonimización moderna de la vida social, malamente remediada por la identidad nacional.

La motivación profunda de la sociedad alemana de ésta época, sobre la que se monta y a la que tergiversa el nazismo, proyecta la consecución de una meta similar, es decir, pretende reconquistar las virtudes de la vida comunitaria aniquiladas por la modernidad capitalista. Pero la estrategia que el nazismo desarrolla para alcanzar esa meta es una estrategia de sentido contrapuesto al de la estrategia espontánea de la población alemana de origen judío. No es una estrategia de resistencia, como la de ésta, caracterizada por un barroquismo anticapitalista-capitalista, sino una estrategia romántica, ultracapitalista, que pretende alcanzar una “rehumanización estatal (volkisch)” de la vida económica capitalista. La estrategia judía de defensa de la identidad comunitaria “natural” (admirada y despreciada a la vez, demonizada bajo el término “plutocracia”) (véase imagen 23) había mostrado que esa meta —el mantenimiento de la heimat de la comunidad, en medio de la atomización mercantil— era alcanzable, pero siempre que fuera en el modo de resistencia a la destrucción de identidades concretas implicada en la vida capitalista. Ésta fue precisamente la causa de que la presencia judía se volverá para el nazismo el primer estorbo mayor que debía hacer a un lado.

En contra de la afirmación entusiasta que hacen los alemanes judíos de la blanquitud tolerante como credencial de entrada a la humanidad moderna, la recomposición nazi del estado capitalista pretende la eliminación de ella y la instauración, en lugar suyo, como requisito ineludible para la pertenencia al género humano, de una blanquitud fundamentalista, esto es, de una blancura racial extrema, una blancura aria, que sería la portadora natural de una modernidad “regenerada”.



23. Boicot al cine judío (hoja volante)



24. Faraones

Es evidente el momento psicótico que se encuentra en la recomposición racista de la nación alemana, proyectada y puesta en práctica por el movimiento nazi; la idea misma de una comunidad racial que posea “por naturaleza” unas virtudes regeneradoras de la modernidad capitalista es una idea absurda, completamente insostenible. Resulta por ello interesante considerar los distintos intentos de plasmación de éste absurdo en la vida real de la sociedad alemana durante los doce años que duro el Tercer Reich. Dado el hecho de que las artes plásticas trabajan con imágenes y de que el racismo tiene que ver directamente con ciertas características de la imagen del cuerpo humano y su mundo, el intento de esas artes hicieron de poner en práctica ese absurdo durante este periodo de la historia alemana resulta especialmente ilustrativo.¹³

El racismo es un contenido programático de la producción artística promovida exclusivamente por el estado nazi en Alemania. Se expresa en la producción de un arte que se resguarda y protege ante lo que el pintor Adolf Ziegler –conocido por sus colegas como el “pintor del bello público alemán” – llamó “arte degenerado” y que no es otra cosa que el arte producido por el revolución de las formas estéticas modernas que llevaban a cabo en esos años las vanguardias del “arte moderno”, arte acusado de judaísmo y de comunismo (o “bolchevismo”, como los nazis lo llamaban peyorativamente) el arte fomentado por el estado nazi pretende, como lo afirma Albert Speer, el “arquitecto de cabecera” y preferido de Hitler, retomar fuerzas de un retorno a las formas estéticas, clásica y a la representación probadamente occidental del cuerpo humano.¹⁴

Las artes plásticas de nuestros días –dice– han reencontrado la sencillez y la naturalidad clásicas y con ello lo verdadero y lo bello. “Se trata sin embargo de un arte que termina por dar una paso atrás precisamente respecto de aquella ruptura del hieratismo egipcio (véase imagen 24) en la representación del cuerpo humano, con la que comienza el arte plástico occidental (véase imagen 25) entre los griegos del siglo VII o VI antes de Cristo, y por reinstalar en la representación realista del cuerpo humano un hieratismo especial que impacta por lo insostenible de su retórica.

13 La tendencia propia del estado nazi se dirige a la represión de la creatividad estética de la sociedad. La sociedad no debe emitir, sino solo recibir los mensajes de una política que se ha autoestetizado y que la requiere como espectadora dispuesta a entrar en empatía con ella. El *gesamtkunswerk* propuesto por Richard Wagner, la “obra de arte total” del estado nazi, su estatización de la política (de la que habla W. Benjamin en su famoso ensayo sobre la obra de arte), consiste exclusivamente en la ora minuciosa ora grandilocuente escenificación cotidiana de la unidad popular supraclásica, en el espectáculo permanente de la *heimat* recobrada, con el que todos y cada uno de los *volksgenosse* era incluido a identificarse. Toda obra de arte en principio sospechosa porque implicaba el desenmascaramiento de esta impostura demagógica.

14 Die bildende kuns unserer Tage hat zuruckgefunfen zur klassischer Einfachheit und Naturllichkeit und damit zum Wahren und Schonem.



25. Un Kouros



26. Breker, El partido

Lejano del hieratismo de las figuras egipcias, que reposan en sí mismas seguras de su eternidad, el hieratismo de la escultura nazi, exagerado hasta el umbral de lo grotesco, se guía, según el crítico Klaus Wolbert, por el prinzip der Starre (el principio de la rigidez), que quiere simbolizar a la consistencia moral interior (innerlichkeit) como el núcleo escondido de la presencia corporal del hombre sobre la tierra, pero que sólo alcanza a reproducir la apariencia que debió haber tenido el ser humano europeo después de haber sido castigado por todos los siglos del Medievo cristiano. El hieratismo nazi se afirma en abierta contraposición a la sensualidad de la imagen humana de origen mediterráneo u oriental, que trasluciría para él una impúdica inconsistencia moral, una ausserlichkeit o entrega a lo exterior o público. En lugar de manifestar un reposo, el hieratismo de la plástica nazi transmite una tensión a punto de estallar.

Sobredeterminando el dinamismo futurista y la gestualidad expresionista que caracterizan sobre todo a los bajorrelieves heroicos de Breker (el guardián de la frontera, kameradschaft, ect.) o sus figuras “simbólico-ideales” —como Partei y Wehrmacht (el portador de la antorcha y el portador de la espada) (véanse imagen 26 y 27), que representan al partido nazi y al ejército alemán —se encuentra un dinamismo peculiar, paradójicamente hieratismo, el del acto heroico congelado en su ejemplaridad; un dinamismo que concuerda perfectamente con el sentido de la construcción monumental y pretenciosa mausoleica y vacía, pero al mismo tiempo aldeana y kitsch, de la nueva Reichskanzlei, diseñada y ejecutada a marchas forzadas por Speer, en 1938-1939, para darle el último toque a la preparación de la guerra inminente con un “edificio capaz de amedrentar al enemigo” (véase imagen 28).

No todos los artistas partidarios del estado nazi produjeron un arte nazi; la mayor parte de ellos simplemente adecuó superficialmente su arte a la retórica del

nazismo, especialmente los costumbristas (como Wiessel, Rieger, Wilrich) los simbolistas (como Georg Kolbe, en pareja humana, Klimsch o el propio Thorak, en su titánico grupo intitulado camaradería), o ciertos “neo-objetivistas” (como el arquitecto Kurt Otto). Los pocos artistas verdaderamente nazis, que pretendieron hacer un arte específicamente nazi, capaz de entrar en empatía estética con el movimiento político manipulado por Hitler y su banda, como un Arnold Breker, en la escultura, un Adolf Ziegler, en la pintura, un Albert Speer, en la arquitectura, o una Leni Riefenstahl, en el cine, tuvieron en la propuesta formal del primero, de Breker, sino un modelo prescriptivo, si un ejemplo a imitar.



27. Breker, el portador
De la espada



28. Speer, Neue Reichskanzlei
(vista nocturna)

El “dinamismo hierático” propuesto para las artes plásticas por Breker, a quien la prensa oficial llamaba el “Miguel Ángel del Tercer Reich”, intenta expresar, mediante una especial distorsión de la figura humana realista, la presencia de una exigencia espiritual que actuaría desde la *deutsche innerlichkeit* (el predominio de la vida interior en el hombre alemán) en la apariencia del cuerpo humano, otorgándole su especificidad y su “belleza”; una exigencia propia del hombre que, al perseguir un ideal, se sobrepone siempre a sí mismo, y lo hace heroicamente, pues tal búsqueda implica el sacrificio de uno mismo.

La actitud existencial de la *entschlossenheit*, del “estar resuelto”, descrita por el filósofo Martin Heidegger en su obra clásica de 1927, *Ser y tiempo*, y plasmada en el gesto de Hitler en 1924 (véase imagen 29), cuando recomenzó su aventura política después de unos meses en la prisión de Landsberg, parece ser el modelo que Breker tuvo ante su “ojo espiritual” cuando, en 1938, altero la figura de David de Miguel Ángel (véase imagen 30), dándole un sentido ario-nazi, para comenzar sobre esa vía formal la serie de esculturas que lo harían famoso.



29. Hitler en 1924



30. El David de Michelangelo

La búsqueda de Breker de una simbiosis entre el ario y lo nazi en la representación del “nuevo hombre alemán” la emprenden también otros artistas, por vías paralelas a la suya. Así, por ejemplo, en *El portador de antorcha*, de Willy Meller (en el Ordensbur Vogelsang), o en los atletas esculpidos por Karl Albiker y Joseph Wackerle para el estadio de la Olimpiada de Berlín 1.936, la idea nazi de una virtud alemana que alcanza la realización individual en la fusión con la comunidad masiva del volk queda plasmada cuando la figura humana retiene la textura y la continuidad de la piedra y se confunde con el muro del que se destaca. La solidez de la comunidad se subraya. Con esta continuidad, al quedar sugerida una especie de retorno de lo humano incluso del orden de lo mineral.

Mucho menos original que Breker, el pintor Adolf Ziegler promotor de aquella en la que el sentido común envalentonado creyó poder hacer burla de las formas revolucionarias del “arte moderno”, presentándolas como pruebas de una “degeneración”, pretende sustituir, como en la *musa de la danza* o en el tríptico *Los cuatro elementos*, el canon mediterráneo de la belleza del cuerpo femenino que pone su centro en la sensualidad, por otro, específicamente ario, en el que ese centro estaría en un recato expresivo de virtudes morales productivistas, lo mismo para el amor procreativo que para la actividad laboral.

La contrarrevolución política del movimiento nazi tuvo su equivalente en la contrarrevolución del arte que se integró en él. Lo mismo que el nazismo significó para la revolución europea su arte significó para la exploración formal de las vanguardias del “arte moderno”.

El arte que afirma su pertenencia al nacional socialismo pretende descubrir y enfatizar las virtudes y gracias de la blancura aria, presentando la consistencia biológica de esta como la condición indispensable blanquitud genuina reconquistada y como la marca inequívoca de una vocación “regeneradora” de la modernidad. Sin embargo,

lo único que logra efectivamente con sus figuras encomiásticas de la blancura aria es descubrir o poner de manifiesto el heroísmo suicida cuya necesidad profunda esta implícita en la asunción de la blanquitud (véase imagen 31). Paradójicamente, lo que llega a exaltar en contra de sus propias pretensiones es el sacrificio de la forma natural de la vida humana y de la riqueza cualitativa del cuerpo humano en lo que tiene de encrucijada creativa de relaciones entre los valores de uso del mundo de la vida. Lo que alcanza a anunciar es una autodestrucción de nuevo tipo que debe cumplirse en beneficio de una denudación reformada, autoritaria, del buen funcionamiento capitalista de la modernidad.

La traición que la obra de Breker implica respecto de la revolución formal que se embozaba en la obra escultórica de su maestro Auguste Rodin, la clausura de una exploración vanguardista de las posibilidades plásticas, la aceptación oportunista de un canon racista para la representación del cuerpo humano, condujeron al fracaso artístico de este escultor. La contrarrevolución estética emprendida por él tuvo sin embargo efectos menos catastróficos que la otra contrarrevolución (véase imagen 32), a la que se acompañó y se pretendió inspirar víctimas de la primera fueron él mismo y el arte de la escultura en Alemania; víctimas de esta fueron, en cambio, la modernidad alternativa a la capitalista, que traía consigo el movimiento socialista, y los veinte millones de muertos de la guerra y de los campos de exterminio en Europa.

El racismo normal de modernidad capitalista es un racismo de la blanquitud. Lo es, por que el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de autosacrificarse, disposición que sólo puede estar garantizada por la ética encarnada en la blanquitud. Mientras prevalezcan esta organización y este tipo de ser humano, el racismo será condición indispensable de la “vida civilizada”.



31. Breker, Camaraderia (cabeza)



32. Breker, Camaraderia

Obama y la “blanquitud” ¹⁵

Todo está en saber llevar o portar esta otredad en estricto apego a las leyes del comportamiento ético puritano o “realista” y a los mínimos requerimientos de una apariencia étnica blancoide o parecida a la nordeuropea.

La voluntad de autoengañarse de las masas —la que hace ver que el manantial brota a un golpe de la vara de Moisés, que los peces se multiplican obedeciendo a un gesto de la mano de Jesús, ... que la democracia burguesa da pasos adelante en la América Latina— ha sido siempre un factor de primera importancia en la legitimación del poder gubernamental. Esta es la voluntad que parece haber poseído al electorado norteamericano en estos últimos comicios presidenciales. Muchas cosas indican que no es la voluntad de alcanzar un cambio real en la vida norteamericana sino de que parezca que ese cambio ha llegado, que se encuentran signos prometedores en el ascenso del “primer hombre de raza negra” a la presidencia de los Estados Unidos de América. Y es que, en las circunstancias de la crisis actual, el significado de la palabra “cambio” tomada en serio, en su acepción de “cambio real” y no de “apariencia de cambio”, se acercaría demasiado peligrosamente al de una palabra que el vocabulario norteamericano tiene censurada con todo rigor dado que al hombre común se le enseñó a asociarla con “el demonio del comunismo”: la palabra “revolución”.

Que el ser comienza por el parecer, que el cambio —que tal vez vaya a darse en el futuro— puede comenzar por la apariencia de cambio, por el cambio de raza del inquilino de la Casa Blanca, esta es la ilusión posmoderna que habría que suponer en las masas electorales norteamericanas, si se tratara de un electorado que busca en verdad un cambio, pero que por tradición, temor, inseguridad y cautela no se atreve a definirlo y nombrarlo.

¹⁵ Publicado en: El Telégrafo. Decano de la prensa nacional. 09 de marzo del 2009.

Pero todo indica que no es así, que lo que persiguen esas masas no es un cambio sino una continuidad remozada. Sin embargo, lejos de la consigna del conservadurismo gattopardiano de que “todo cambie a fin de que todo siga igual”, la que parece guiar a la sociedad norteamericana en tanto que masa electoral conservadora, continuista, hostil al cambio, es otra: de lo que se trata es de alcanzar la apariencia de un “cambio estructural” y de hacerlo aunque para ello se deba quemar o sacrificar una de las posibilidades de que algo cambie en realidad, la posibilidad de que otros ethos, diferentes del obsoleto ethos realista de los wasp, lleguen a poner la marca de su identidad en la gestión política del estado norteamericano.

Digo esto porque la “otredad” reconocida en Obama y que un sustentaría su capacidad de producir un cambio al menos en el estilo de gobernar estructural es una otredad que se asemeja demasiado a una “mismidad”: así como el discurso de aceptación del cargo presidencial no duda de la receta wasp para alcanzar la productividad ni de la convicción de un destino manifiesto que otorgaría a los Estados Unidos la función de líder de todos los estados del mundo, la “negritud” light de Obama no cuestiona ni reemplaza la “blanquitud” de un Kennedy o un Bush, sino que la ratifica. La “negritud” de Obama es, en palabras de muchos racistas inconscientes, la de alguien que “es negro, pero guapo”, es decir, la de un negro en el que la blanquitud ha “corregido los excesos” de la raza negra.

Negro, mulato, cuarentón, mestizo, sea cual sea la caracterización que la Rassenkunde pueda hacer de la raza atribuible a Barak Obama, lo cierto es que su pertenencia a la “blanquitud” es ostensible. Y es que sólo en casos extremos, como el de los kukluxklanés y los nazis, por ejemplo, el racismo de la modernidad capitalista se remite a la raza de aquellos a quienes segrega, oprime y busca eliminar. El racismo que permea toda la autoafirmación de la humanidad moderna de inspiración capitalista es básicamente un racismo de orden ético-antropológico. Es un racismo que postula y consagra en calidad de comportamiento moderno óptimo a un cierto tipo de comportamiento humano, a un cierto trato dado a sí mismo y al mundo por los individuos –tanto singulares como colectivos–; un comportamiento y un trato que consagran la autorrepresión productivista y la represión de todo lo natural en provecho de la reproducción siempre incrementada de la riqueza abstracta o en dinero. Se trata de modos de vida humana que se desarrollaron primero en la zona noroccidental de Europa y que sólo en virtud de esto parecen estar diseñados para encarnar exclusivamente en ciertos rasgos étnicos generales de la población natural de esa zona (estatura más bien alta, color blanco de la piel y rubio del pelo, ciclicidad biológica anual, etcétera). Es el racismo de la “blanquitud”, es decir, de una característica primariamente ética

y sólo secundariamente racial. No es necesario ningún milagro para obedecer a este racismo de la modernidad capitalista, para ostentar una “blanquitud” sin dejar de ser al mismo tiempo negro, indio, asiático o mestizo de cualquier tipo.

Todo está en saber llevar o portar esta otredad en estricto apego a las leyes del comportamiento ético puritano o “realista” y a los mínimos requerimientos de una apariencia étnica blancoide o parecida a la nordeuropea.

Es el carácter light de la negritud de Obama, su status de domada, añadida a la tibieza da la voluntad de cambio expresada en el programa de gobierno, lo que induce a “pensar mal” del cambio que ella está encargada de garantizar, a sospechar que lo que las masas electorales estadounidenses buscaron al elegirlo no era un cambio real, ni siquiera un simulacro de cambio, sino una continuidad remozada.

Hay que mencionar finalmente un collateral damage de este aparente “vuelco histórico”. La mutilación de un gran número de virtudes de la corporeidad negra en el esfuerzo por hacerla caber en el molde de la blanquitud. Preparada de tiempo atrás por la industria cinematográfica de Hollywood la figura del negro perfectamente adaptado a la blanquitud, capaz de llevarla a resultados dignos de envidia entre los propios wasp, es la que reapareció en el 2006, con toda la disminución de la negritud que hay en ella, en la persona del senador por Illinois. Cuánto de los artistas negros o de los negros impugnadores del american way of life en los años sesenta brilla por su ausencia en la negritud del presidente Barack Obama.

Crisis de la modernidad

Consideremos los conceptos que estamos usando. El concepto de crisis aparece junto al concepto de adversidad y el concepto de colapso.

El concepto de crisis hace referencia a una situación por la que pasa un sujeto. Un sujeto entra en un periodo de crisis, que es una especie de periodo en el que se pone a prueba su consistencia y sale de él, transformado o alterado de alguna manera, pero sale él mismo. En términos más suaves este periodo se denomina de adversidad, de malos tiempos o algo así como la mala suerte.

El sujeto pasa por esta experiencia negativa, de tiempos difíciles o de adversidad porque alguna fuerza que puede ser proveniente de adentro o del exterior de la consistencia de ese sujeto ha intervenido en su vida haciéndola más o menos difícil.

Este sujeto puede pasar por estos tiempos de adversidad y salir él mismo de este periodo porque tiene reservas para tales casos, su consistencia es tan fuerte que esta adversidad no le afecta en lo más profundo, pero esta adversidad también puede convertirse en una crisis cuando pone en cuestión la consistencia misma de ese sujeto. Entonces éste tiene que recomponerse o auto-criticarse, debe reestructurarse, modificarse o alterarse a sí mismo para pasar por este periodo de adversidad que se ha convertido ya propiamente en una crisis.

Por otro lado, junto a estos dos conceptos, de adversidad y de crisis, está el concepto de colapso. Esta sería una situación de la que ese sujeto no puede salir intacto, con la misma consistencia que tenía antes de entrar en él, ni siquiera alterada. Y no sólo no saldrá con una consistencia alterada, sino que su propia

consistencia, su existencia misma entra en cuestión, este sujeto no es capaz de superar una situación de crisis sino que se descompone, se desestructura, termina por ceder su estructura, su consistencia misma y él desaparece. Este sería el concepto de colapso.

Es importante tener en cuenta esto porque cuando hablamos de crisis de la modernidad hacemos referencia de una manera un tanto autocomplaciente al hecho de que esta situación por la que estamos pasando es pasajera, de la cual nosotros como sujeto seguramente vamos a salir alterados pero ratificados de alguna manera en nuestra propia consistencia, es decir, la modernidad entra en un proceso de autocuestionamiento, de reconfiguración, pero sale de ella de una manera alterada, pero sin que la consistencia misma de esta modernidad esté ante el peligro de un colapso.

En esta manera de hablar el concepto de crisis intenta eliminar la posibilidad del colapso, es decir, señalar que no estamos ante un colapso, no estamos ante la posibilidad de que esa modernidad desaparezca, se descomponga, se desmorone, sino que esta modernidad de una manera o de otra va a poder superar este momento de criba, este momento de crisis que es el que vivimos actualmente.

Sin embargo, en el momento que estamos viviendo la modernidad en cuanto tal es una entidad, un proyecto que está obviamente en crisis, pero no sabemos si esta crisis va a conducir a un colapso o no, y es necesario tener abierta esta posibilidad de no dar por hecho autocomplacientemente que aunque maltrechos, golpeados o deformados de todas maneras vamos a salir de esto; es decir, que tal vez no la totalidad de la población mundial, pero digamos la mitad de esta población sí va salir de esta situación de crisis, y de todas maneras la vida moderna a la que ha estado sometida esta población no va a sufrir en su propia consistencia en la estructuración que propone para el mundo. La crisis por la que estamos pasando bien puede estarnos conduciendo a un colapso de la modernidad.

Pero si bien hay esta posición, auto-complaciente, que dice que mal que bien saldremos de esto un pozo maltrecho de todos modos saldremos de esta crisis, también hay otra actitud ante esta que nos habla de que estamos frente al colapso de la modernidad, pero un colapso que no sería solamente la descomposición de esta modernidad establecida que es la que domina actualmente sino al colapso de la civilización moderna en cuanto tal. Hay muchas posiciones que perciben que la crisis actual es una situación que está conduciendo no sólo a la eliminación de la modernidad establecida que conocemos, sino de toda la vida civilizada en cuanto tal, es decir, de la modernidad por ser esta actitud totalmente contraria a la

autocomplaciente, esta actitud totalmente alarmista y totalmente autodestructiva también está presente ahí señalando que esta situación de crisis de la modernidad va a derivar en una situación de colapso no solamente de la modernidad sino de toda la posibilidad de una vida civilizada sobre la tierra.

Por otro lado está el término de modernidad. La modernidad es un proyecto civilizatorio que aparece muy tempranamente en la historia de Occidente, en el primer siglo del segundo milenio. Este proyecto civilizatorio aparece sobre la base de una transformación radical de los medios de producción y de las fuerzas productivas de esa época que permite el apareamiento de la posibilidad de un proyecto de vida civilizada diferente a todo el proyecto de vida civilizada que había prevalecido a lo largo de milenios antes de este periodo.

Esta transformación radical que se inicia en el Medioevo implica una reconfiguración de la relación productiva entre el ser humano y la naturaleza, una reconfiguración que permite pensar, soñar e incluso iniciar ciertos procesos de relación entre el ser humano y la naturaleza que antes no eran conocidos, que no podían existir anteriormente. Es decir, la modernidad es en principio un proyecto civilizatorio que parte de una nueva relación posible entre el ser humano y lo otro llamado naturaleza.

Esta nueva relación que se esboza en esta época y que es la base o el fundamento de todo proyecto civilizatorio moderno consiste en que esta transformación radical de los medios de producción y de las fuerzas productivas que permite que la relación entre el ser humano y la naturaleza ya no necesariamente tenga que ser de hostilidad; es decir, el ser humano, puede autoafirmar su consistencia, su forma peculiar de ser, su modo peculiar de vida, no necesariamente mediante un proceso de defensa frente al acoso de lo otro que no le permite existir sino mediante un proceso de conquista o de agresión a lo otro, sino que a partir de esta época se vuelve posible un relación de armonía, de colaboración entre el ser humano y la naturaleza.

Sin esta transformación de la relación entre el ser humano y la naturaleza no sería posible siquiera hablar de modernidad, porque ésta implica justamente la posibilidad de una relación con la naturaleza basada en la eliminación de la escasez absoluta, es decir, de una situación en la cual el ser humano está en principio condenado a desaparecer, condenado por la naturaleza, por lo otro, porque su modo de existencia es disfuncional respecto de la totalidad de la naturaleza.

El ser humano implica un modo de ser que no existe en la naturaleza, que es innovador dentro de ésta y que es referido en principio por esa naturaleza. Anteriormente, en la época de la escasez absoluta, la relación con la naturaleza perseguía limpiar su cuerpo del apareamiento de esta especie de cáncer que era el ser humano y su organización, su modo peculiar de vida y su modo peculiar de ser.

Esta revolución de las fuerzas productivas a la que estamos haciendo referencia, en la que por primera vez el ser humano puede afirmar su peculiar modo de ser sin que la naturaleza lo acose para destruirlo, hace posible que la escasez deje de ser absoluta, una escasez que condena al ser humano a la muerte, y pase a ser una escasez relativa, es decir, una escasez que se negocia entre el ser humano y la naturaleza.

Sin esta transformación, sin el apareamiento de esta nueva posibilidad, no habría propiamente modernidad. La modernidad es en sí misma en primer lugar una promesa de abundancia, de una relación de escasez relativa con la naturaleza, es decir, una relación en la que al ser humano le está permitido hacerse de los bienes que necesita para poder sobrevivir y que al mismo tiempo implica una promesa de emancipación, de que el orden social que el ser humano se había inventado para enfrentar justamente el acoso de la naturaleza deje de tener vigencia, deje de ser indispensable y que la auto-represión que implica toda organización social arcaica. Deja de ser necesario el sacrificio de determinadas funciones, de determinadas posibilidades del ser humano individual, y la emancipación se vuelve entonces una promesa de la modernidad.

La modernidad es en lo más profundo, en lo más originario de su planteamiento, una promesa de abundancia y de emancipación, es decir, es en principio un fenómeno absolutamente positivo si se quiere ver esta situación desde la perspectiva humana. A partir de esta época, el ser humano por fin puede hacerse de los bienes suficientes y entonces aflojar las restricciones, las represiones que son necesarias en una sociedad que debe organizarse técnicamente para poder hacer frente al enemigo.

Ahora bien, si lo que surge en el primer siglo del segundo milenio, si ésta es la semilla de la modernidad, ¿cómo se desarrolló esta semilla?, ¿cómo se desarrolló esa modernidad?, ¿cómo se cumplió el proyecto civilizatorio que está implícito en esta transformación de las fuerzas productivas?, ¿cómo se realizó concretamente?, es decir, ¿cómo llegamos de esa promesa de hace mil años a la realidad actual?, ¿cómo fue que la modernidad, de esa promesa de abundancia y

emancipación que fue en tanto que semilla, al madurar, al brotar y dar fruto, se ha convertido en esto que tenemos actualmente, un mundo devastado, acosado, un mundo en el que el ser humano nuevamente está siendo expulsado de la existencia. Ésta es entonces la pregunta.

La modernidad realmente tuvo que ser, diría Marx haciendo referencia a la necesidad en la historia, tuvo que ser una modernidad capitalista. Es decir, para que sus esbozos de transformación de las fuerzas productivas, para que las posibilidades que traía la revolución de los medios de producción que tuvo lugar en esta época se hicieran efectivas, era necesaria una cierta organización del proceso de reproducción de la riqueza social, una cierta organización del proceso de vida de los seres humanos, y esta reorganización del proceso de producción, circulación y consumo de los bienes, sólo pudo realizarse efectivamente mediante el método capitalista.

Sólo el capitalismo, como una cierta modificación del modo mercantil de la existencia social, sólo lo que podríamos decir una sociedad mercantil capitalista pudo ser la ejecutora de la revolución de las fuerzas productivas propia de la modernidad. La modernidad entonces tuvo que convertirse en capitalista para poder ser una modernidad efectiva. La realización de la modernidad tuvo que ser conducida por el capitalismo, es decir, por esta organización peculiar de la producción y el consumo comandada, desde las leyes del mercado, por la tendencia capitalista, por la tendencia a hacer que la riqueza se convierta en un valor que esté siempre auto-valorizándose, que esté siempre generando un valor, provecho o ganancia para el propietario de la mercancía dentro de la cual está contenido ese valor. La modernidad y el capitalismo están casados históricamente entre sí y con el territorio o el lugar histórico en donde este maridaje entre la modernidad y el capitalismo tuvo lugar, que es Europa.

Occidente se convierte en Europa que es el escenario del apareamiento de la modernidad como modernidad capitalista.

Así pues modernidad, capitalismo y Europa son tres conceptos que están conectados íntimamente porque sin la modernidad y su organización capitalista no existiría Europa. Europa existe justamente como el lugar tan peculiar en el cual ese encuentro entre el modo capitalista de producir, circular y consumir la riqueza se conecta con esta revolución de las fuerza productivas.

Modernidad y capitalismo vienen juntos, y parecería entonces que es imposible imaginar una modernidad que no sea capitalista; es decir, si nació y fue cuidada

y fomentada y realizada gracias al método capitalista de la reproducción de la riqueza social, parecería que la modernidad no puede funcionar de otra manera que no sea la capitalista.

Modernidad y capitalismo existen en una especie de simbiosis, y esta idea prevalece de una manera totalmente dogmática en las mentes de todos los hombres, de todos los seres humanos de nuestro tiempo. Es imposible imaginar una vida moderna civilizada sin el capitalismo. Capitalismo y modernidad parecen ser la misma cosa. E incluso el capitalismo y la modernidad parecen estar casados con la forma europea de organizar la vida, es decir, con la identidad europea. Parecería imposible ser moderno sin ser capitalista y sin haberse de alguna manera blanquificado en el sentido del europeísmo o del americanismo. Si no se es un poco americano o un poco europeo, por más que se sea capitalista, no se es del todo moderno.

Modernidad, capitalismo y eurocentrismo van juntos, y esto es algo que nos parece totalmente obvio, totalmente natural. Si vemos la modernización de Oriente, por ejemplo, y vemos el modo como las formas de vida, las formas de vestir, las formas de hablar de los japoneses, y ahora de los chinos, se modifican o se metamorfosean como formas europeas de occidentales, uno se pregunta por qué tenía que acontecer así, ¿no podía ser una modernidad capitalista propiamente japonesa o propiamente china?, porque el maridaje entre capitalismo y modernidad se vio determinado, quedó marcado por la identidad del continente en donde se gestó inicialmente.

Este es el dogma en que vivimos: es imposible ser modernizado, es decir, no ser salvaje, no ser hombre de las cavernas, no ser alguien que resuelve sus asuntos a palos con el vecino sino que vive una vida civilizada, no se puede ser civilizado si no se es moderno capitalista y si no se tiene de alguna manera ciertas formas identitarias propias de los europeos. Todos estamos sometidos a este dogma, y todo el mundo y todos los medios de comunicación, y todos los diseños de los automóviles, de las casas de las calles y las ciudades nos está hablando de ella: es imposible tener una vida civilizada sin que ésta sea capitalista de corte occidentalista o europeo.

Ahora bien, el capitalismo es un modo de producción, es un modo de organizar el proceso de reproducción de la riqueza social y éste es justamente el centro del discurso criticado de Marx que es contradictorio. El proceso de producción, circulación y consumo se mueve en dos planos o dos niveles: como básico o determinante, que es de la forma natural en el que se producen y se consumen y

circulan valores de uso y otros planos, consumir en el cual, y valores de uso es simplemente generar y destruir valor, generar y destruir producción y sustancia valiosa, es decir, tiempo de trabajo socialmente necesario. Marx señala que aquí hay una contradicción porque hay una lógica del valor de uso, una lógica de la forma natural de reproducir la riqueza que tiene sus propias peculiaridades, es una lógica concreta, que atiende a la consistencia cualitativa de la vida y de las cosas y la lógica del valor que se genera y se destruye para incrementarse. Ésta es una lógica completamente diferente de la otra, que parte de despreciar o dejar de lado todos los aspectos cualitativos del valor de uso y se concentra exclusivamente en el aspecto cuantitativo de la acumulación o enajenación de la sustancia valiosa del tiempo de trabajo socialmente necesario.

Son dos lógicas diferentes, dice Marx: la lógica del valor de uso o de la forma natural y la lógica del valor, que se encuentran en una relación de contradicción pero él añade que se trata de una contracción que se encuentra pseudosuperada o en un proceso de subsunción de la forma natural bajo la forma de valor. Estas dos lógicas coexisten, estos dos principios de organización del proceso de reproducción de la vida social, estos todos procesos se encuentran en una relación desigual. El proceso de la forma natural, del valor de uso está sometido, subordinado o subsumido bajo el principio o la lógica del proceso de valorización del valor, o en general del proceso de generación y de valor.

Este proceso de subsunción, de subordinación, de sometimiento. Si la vida marcha si las cosas tienen una cierta armonía, si todo no se descompone o se desarma es porque está el principio de la forma de valor, está subordinado o subsumido bajo la forma de valor, bajo la forma abstracta del valor puramente mercantil de las cosas.

Nos lleva inmediatamente a una segunda idea, la culminación del planteamiento del discurso crítico de Marx, que es la idea de la enajenación, por qué, porque la idea de esta subsunción de la forma natural de la vida bajo la forma de valorización del valor, esta subsunción implica algo fundamental que es la subsunción del propio sujeto bajo el proceso de valorización del valor, el sujeto humano, es decir, aquel que en el plano del valor de uso, de la forma natural, es el que se inventa los valores de uso, el que se inventa las cualidades, el creativo, el que inicia, y fundamento toda la necesidad de cosmos de la vida concreta, ese sujeto, el sujeto que sería el elemento activo, ese sujeto, es un sujeto que está paralizado, es un sujeto que ha sido anulado en su sujetidad y su sujetidad ha sido absorbida, nos dice Marx, absorbida por este valor que autovaloriza, es decir, ha habido un proceso de enajenación de la sujetidad del sujeto.

El sujeto como humano existe ahora bajo la forma monstruosa del valor que se autovaloriza, cuando se habla del sujeto moderno como un sujeto detestable en la filosofía estructuralista, se hace referencia justamente a esto, al ser humano, a su metamorfosis monstruosa como valor que se autovaloriza, ese sujeto humano enajenado en cuanto tal.

La idea entonces de Marx, observen ustedes, es la de que la modernidad en cuanto tal, es una modernidad que en términos subjetivos de su realización en la historia en términos de un hecho realmente existente como él —un tanto raro— en la modernidad implica justamente esto, implica la enajenación del sujeto, la ausencia de toda vida, la ausencia de todo proyecto, la ausencia de toda consideración cualitativa en la organización de la vida, el ser humano moderno capitalista, tiene una vida sumamente organizada, incluso totalitariamente organizada, pero es un fruto de su proyecto, esta totalización no es fruto de una idea de la creación del sujeto humano en cuanto tal, sino que es resultado de lo que podríamos llamar la sujetidad enajenada funcionando en el todo, lo que sería la selección de bienes posibles y de capacidades de producción en referencia a lo ventajoso de las transformaciones para la transformación del capital, para la producción del valor.

Entonces lo que hemos planteado, en términos del discurso crítico de Marx, es lo siguiente, es un proyecto civilizatorio que surge del medio capitalista para realizarse a lo largo la historia, a lo largo de esta forma capitalista y que podría funcionar de acuerdo a una lógica completamente diferente.

El capitalismo no es necesario para la modernidad, este sería el planteamiento de Marx, el capitalismo, no es indispensable para que exista una vida civilizada sobre la tierra, el capitalismo por el contrario es el que sistemáticamente está imposibilitando la realización de una vida civilizada sobre la tierra, la modernidad capitalista es una modernidad que estructuralmente conduce no sólo a crisis recurrentes que tanto conocemos, sino que en última instancia conduce a una catástrofe, a un colapso.

Marx diría, Mirando 100 años después el mundo en que vivimos, diría este colapso en verdad no es algo que esta por venir, este colapso esta ya sucediendo, es decir, estamos en medio ya del colapso, no es que alguna vez la forma no capitalista de la modernidad será dañino para la naturaleza, será dañino para el ser humano, implicará infelicidad, implicará todo lo que sabemos que implica, no es algo que está por venir, sino que es algo que ya está sucediendo, la crisis de la modernidad capitalista es algo en medio del colapso de la modernidad capitalista, este sería el

planteamiento de Marx, no estamos en una crisis de la cual saldremos modernos capitalistas, un poco encorvados para seguir adelante, no, sino que el proceso de enajenación ha conducido a tal punto que efectivamente la destrucción de la naturaleza, la destrucción de esta figura de la naturaleza sobre la tierra que es adecuada para la sobrevivencia del ser humano, que esta modalidad de la naturaleza está siendo destruida sistemáticamente, no es algo que está por venir, sino que está sucediendo, y esto ya verdaderamente lo han dicho expertos y conocedores, esto del calentamiento global, por ejemplo, no es más que una pequeña muestra de todo lo que está sucediendo en referencia a la destrucción de la naturaleza en bien de la valorización del valor, en bien de la destrucción del capital.

Por eso entonces, lo que creo que yo podría decir desde la perspectiva de Marx, de que la modernidad capitalista, es una modernidad que conduce ella misma, estructuralmente, por el modo en cómo se organiza el proceso de reproducción de la riqueza social, que conduce a estos momentos de crisis a la destrucción de aquella que se supone que ella esta organizando, a la destrucción del sujeto social y a la destrucción de la naturaleza dentro de la cual este sujeto social se afirma a sí mismo.

Si Marx viera lo que sucede actualmente, diría, y esto lo dijo el propio Walter Benjamin, la catástrofe. Decía Benjamin no es algo que puede suceder, la catástrofe sigue sucediendo, es lo que ya sucede, esta es la catástrofe. Podemos decir que efectivamente estamos en el colapso de la modernidad capitalista, como les decía al principio, la condición que habla del colapso de la civilización moderna es una posición que afirma justamente lo mismo que afirman los defensores de la modernidad capitalista, afirman que sin el capitalismo no hay modernidad, es decir, aquello en lo que estamos es justamente una crisis total, una crisis total de colapso, que la civilización en cuanto tal es la que ha fracasado y la que obviamente está por desaparecer, desde la perspectiva de Marx es posible decir, de la civilización moderna, que la modernidad esta por ser liberada, que la modernidad se encuentra en semilla, es la promesa abundante de modernidad oprimida por la forma, que es la modernidad es una modernidad que tiene que ser liberada junto con tantas otras cosas.

De lo que se trata entonces en definitiva, ya para terminar, es de lo que esta germinando, de lo que está apareciendo en la vida social del planeta en nuestros días, que es la ruptura de la enajenación del sujeto, cada semana ese sujeto que se supone debería estar totalmente concentrado en la metamorfosis que tiene como valor que se autovaloriza, ese sujeto que se resiste a esa subsunción, que

se resiste a la subordinación, es un sujeto que plantea la posibilidad de que esta enajenación no tenga lugar, un sujeto que más bien rehúye el mundo de la política establecida, es un sujeto político en el sentido más profundo del término, para reconquistar al ser humano para las comunidades más humanas, esta calidad del sujeto que el capital subordina con el valor autovalorizándose.

Yo creo que el Marx que se impone por sí mismo, es el Marx que habla de su propia obra, es decir, cuando nosotros iniciamos el *Seminario de El capital*¹⁶, lo iniciamos por un gran descontento, frente a aquello que se decía como la economía de Marx o esas cosas, nosotros comenzamos con esa idea, la idea de que Marx no era un economista o no era una gran figura, no era un busto en el boulevard donde están los bustos de los grandes economistas, Ricardo, David,, sino que Marx era crítico de la economía política, este era el punto de partida importante.

Marx construía el discurso de la economía política, pero además Marx hacía otra cosa, veía otro tipo de discurso, esto era lo que nos interesaba a nosotros mostrarles, Marx traía un discurso en el cual la científicidad se manifestaba como criticidad, ambas eran lo mismo en el discurso de Marx, es algo muy difícil de entender, como aquello que se conoce como ciencia en el siglo XVI de repente puede alterar de tal manera que su criterio de científicidad sea la criticidad, este era el reto y yo creo que este es el Marx sobre el que hay que insistir.

Marx habla sobre la contracción del valor de uso, sobre la subsunción formal y real del proceso de reproducción social bajo el proceso de valorización del valor, el Marx que nos habla del fetichismo, el Marx que nos habla de la enajenación, porque este Marx es el que sustenta todas las otras creaciones que en referencia al discurso de la economía política. En ese sentido, el Marx que conviene, el Marx que se impone, que reclama en esta época, es justamente el Marx de la teoría de la enajenación, el Marx crítico, aportador de la ciencia de la economía política, es una Marx que ha sido muy visitado, y todos conocemos los grandes aportes que el propio Marx hizo a la economía política a fin de poder comprender mejor la globalidad de la modernidad capitalista. Tal vez esto es lo más interesante de Marx, que Marx no critica a la economía política buscándole sus lados flacos, sino que Marx critica a la economía política exaltándola a su máxima potencia, es decir, construyendo él mismo conceptos que la economía política no tenía, completando el discurso de la economía política, para así ser completo, rico, fuerte, ser sometido a la misma economía política.

16 Seminario de El Capital en la Facultad de Economía de la UNAM donde Bolívar Echeverría fue el principal docente casi desde el inicio del mismo.

Respecto de todo esto que plantea de la transmodernidad, la premodernidad, es interesante plantear los problemas como que nunca hay una definición precisa de que es lo que cada uno de los distintos autores entiende por posmodernidad, quién nos propone verdaderamente un concepto de modernidad, como para poder hablar de una época posmoderna. Si nos atenemos a un discurso riguroso acerca de qué es o cómo hay que pensar la modernidad pues vamos a tener que regresar a lo que habíamos planteado inicialmente, cuando hablamos de posmodernidad o de transmodernidad, estamos hablando justamente de algo que podríamos llamar un intento de saltar sobre la propia sombra, porque la posmodernidad se plantea como un periodo fuera de la modernidad, pre o antes o después pero que no tiene que ver con la modernidad, es decir, de alguna manera está más allá del agotamiento de la modernidad, la modernidad se ha agotado y nosotros no estamos fuera de esa modernidad agotada.

El problema está en que de esa misma manera, de esa misma actitud de referirse a la modernidad, ¿quiénes son modernos que hablan de la modernidad pretendiendo estar fuera de la modernidad? Desde mi punto de vista, esta es una de las mejores críticas que se puede hacer a esta tendencia, y que es muy interesante porque nos mostró muchos ángulos de la vida moderna que no habían sido observados o teorizados por el marxismo tradicional.

Ahora, respecto de una modernidad alternativa, es muy difícil imaginarla incluso para Marx que cuidaba mucho de hacer este tipo de discursos, de prever o de prefigurar, de decir, como sería una modernidad alternativa, lo que podemos decirle, lo que podemos mostrar es lo absurdo de la modernidad, podemos mostrar, por ejemplo, que el valor de uso de la ciudad, el valor de uso de la técnica en cuanto tal, es una valor de uso que esta totalmente enajenado en su funcionamiento, podemos hablar incluso que la técnica en cuanto tal es una característica del campo instrumental, del instrumento de trabajo de las fuerzas productivas y esta técnica es una técnica que sólo ha podido funcionar —como dice Marx— subsumida bajo el capital, es una técnica que ya habla, o que exhuma capitalismo, desde su estructura técnica en cuanto tal, desde el modo como están configuradas las máquinas, los laboratorios, desde ahí ya exuda capitalismo. En este sentido, no es que la ciencia y la técnica avanzan y progresan y hay que sumarse a ese progreso, según Marx, sino la idea de que la técnica está subsumida al capital y que es necesario liberar a la técnica, que nosotros, por ejemplo, un centro industrial, una planta industrial, se supone que está ahí para que sea productiva, es decir, para eliminar toda burbuja de tipo improductivo de todos los trabajadores que se mueven dentro de esa instalación. De lo

que se trata es de romper con el productivismo absolutamente destructor de la existencia misma del trabajador, pensar que una técnica implicaría, por ejemplo, imaginarse fábricas en las que el tiempo improductivo este incluido en el funcionamiento de la propia maquinaria, es decir, plantas industriales absolutamente absortas desde la perspectiva de la productividad capitalista, plantas que harían del trabajo algo completamente diferente a aquello que hacen actualmente las fábricas.

Todo el mundo técnico, todo esta civilización moderna en la cual aparentemente no podríamos vivir, podría ser perfectamente sustituida por otra civilización moderna, muy moderna pero de una manera diferente, hoy como sería la ciudad moderna no capitalista, como serían las calles modernas no capitalistas, las fábricas modernas no capitalistas, eso es algo que está por imaginarse, a los utopistas que les gusta eso o por explorar como está sucediendo a lo largo del tiempo, pero es muy difícil predecirlo. Lo único que podemos hacer es mostrar lo absurdo de la construcción del mundo de la vida cuando esta construcción esta regida por la valorización del valor.

¿Cómo podría cambiar esta realidad? Eso tiene que ver con la tríada de adversidad, crisis, colapso. Entonces como les decía de ahí surge un otro elemento que faltaba, es decir, el elemento revolución. A lo que estamos haciendo referencia con esto, es al movimiento espontáneo natural de las cosas, para mí la revolución es algo que está dentro de la modernidad capitalista sino un elemento que de alguna manera hace estallar todo esto, es decir, la revolución es sin duda una forma de colapso pero es un colapso de la modernidad capitalista. En ese sentido, implica justamente unas fuerzas adversas que vienen a golpear al mundo moderno establecido en el cual vivimos, en este sentido, el elemento revolución es un elemento disfuncional, es decir, que no cabe propiamente ahí, es decir, una alternativa de la catástrofe, de la descomposición.

Sí, hay algunos que disfrutan, es decir, la revolución tiene mucho de justicia, es decir, yo creo que es difícil, que haya abundancia que haya emancipación, que ésta sea dada en la dimensión del ingreso de una persona, yo creo que no es propiamente a lo que yo me refiero, es decir, cuando hablamos de abundancia y de emancipación, estamos hablando de abundancia para todos, es decir, implica la resonancia, el disfrute, también, de los otros, el disfrute compartido, es decir, implica solidaridad en la apropiación del mundo, sino hay una solidaridad, no hay disfrute, todo disfrute es un disfrute totalmente vaciado nuevamente en su propio contenido.

La Modernidad múltiple¹⁷

Antes de entrar al núcleo de esta presentación, me gustaría comentar la perspectiva a partir de la cual la modernidad se ha convertido en un tema central de mi trabajo en la Universidad de México. Ésta surge de mi investigación sobre historia cultural y, más concretamente, sobre la historia de la cultura latinoamericana en el siglo XVII, el siglo del Barroco. Se trata de un período de tiempo prolongado y fundamental de la historia latinoamericana, que resulta ser un capítulo muy descuidado en las publicaciones y estudios académicos de la historia del continente.

En América Latina, el enfoque teórico de la modernidad tiene que ver con una discusión actual sobre la esencia del pensamiento político: el debate sobre la democracia, sus posibilidades en la actualidad y sus promesas económicas y sociales para el futuro.

Es bien conocida —y no hay necesidad de insistir en ella— la situación de permanente desastre económico y político, en el que el desarrollo histórico de América Latina ha quedado atrapado, y es aparentemente incapaz de romper. La explotación catastrófica de los recursos naturales, a la que podemos añadir una sobreexplotación catastrófica similar del trabajo, proporciona una riqueza volátil que una pequeña minoría de la población consume con una rapidez escandalosa. Esto deja casi nada para aportar a un objetivo, el de la infraestructura pública, y condena a la mayoría de la gente a la miseria y la frustración. La sucesión de todo tipo de regímenes autoritarios, interrumpidos por períodos de débiles y meramente formales gobiernos “democráticos”, confirma una y otra vez que la oligarquía sigue siendo la especie intocable de la vida política en América Latina.

17 Presentación en un Coloquio sobre Siglo XVII en México, organizada por Josefa Salmon. Universidad Loyola, Nueva Orleans, 2001.

En los últimos diez años, como la “perspectiva socialista” parece haber perdido importancia, y una revolución radical ya no es vista como una alternativa realista, el actual pensamiento político y teórico social pone el reloj para atrás hace casi exactamente cien años. Lo que las sociedades de América Latina deben hacer para salir de este destino destructivo y auto-destructivo debe ser, una vez más, llevar adelante una transición histórica de la organización social pre-moderna a una moderna real.

La historia de las naciones latinoamericanas a partir de las guerras de la Independencia contra España, a principios del siglo XIX, ha sido una historia que repite un peculiar e interminable patrón de comportamiento circular; un círculo vicioso que puede denominarse “el círculo de la democracia y el desarrollo”.

“La democracia primero” es la afirmación principal; solamente aplicándola, las condiciones de injusticia que prevalecen en estas repúblicas pueden ser realmente cambiadas. Por otro lado, es imposible que la democracia se vuelva en una parte esencial de la vida política sin un mínimo de juego económico justo y un mínimo de justicia en la vida social. Por lo tanto, la democracia aparece como una condición previa del desarrollo económico y del desarrollo social, pero también como un resultado de ellos. Y lo mismo ocurre con el desarrollo, que aparece también como una condición previa y como resultado de la democracia.

¿Cómo puede romperse este círculo vicioso? ¿Cómo se pueden alcanzar simultáneamente la democracia y el desarrollo?

Los intelectuales de izquierda y los reformadores sociales solían tener una respuesta para esta pregunta. Pero hoy, en el lugar exacto donde la izquierda solía ubicar la idea de la revolución, la actual generación de líderes políticos y académicos revive otro método de resolver esa pregunta, el viejo método de la modernización; que restaura la idea de los efectos saludables de un shock modernizatorio.

El shock de la modernización (el otro nombre de la política neoliberal) no es más que el cambio combinado de la liberalización total en el campo de la economía y una completa institucionalización de la democracia representativa en la vida política.

¿Qué significa la “modernización” en el caso de América Latina?

La modernización de una realidad social e histórica caracterizada como pre-moderna, implica o trae consigo –tanto como condición y como resultado– un cambio radical, un cambio de sus características esenciales, un cambio de identidad.

¿Y qué puede significar posiblemente este cambio de identidad? Podría significar un cambio ya sea como una completa sustitución de la identidad tradicional o como una reconstitución renovada de esa identidad.

La primera definición de cambio radical, como sustitución de identidad, ha sido ensayada por la práctica oficial durante casi dos siglos por las sucesivas oleadas de las “políticas progresistas” en las repúblicas latinoamericanas.

La administración de Porfirio Díaz en México hace cien años, podría ser citada como un ejemplo notable de esto.

La identidad francesa, inglesa, pero sobre todo, la estadounidense se pueden considerar como las identidades que las sociedades latinoamericanas fueron inducidas a copiar y reproducir como suyas propias.

Empezando con el intento del Despotismo Ilustrado Bourboniano durante el siglo XVIII, la sustitución de la identidad es una forma de modernización que ha fracasado una y otra vez en la historia de América Latina. Los repetidos fracasos de esos intentos han tenido sus consecuencias: una larga lista de fenómenos monstruosos en la escena económica y política, que suelen ser vistos casi como las características pintorescas de la vida social en América Latina. Por ejemplo, la corrupción, un hecho que comienza con la injusta subvención a los capitalistas nacionales por el Estado (para que sean más capaces de competir en el mercado mundial) y que continúa para que, por chorro, alcance a toda la economía y a todo el cuerpo social.

En la política están: los excesos del militarismo, el “caudillismo”, el populismo, el “democratismo” de la oligarquía, etc. El mejor ejemplo es tal vez el “caciquismo”, una peculiar y adaptada configuración “natural”, casi tribal del ejercicio del poder local realizado a nivel de la política nacional, justo en medio de la vida institucional moderna. Esta es una forma de dominación que invade la vida económica, social, política y de alta cultura en América Latina. Este fenómeno sólo puede ser entendido como el resultado de un proceso de hibridación; una mezcla conflictiva de la nueva identidad importada y de su “moderna” cultura política con la vieja identidad y la cultura política tradicional; una mezcla donde lo nuevo y moderno aparece demasiado débil para convertirse en exclusivo, y donde lo viejo resulta ser demasiado fuerte para ser eliminado.

Como se puede ver, el tema de la modernidad en América Latina aparece como una cuestión de cultura y antropología histórica.

La emancipación y la riqueza, o si se quiere la democracia y el desarrollo, son dos objetivos indisolublemente ligados entre sí y sólo se vuelven posibles en la civilización moderna; aún más, ellas caracterizan a la modernidad como tal. Pero –y esta es la pregunta–, ¿está establecido que la así llamada imagen “Occidental” de esta asociación (la democracia y el desarrollo) sea únicamente posible de actualización? De hecho, ¿puede la modernidad solamente existir como lo que tradicionalmente conocemos como modernidad “Occidental”?

Alexis de Tocqueville observó que la propagación de la democracia, de la “democracia americana” como él la entendía, sólo podría subsistir con la presencia de una “tendencia igualitaria” en la vida civilizada. Por eso él se refirió a que sólo algunos países debían intentar ser democráticos y ciertos otros, como Rusia o América del Sur, no. Cien años después, Max Weber habló del capitalismo y del principal rasgo de la modernidad, como un hecho económico sostenido por un “espíritu”, por un patrón de comportamiento, que en el mejor de los casos, corresponde a una comunidad ética Calvinista-protestante. Muchas otras observaciones y estudios similares a los de Tocqueville y Weber definieron lo que se puede denominar la determinación cultural de la modernidad “Occidental”. “Una tendencia hacia el comportamiento igualitario” en la vida social; la internalización social de una “ética de auto-sometimiento productivista”, que se convierte en la característica de una cultura económica y política. Estas son las particularidades de la identidad colectiva que nos llevan a estudiar la “modernidad Occidental” –es decir, la democracia Occidental/el desarrollo Occidental– como una enorme y compleja figura de la historia cultural.

En este punto, el enfoque crítico de Karl Marx de la reproducción capitalista de la riqueza social se vuelve crucial. Y esto es así porque las formas culturales, como dice George Bataille, siempre surgen como condensaciones de estrategias para superar la contradicción entre las necesidades renovadas del cuerpo social y los nuevos límites que se le imponen por naturaleza, las estrategias para alcanzar un compromiso entre impulsos y limitaciones.

La contradicción específica de la vida social en la civilización moderna –una contradicción que se puede encontrar en el centro de lo que Fernand Braudel llama “la civilización material”– parece ser, como Marx la formuló, la “contradicción entre el modo concreto, ‘natural’ o no-mercantil de reproducción de la vida social, por un lado, y el modo abstracto, artificial o mercantil-capitalista de realizar la misma reproducción, por el otro. Esta es la contradicción que aparece en el mundo objetivo bajo la forma de la contradicción entre el “valor de uso” de las cosas, por una parte, y su “valor de cambio”, por otra.

Por lo tanto, las formas culturales en la civilización moderna “Occidental” deben ser vistas como emergiendo debajo de la gravitación de una necesidad dominante, la necesidad de superar la “contradicción capitalista” prevaleciente en la vida cotidiana moderna. Esta contradicción no sólo domina el proceso moderno de circulación de la riqueza social, un mundo enorme de productos, sino todos y cada uno de los actos de producción y consumo de bienes y servicios concretos.

Según Marx, toda la percepción del mundo de la vida y sus componentes deben proceder, en la civilización moderna “Occidental”, a través de una experiencia decisiva, la experiencia de esta contradicción capitalista. La gente del mundo moderno debe vivir en un mundo que rinde obediencia a dos leyes al mismo tiempo; un mundo que sigue simultáneamente dos principios organizativos incompatibles y que tienen por lo tanto dos dinámicas divergentes. La primera, la dinámica de la reproducción de lo concreto, la dimensión cualitativa del cuerpo social y de la riqueza social que puede ser vista como la dinámica “natural” de producción y consumo de los “valores de uso”, como un proceso de trabajo y disfrute. La segunda, una dinámica de reproducción de lo abstracto, la dimensión sólo cuantitativamente creciente del mundo social que puede ser vista como la dinámica de la producción y consumo del valor puramente económico, como proceso de explotación de la plusvalía y de acumulación de capital. La gente del mundo moderno tiene que vivir en un mundo donde la primera de estas dos dinámicas, la concreta, es permanentemente dominada y subordinada –subsumida, dice Marx– por la segunda, la abstracta; un mundo, en suma, donde la dimensión cualitativa de la vida es constantemente sacrificada a su parte cuantitativa-económica.

Las identidades, o sea, las formas culturales en los tiempos modernos pueden entonces presentarse como una condensación de estrategias muy diferentes para superar los innumerables tipos de situaciones conflictivas, pero no pueden ocultar el hecho de que la más radical y aguda contradicción que tienen que enfrentar es la contradicción entre –por una parte– el modo “natural” de la vida social, la vida que produce y consume valores de uso como tales, que se preocupa por la consistencia concreta del mundo, y, por otro lado, el modo capitalista-mercantil de ella. La vida que produce y consume valores económicos abstractos, que vienen a ser una especie de moneda que no vale más que para su propia reproducción, una vida que sólo se preocupa por el crecimiento o el progreso de la parte del capital (la riqueza) que presume poseer.

Max Weber estudia la ética Protestante como la más pura o adecuada respuesta a la “llamada” o “espíritu del capitalismo”, es decir, al patrón de conducta que

el capitalismo necesita de los seres humanos modernos para que puedan llevar una vida próspera. Su libro sobre este tema puede ser considerado como uno de los mejores aportes teóricos a la forma básica cultural en la moderna civilización “Occidental”. Max Weber supone que todas las otras posibles “llamadas” o todos los otros posibles “espíritus” que todavía podrían estar activos en la sociedad moderna están condenados a desaparecer y que son tendencialmente inexistentes. Para él, la historia moderna no es solamente una historia de la dominación del “espíritu del capitalismo”, sino una historia de la exclusividad de esa dominación. Ahora, si observamos la sociedad moderna antes de su hipotética total conversión al “espíritu del capitalismo”, podemos ver una sociedad que vive bajo el capitalismo, pero que ha desarrollado muchas respuestas impuras o no del todo adecuadas a la “llamada” o “espíritu del capitalismo”, respuestas que se reproducen junto y de forma paralela a la ética Protestante.

La cuestión en la sociedad moderna no parece tener que ver con cómo obedecer el “espíritu del capitalismo” e identificarse con él, sino con, la menos obvia, estrategia necesaria en la vida cotidiana para superar la contradicción capitalista, para neutralizarla y hacer de este mundo un lugar habitable o donde se pueda vivir pues de otro modo sería insostenible a causa de su contradicción interna. Si tenemos en cuenta este hecho y si no pensamos en la ética moderna solamente como contribución o respaldo al capitalismo, sino en términos de resistencia o algo que nos ayuda a soportarlo, entonces la pregunta que surge inevitablemente es si la forma cultural que proviene de la ética Protestante es la única o exclusiva forma cultural básica de la moderna civilización Occidental? O podemos pensar en otras formas culturales básicas que provienen de otras estrategias y pautas de comportamiento bajo la gravitación de la contradicción capitalista?

Como se puede ver, esta cuestión es crucial si tenemos que lidiar con problemas de identidad como los que mencioné anteriormente en el caso de las sociedades latinoamericanas. Porque si podemos afirmar que la forma básica “Protestante” de la cultura moderna no es la única, sino sólo una de muchas otras posibles versiones de esta forma básica cultural, entonces el cambio de identidad que es considerado indispensable para la modernización de las sociedades de América Latina podría no necesariamente ser una sustitución de identidad, ni una aceptación de las formas culturales basadas en la ética “Protestante”, sino un cambio interno a otra posible identidad moderna, una radical re-constitución de las formas culturales basada en otro tipo de “ética” moderna.

Si refutamos la aseveración del ahora dominante, denominado modelo “Occidental” de la emancipación y riqueza moderna, como el único posible, entonces podemos

responder afirmativamente a la pregunta crucial sobre ¿si hay o no hay otras figuras alternativas de la democracia moderna y del desarrollo moderno frente a las establecidas, que podrían ser consideradas hoy como válidas y posibles?

Si nos fijamos en el comportamiento diario de la gente en la vida moderna del modo capitalista, en su determinación contradictoria, podemos detectar no una sino varias formas espontáneas de elaboración de estrategias para convertirla en una vida normal, una realidad “natural” que de otro modo podría ser considerada una realidad hostil e imposible de vivir. Si tomamos como criterio principal para la clasificación de estas muchas estrategias la actitud específica hacia la contradicción capitalista que se puede encontrar en cada una de ellas, podemos distinguir cuatro tipos diferentes. Utilizando la terminología de las tendencias estilísticas principales en la historia del arte desde el Renacimiento, las podemos llamar: el ethos realista, el ethos clásico, el ethos romántico y el ethos barroco.

Vamos a considerar brevemente las principales características de estas cuatro figuras del ethos moderno.

La estrategia de comportamiento que llamamos realista corresponde en muchos aspectos a la “ética Protestante”, descrita por Weber. Tiene una manera particular pero muy eficaz de neutralizar la contradicción capitalista: utiliza simplemente el recurso de negarla. Las necesidades concretas cualitativas son perfectamente comparables a las necesidades cuantitativas abstractas-mercantiles; lo que es bueno para la acumulación de capital también es bueno para la mejora de los valores de uso. La acumulación y la satisfacción son para este ethos esencialmente lo mismo; no son prácticamente discernibles la una de la otra. No hay lugar para la contradicción; la forma “natural” de la dinámica de la reproducción social está muy bien representada por su dinámica mercantil-capitalista. Los conflictos que podrían surgir entre ellas se deben a episodios excepcionales y accidentales de mal funcionamiento a los que la marcha del progreso eliminará pronto. Este ethos realista, que enseña a considerar la vida bajo el capitalismo tal y como es, sin ningún tipo de desviación o debilidad utópica, es, por supuesto la forma básica cultural más funcional que aparece en la modernidad capitalista. Ella favorece al desarrollo capitalista en la misma medida en que el desarrollo capitalista la confirma.

La segunda estrategia moderna para vivir bajo el capitalismo, el “ethos romántico”, comparte con el anterior la misma actitud de negación frente a la contradicción capitalista en la vida económica. Lejos de ser incompatibles, en

ambas estrategias, la reproducción del capital y la realización de los valores de uso coinciden. Pero, en oposición al ethos realista, para el romántico esto ocurre no porque la “forma natural” o concreta de la vida humana sea reducible a la forma capitalista, sino por el contrario, porque la forma capitalista es una configuración histórica especial, una manera peculiar de realización de la “forma natural” o concreta. La acumulación se transforma (*verklärt*); no es sólo una obligación económica sino tiene un estatus espiritual concreto; es una realización del espíritu, del “espíritu de empresa”. Los individuos no son simplemente una masa de fuerza de trabajo bajo el mando del capital sino sujetos soberanos reales, miembros de una comunidad concreta, de un sujeto-macro que es el Estado nacional, un sujeto que tiene el control sobre la acumulación nacional de capital.

El tercer ethos moderno, el “ethos clásico”, utiliza otra forma de neutralizar la contradicción capitalista de la vida moderna. Esta no implica, como en los dos casos anteriores, una identificación del sujeto humano con la subordinación o subsunción de la vida “natural” bajo la “vida” del capital. Este ethos se da cuenta de la experiencia de sacrificio que esta subordinación implica y mantiene su distancia del destino capitalista. La estrategia “clásica” para vivir bajo el capitalismo construye una actitud positiva hacia él, pero solamente en la medida en que el capitalismo aparece como una condición inevitable de las nuevas posibilidades que el progreso técnico ofrece a la vida humana. Los filósofos del período de la Ilustración de la historia de Francia podrían ser tal vez los mejores exponentes de este ethos moderno.

Pero la preparación de uno para vivir dentro del capitalismo, por medio de la neutralización de su contradicción, no siempre implica una interiorización o una actitud positiva hacia la subordinación de la reproducción concreta de la vida bajo la reproducción del capital. Un comportamiento disfuncional y negativo es también capaz de neutralizar esa contradicción en la vida cotidiana. Ese es el caso de la versión barroca del ethos moderno. Consciente de la subordinación y el sacrificio que ella implica, la estrategia Barroca –completamente opuesta a la realista y romántica y claramente diferente de la clásica– no internaliza ese destino capitalista y además se muestran reacia a aceptar el sacrificio de la dinámica “natural” de la reproducción social a la dinámica de la “auto-valorización del valor económico” (*sichselbst verwertende*, decía Marx). Este comportamiento Barroco convierte el sacrificio de la consistencia cualitativa real del mundo en una construcción de una segunda consistencia cualitativa imaginaria para él. “El hombre puede soportar las condiciones reales, insoportables de la vida en la modernidad capitalista, solamente si al mismo tiempo se re-crea para sí mismo su experiencia de una manera diferente, una manera imaginaria y “transreal”.

Este podría ser el lema del ethos barroco. Por supuesto, la forma cultural básica barroca puede —así como la clásica o la romántica pueden a su manera— ser vista como un obstáculo al desarrollo puro y ortodoxo del capitalismo, pero en sí misma también implica una profunda conformidad con él, una aceptación del destino capitalista.

Th. W. Adorno se refiere al arte Barroco como “Decorazione assoluta”. Lo que él quiere decir es que la característica específica de una obra barroca debe ser encontrada en la ambigüedad de la dialéctica de los elementos centrales y periféricos, de los niveles esenciales y accesorios. En una pintura Barroca, por ejemplo, algunos de sus elementos o niveles que deberían ser secundarios, simplemente ornamentales en una pintura tradicional renacentista, se convierten en ese momento protagónicos ya que son capaces de proponer su propio “principio de formación”, un principio de segundo grado para la imagen en su conjunto, pero sin abandonar su función dependiente, subordinada. Tomemos, como ejemplo, el famoso trompe-l’oeil en *Las Meninas*, de Velázquez. En una pintura barroca, la imagen contiene una duplicación de sí misma en su interior, una duplicación que la sobre-determina y hace de su significado algo incierto, más de lo que lo sería en una imagen clásica. Esta inquietud con el hecho mismo de la representación que prevalece en la representación Barroca del mundo - una inquietud que lleva a la obra de arte a que siempre se trascienda a sí misma, diciendo siempre más de lo que dice y haciéndolo siempre de una manera fugaz, enigmática- es similar a la inquietud de la vida cotidiana moderna como aparece en el ethos “B” cuando éste crea una segunda consistencia cualitativa, una consistencia imaginaria, para el mundo de los valores de uso que está siendo sacrificado a la acumulación del capital. Esta similitud es la razón para nombrar como “Barroca” a la cuarta forma básica cultural que intentamos describir en la modernidad capitalista Occidental.

Me gustaría insistir en esta cuestión de la modernidad Barroca, porque —como ya lo dije— el concepto del ethos barroco nos puede brindar un elemento clave para la comprensión de las sociedades latinoamericanas, su cultura y su historia.

Cervantes, en su ambivalente —condenatorio y elogiador— acercamiento al mundo Hispánico en los inicios del denominado “siglo Barroco”, ha mostrado los primeros resultados históricos del típico comportamiento barroco en la figura satírica, exagerada o caricaturizada de Don Quijote. En sus malentendidos con el mundo real, Don Quijote llega al punto en que solamente la conversión de este mundo en un cuento puede hacerlo aceptable para él. Únicamente “estetizando”, “literaturizando” (haciéndola parte de una caballería romana) la realidad puede ser soportable para esta alegoría de la España decadente que es Don Quijote.

Si nos fijamos ahora con ojos arqueológicos a las formas actuales de la cultura cotidiana de América Latina, nos encontramos con que la mayoría de ellas nos remiten, sin duda, al siglo XVII, a la cultura barroca que el Quijote de Cervantes satiriza en sus inicios.

Muchas investigaciones coinciden en confirmar una hipótesis central de la historia económica que dice que una “economía-mundo”, como Braudel la llama, estaba en proceso de formación durante el siglo XVII: una “economía-mundo” que fue mayormente “informal” o “de contrabando”, que no se desarrolló como resultado de una política económica de la Corona española, sino en contra de ella, en sus márgenes o por debajo de ella, que fue lo suficientemente fuerte como para organizar con su legalidad subterránea la mayor parte de la vida económica de México y Perú unificándola alrededor de la actividad comercial del “Mar Mediterráneo” del Caribe, como Carpentier solía llamarlo.

El proceso de formación de esta economía-mundo latinoamericana - un proceso interrumpido, tiene lugar durante el período histórico del “largo siglo XVII”, que comienza con la derrota de la Gran Armada española a finales del siglo XVI y termina con la expulsión de la Compañía de Jesús en la segunda mitad del siglo XVIII.

La forma central de los rasgos característicos de la cultura de América Latina fue construida de forma espontánea en este “largo siglo XVII.” Sin embargo, no sólo había una fuerte acción organizativa que vino de los centros urbanos dominados por los “criollos”, una acción en la que la Compañía de Jesús tuvo un papel muy importante. La gran y persistente actividad utópica de los Jesuitas, que se propagó desde California al Paraguay - una actividad que estaba centrada en la reconstrucción del mundo Católico según el proyecto de una específica modernidad “Católica” -le dio al desarrollo de la cultura latinoamericana algunas de sus orientaciones barrocas. No podemos olvidar que la razón por la que Carlos III condenó a la expulsión a los Jesuitas fue porque -de una manera muy Barroca- ellos habían construido un Estado “informal”, un “Estado dentro del Estado” que no podía permitirse que continúe.

No abordaré ahora este reflexivo, consciente y organizado origen de las formas del Barroco de la cultura latinoamericana. En vez de ello, me referiré en pocas palabras, al origen espontáneo de esas formas.

El Barroco aparece originalmente como un comportamiento espontáneo de la población indígena que queda en los centros urbanos de México y Perú. Se presenta como una estrategia de sobrevivencia en una situación de deterioro general de la

vida civilizada en la América Española durante la primera década del siglo XVII. De hecho, la antigua civilización de los indígenas americanos no solamente había sido completamente destruida junto al 90 por ciento de su población, sino también la incursión de la civilización europea, que sólo unos pocos años antes había sido fuerte y floreciente, se había agotado y estaba en peligro de regresión o desaparición.

La reacción re-civilizatoria a esta situación desesperada fue una re-actualización obligada del que siempre había sido el “método” del cambio histórico en la historia de la cultura humana: el “método” del “mestizaje” o del “cruce cultural.” La cultura puede ser definida como el proceso en el que una comunidad cultiva su identidad, su forma singular y concreta de ser humano. Cada comunidad se comporta, en su praxis y en su discurso, no simplemente de acuerdo a una específica codificación humana que le da forma a esa codificación de una manera muy peculiar. La cultura es el proceso de la reproducción material y simbólica de esta sub-codificación en la vida cotidiana; un proceso que va de la mano con la producción material y el consumo de significados.

Sin embargo, la reproducción de la identidad no significa la preservación de su protección. Cada sub-codificación del comportamiento humano implica no sólo la construcción de un mundo cerrado sino también el reconocimiento de su propia limitación; implica no solamente la exclusión de todas las otras alternativas de sub-codificación sino también la necesidad de ellas, la apertura a otras posibilidades del ser humano. Únicamente cuando una comunidad cede a esta necesidad del Otro y afloja la rigidez de su sub-codificación realmente puede cultivar su propio ser. La vida de la cultura sólo es posible cuando una identidad está lista para ser devorada por otras identidades y es capaz de devorarlas. La cultura, el cultivo de la identidad, implica este proceso de devoramiento mutuo, este proceso de “mestizaje” cultural.

La parte de la población indígena de México y Perú, a principios del siglo XVII, que no fue expulsada de los centros “civilizados”, tuvo que sobrevivir en ellos reinventado para los tiempos modernos este viejo “método” del cambio histórico cultural. Su comportamiento fue típicamente barroco. Ellos aceptaron que habían sido derrotados, que su mundo antiguo había sido aniquilado y que ya no podía ser revivido; se adaptaron al nuevo mundo de los conquistadores y dejaron que su identidad fuera devorada por la identidad Europea Occidental de los españoles. Lo hicieron, pero también hicieron algo más; asumieron la tarea de la reconstrucción de una civilización Occidental que nunca más fue capaz de reproducirse apropiadamente en América. Trabajaron a su propio modo con la estructura cultural Occidental transformándola desde adentro. La población indígena-mestiza inventó una forma—una forma barroca—para vivir la decadencia

de la civilización Occidental-Europeo o española como una manera peculiar de la vida civilizada, como una nueva, una forma propiamente Americana de la civilización Occidental.

Este es el proceso histórico espontáneo que creó las formas culturales originales que hasta ahora caracterizan a las sociedades latinoamericanas; esas formas que la sociedad “criolla” adoptó y desarrolló en su actividad reflexiva y política durante ese “largo siglo XVII”. Se trata de un proceso histórico que sigue una estrategia barroca, la misma que fue descrita como una característica distintiva del cuarto ethos de la modernidad capitalista.

La modernidad es múltiple. Hay por lo menos cuatro tipos básicos de modernidad, y uno de ellos, el barroco, puede ser considerado como el que determina las formas de vida civilizada que aún prevalecen en sociedades como las de América Latina. Es una versión subordinada y muy ineficaz de la modernidad porque no organiza el mundo a fin de mejorar el modo capitalista de reproducción económica, sino sólo con el fin de reconstruir las posibilidades de la vida humana que están siendo sacrificadas por ese modo de reproducción.

Tengo entendido que hay una lección que aprender de la existencia real de estas fallas o formas no exitosas de la vida moderna, como la de la modernidad barroca de América Latina. En tiempos como los nuestros, en los que la vida moderna actual parece conducir la vida civilizada a un futuro auto-suicida, un relato histórico nos muestra que la tradición plural de la modernidad puede darnos la esperanza de que no todas las posibles vidas civilizadas se perderán con el fin de la modernidad capitalista; que, después de todo, una modernidad alternativa podría ser aún una perspectiva real.

Postmodernismo y cinismo ¹⁸

Jede Zeit erscheint sich ausweglos neuzeitig.
Walter Benjami

I.

Muchos de los mejores críticos de la época contemporánea —y pienso en Anders y Sciascia lo mismo que en Calvino y Savater o en Negt-Kluge y Baudrillard— no tendrían reparo en reconocer que, más allá o por debajo de lo seráfico que el postmodernismo ha querido ver en el espíritu de nuestro tiempo, es el cinismo lo que se ha convertido en el síntoma más característico de la civilización actual. “Cínico”, entendido en su acepción peyorativa corriente y no en su contraria, la acepción filosófica, que fue vencida y enterrada por ella. Es alguien capaz de llevar a la práctica, es decir, de dejar caer la intención irónica de aquellas famosas propuestas antropofágicas de Jonathan Swift “destinadas a impedir que los hijos de los pobres de Irlanda sean una carga para sus padres o para su país y a darles además una utilidad pública”. Es alguien, por ejemplo, que ejerce la corrupción como sustituto válido del respeto a la ley. Alguien que no siente escrúpulos al utilizar en beneficio propio los puntos de fracaso de una forma institucional vigente, las zonas ciegas en donde ella y las normas derivadas de ella se demuestran incapaces de organizar adecuadamente el contenido social que las habría reclamado y al que ellas aparentemente responden. Alguien que aprovecha la falta de fundamento último o natural sobre la que se sostiene la necesidad de las normas establecidas.

Una civilización cínica. Esto es, una construcción del mundo de la vida que, para afirmarse en cuanto tal, debe volver sobre la destrucción de la vida que está

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

La política económica de los estados occidentales en este fin de siglo ha dado un giro histórico que ha cambiado diametralmente su sentido. De administradora de la abundancia posible, es decir, de la promesa inscrita en el progreso de las fuerzas productivas, ha pasado a ser –en curiosa similitud con épocas premodernas– la administradora de una escasez inevitable, el dispositivo que transmite la presencia imperiosa de esta hacia el cuerpo social, la instancia que media su interiorización en las relaciones sociales de convivencia. Se trata, como es evidente, de un giro histórico de alcances profundos y grandes consecuencias.

El lema de esta política económica podría ser el siguiente: “Sin la inocultable cuota de desperdicio –de mano de obra por un lado, y de recursos naturales, por otro– que el sistema capitalista de producción de la riqueza trae inevitablemente consigo, la producción misma de esta riqueza resultaría imposible. Por ello, es preciso asumir la realidad de ese desperdicio y someter a éste a un tratamiento capaz de hacerlo aprovechable”. Desde hace un buen tiempo, “la intervención estatal” abandonó las veleidades keynesianas que le llevaron a creer “hacia la historia”, que podía al menos adelantarse a la marcha del proceso económico para prepararle el camino. Su tarea consiste ahora, a la inversa, en la traducción o funcionalización social de los efectos de una dinámica económica que no trata de superar la crisis que la afecta de manera casi crónica, ni siquiera de “cabalgar sobre ella”, sino de vivir con ella y de volverla rentable.

Inscrito como “mensaje objetivo” en la práctica misma, en la respuesta inaplazable y espontánea que los gobiernos dan a las premuras de la gestión económica, el cinismo de la política económica contemporánea y el de las otras políticas que el economicismo de la actividad moderna deriva de ella sólo puede comprenderse a partir de un estado de cosas político más general que, para decirlo de manera

concisa, podría llamarse el estado de agotamiento de la cultura política moderna, aquel fenómeno tan mentado en el caso de las regresiones fundamentalistas en los países occidentalizados del Tercer mundo, al que Alain Touraine, reconociéndolo también en Europa, ha descrito como una:

desaparición de los lenguajes políticos, de los debates en el campo político y casi del sistema político en cuanto tal.

II.

Uno de los críticos más radicales de la modernidad, Martin Heidegger, ha insistido en concentrar los diferentes rasgos distintivos de este proyecto civilizatorio en uno sólo, en el humanismo. Humanista es, para Heidegger, no sólo aquella “revolución copernicana” que puso a lo humano en lugar de lo divino como “medida de todas las cosas”, sino aquel modo de ser del hombre en el mundo que presupone al hombre como fundamento de la realidad del mundo; que ve en ésta el fruto de la actividad de apropiación y objetivación de la sociedad humana sobre una contraparte o un soporte natural de la misma, el resultado de la emancipación de la pura subjetividad del Hombre sobre la pura objetividad de la Naturaleza. La cultura política moderna, como cultura política humanista, sería entonces aquel modo de cultivar o reproducir la forma concreta de la socialidad que presupone a ésta como una materia o una naturaleza-objeto, absolutamente maleable entre las manos “demiúrgicas” de la actividad política; que no ve en las instituciones que dan forma a la vida en sociedad otra cosa que lo que en ellas hay de intención humana objetivada.

La cultura política humanista reafirma al ser humano de la modernidad en la ilusión que vive de ser el *maitre et possesseur de la nature*, y lo hace porque está en condiciones de definirlo como el sujeto constructor de un mundo social “armónico”, basado en el “bienestar material”. Se trata de una cultura política realista en la medida en que camina junto con la expansión de la riqueza capitalista, con el crecimiento en principio ilimitado de las nuevas fuerzas productivas a las que el capitalismo funcionaliza junto con su capacidad de producir la abundancia. En la medida, por lo tanto, en que todos los datos que contradicen su pretensión de realizar la utopía de la ciudad luminosa pueden ser interpretados convincentemente como “problemas” que ella y el Progreso solucionarán “en el futuro”.

El “realismo” de la cultura política moderna, su capacidad de “traducir” la positividad de la “vida” del capital al plano de la actividad cotidiana y racional de los individuos sociales, se cumple mediante la construcción de un complejo

mítico que combina tres mitos diferentes; el de la revolución, el de la nación y el de la democracia.

El mito de la *revolución es*, sin duda, el mito básico de la cultura política humanista. Según él, la consistencia cualitativa de las relaciones sociales de convivencia, la identidad singular de una comunidad –aquello justamente que es cultivado y reproducido por la actividad política– es el resultado del acontecimiento de ciertos actos fundantes en los que la colectividad social decide constituirse a sí misma de una determinada manera. Estos actos revolucionarios o de re-fundación apocalíptica, que repiten la radicalidad de una supuesta fundación originaria, serían capaces de borrar la figura tradicional de una socialidad humana, de partir del “grado cero” de la concreción de las formas de convivencia y de construir de nuevo todo el edificio cualitativo de su identidad.

Se trata de un mito moderno porque la hipóstasis idealizadora que lleva a cabo, como lo hace todo mito, trabaja en su caso sobre la experiencia básica de la vida social moderna, es decir, sobre la experiencia del mercado como locus privilegiado de la socialización. Lo característico de esta experiencia está en que, dentro de ella, la objetividad básica o presencia real de las cosas del mundo, su valor de uso, depende de su vigencia como valor económico. El hecho de ser cristalizaciones de trabajo social tiene en ellas preeminencia sobre el de ser transformaciones dentro de la naturaleza. Toda la diversidad cualitativa de los bienes que constituyen el mundo objetivo de la vida social, su riqueza concreta, se presenta allí como dependiente del funcionamiento de la infinidad de actos de intercambio por equivalencia que tienen lugar en la esfera de la circulación mercantil. La actividad que cristaliza como valor y que se realiza como valor de cambio aparece como la actividad humana por excelencia. El hombre que objetiva, posee y realiza los valores de las mercancías resulta ser por lo mismo el sujeto que pone la realidad de los cuerpos concretos de las mismas. La concreción misma de la vida social, que se define de acuerdo a lo que ella produce y consume, trabaja y disfruta, parece así girar en torno al hecho de la formación y la realización del valor. La experiencia de la jerarquía ontológica de este hecho, que sucede de manera difusa e imperceptible en la cotidianidad de la vida mercantil –y que convierte al ser humano en el *kipokeimenon* sobre cuya actividad descansa toda la consistencia cualitativa de lo real, que así como la pone puede también quitarla o modificarla–, es justamente la experiencia que el mito de la revolución tematiza a su manera bajo la forma de un acto único, legendario, que concentra el ejercicio de esa soberanía absoluta en un sólo momento decisivo.

En el movimiento socialista, continuación natural de la Revolución Francesa, el mito que inspiró a ésta mantuvo una vitalidad pocas veces cuestionada. Inspiró también, por ejemplo, a Kautsky y a Lenin tanto en la idea de que hay un aparato estatal demiúrgico, que sería necesario conquistar y refuncionalizar, como en la convicción de que el espíritu socialista debe ser introducido desde afuera en las masas proletarias. La idea crítica de que lo esencial de la transformación revolucionaria no está en ser absoluta, sino en ser radical, comenzó sin embargo a esbozarse ya en el propio discurso de Marx. Su insistencia, en las glosas del Programa de Gota del Partido Socialdemócrata Alemán, en rechazar la idea de que todo el valor concreto del mundo de la vida proviene del trabajo del sujeto humano; su aceptación de la sugerencia de Vera Zassulich acerca de la especificidad que tiene el hecho revolucionario dentro del mundo ruso, son muestras de un concepto de revolución para el cual ésta no debe ser concebida simplemente como la materialización de un ideal generado por el discurso político en calidad de sujeto, sino que debe ser pensada como la reactualización espontánea de un conflicto que se encuentra en las raíces mismas de la vida social, que fue falsamente resuelto —neutralizado y postergado— en la historia pasada y cuya solución en circunstancias diferentes merece ser (requiere ser, puede ser) intentada una vez más.

Intrínseca, permanentemente revolucionaria, en este sentido, la cultura política de la modernidad capitalista menosprecia la densidad histórica, es decir, la sujetidad que actúa desde la naturaleza o lo otro interiorizado en el mundo de la vida social; la considera una *quantité négligeable*, una especie de defecto excusable del material social sobre el que la actividad política ejerce su acción modeladora.

A la validez del mito de la revolución, sustentada en la capacidad efectiva del “mundo de las mercancías” de alterar permanentemente la figura concreta de las relaciones sociales de convivencia —la misma que se transmite a la pretensión de la cultura política moderna de ser la realización de la utopía— se suma la validez del mito de la nación.

Entidad de consistencia artificial, la *nación* moderna saca su derecho a existir de la empresa estatal que una sociedad de propietarios privados pone en marcha en torno a un conjunto determinado de *oportunidades monopólicas* para la acumulación de capital; su función consiste en entregar a esa empresa histórico económica la identidad concreta sin la cual ella no podría afirmarse frente a otras empresas similares en el escenario del mercado mundial capitalista. La nación moderna se constituye a partir tanto de las “naciones naturales” del

pasado como de las comunidades espontáneas del presente, que son reprimidas y refuncionalizadas por la empresa estatal; es decir, se constituye como una peculiar aglomeración o masificación de los miembros de la sociedad civil –individuos perfectamente libres o desligados de cualquier comunidad no económica– que está en capacidad de re-nominarlos como compatriotas o connacionales (en el extremo, *volksgenosse*), otorgándoles así una identidad o una personalidad que no por ser circunstancial deja de tener validez universal indiscutible.

El mito de la nación, el discurso que da su nombre singular y su perfil concreto a esa comunidad armónica que la empresa histórica del estado estaría en proceso de construir, traslada de manera idealizada a la dimensión de lo imaginario la experiencia cotidiana del carácter beneficioso que tiene la solidaridad económica para la vida tanto privada como pública de la sociedad. Experiencia que sólo se da, sin embargo, en la medida en que las mercancías de esa sociedad alcanzan a poner en juego exitosamente las ventajas comparativas de su producción en la esfera de la circulación mercantil; es decir, en la medida en que la masa de la población de un territorio percibe la realización de la meta central del estado moderno, esto es, el “enriquecimiento de la vida común”, como un incremento efectivo y relativamente igualitario de la suma de las fortunas privadas. La empresa estatal de la modernidad capitalista es capaz de subordinar bajo la concreción de su comunidad nacional todas las concreciones “naturales” de las comunidades no (cuadro No 2) mercantiles (sean éstas arcaicas o nuevas) que están en competencia con ella: éste es el núcleo humanista de la afirmación implícita en el mito de la nación moderna. La posibilidad planteada por el mito de la revolución de que la actividad del sujeto humano trate a la socialidad humana como a un simple material natural se precisa en él, puesto que la presenta como la capacidad de ese sujeto de otorgar a la sociedad una identidad concreta creándola a partir de la nada.

Por su parte, el tercero de los mitos con los que construye su vigencia la cultura política moderna, el mito de la democracia, hace su trabajo de hipóstasis idealizadora sobre otro ámbito igualmente central de la experiencia cotidiana en la vida moderna, sobre la experiencia del buen éxito incuestionable que acompaña a la lengua que es propia de los beneficios del capital en la tarea de traducción indirecta que cumple cuando hace que los intereses privados se entiendan en la lengua de los intereses públicos y que los intereses públicos se entiendan en la lengua de los intereses privados. La vigencia factual de esta representación bifacética indirecta es la que el mito de la democracia moderna propone en calidad de resultado de los procedimientos, por lo general electorales, de construcción de consenso discursivo (racional) y de instauración de gobiernos

que sustituyen temporalmente por representación a la voluntad colectiva de los miembros de la nación. El mito de la democracia transmuta la experiencia de la coincidencia de lo privado y lo público en la “vida” del capital en la convicción individualizada de la posibilidad de un tránsito capaz de convertir a los simples propietarios privados en hombres públicos, en socios de una “sociedad política”, en miembros de un sujeto constituido mediante un acuerdo racional o como fruto de un entendimiento en el plano del discurso.

El mito de la democracia propone la existencia de un sujeto político —la sociedad civil en calidad de pueblo—, cuya acción voluntaria hace la historia de la nación y cuya voluntad pública se forma en un proceso deliberativo racional y discursivo, proceso en el que el consenso necesario se alcanza a través de una representación cada vez más amplia, diferenciada y ágil de todas las voluntades privadas de la población nacional. Se trata de un mito al que la productividad histórica innegable del sujeto capital permite a los propietarios privados minimizar y tematizar como problemas de solución siempre postergable tanto las limitaciones de los estados nacionales como sujetos económicos, como el carácter necesariamente oligárquico de los gobiernos nacionales. El núcleo de la positividad humanista de este mito está así en la afirmación tanto de una soberanía del sujeto humano sobre su propio destino, como la participación por representación de cada uno de los individuos en la constitución de dicho sujeto.

III.

La principal de las “fatigas” posmodernas es sin duda la que afecta a la confianza primera y fundamental que es propia del espíritu de la modernidad: la confianza en la capacidad de las fuerzas productivas de alcanzar la abundancia, el estado de bienestar para el género humano. Contentarse con ser la administración de una crisis declarada insuperable y serlo de manera cínica, es una muestra evidente del estado de agotamiento de la política económica, precisamente de aquella actividad que la cultura política moderna tiene puesta como la piedra angular de todo su edificio. Agotamiento que se expresa también en el estado de caducidad en que se encuentran los mitos humanistas que han sostenido la efectividad de esta cultura. Bien puede afirmarse que el sentido de las experiencias reales que durante varios siglos inspiraron y aportaron el material para el trabajo de esos mitos ha perdido la positividad que solía caracterizarlo; se ha vuelto dudoso, incluso ambivalente.

La veracidad de la modernidad humanista tenía una garantía: la ampliación real del mundo de la vida, bajo la figura que éste podía adoptar dentro de las

condiciones marcadas por el hecho de que las bases de tal modernidad se encontraban en la expansión capitalista de la riqueza social. Y es justamente esa ampliación la que ha cesado o incluso cedido el lugar a una contracción; la que se mantiene como a la espera de un nuevo impulso proveniente de la economía capitalista y del nuevo “cambio de piel” que se anuncia para ella a partir de la transnacionalización de la estructura técnica de los procesos productivos.

Es probable que lo que se ha dado en llamar “la década perdida de América Latina” —que ha durado en verdad más de una década y que incluye a extensiones del planeta mucho mayores que el subcontinente americano— sea el mejor ejemplo del gran desperdicio de posibilidades de acumulación de capital que caracteriza a la historia económica de este fin de siglo. A su vez, el mejor ejemplo del desfallecimiento del impulso expansivo del mundo de la vida propuesto por la modernidad capitalista se encuentra tal vez en el retorno de los fundamentalismos político religiosos en el Tercer mundo y en la revitalización del racismo y de los micronacionalismos estatistas en Europa. Se trata, sin duda, en ambos casos, de regresiones que siguen al desencanto de sociedades que abjuraron de sus culturas políticas premodernas pero que no pudieron encontrar un sustituto moderno para las mismas; de desesperados recursos al pasado, provocados por el desengaño ante las promesas no cumplidas de una modernidad que ofreció instaurar un mundo cuya amplitud de horizontes vitales debía superar con creces la del mundo de la vida tradicional, pero que perdió su ímpetu y las dejó a medio camino, con los defectos y sin las virtudes lo mismo de una que de la otra.

No por extremos estos ejemplos dejan de ser el modelo de lo que acontece actualmente con los mitos humanistas de la cultura política moderna. Modelar la socialidad a voluntad del sujeto político, construir identidades colectivas a partir del estado capitalista, remontar el abismo entre lo privado y lo público —posibilidades afirmadas respectivamente por el mito de la revolución, el de la nación y el de la democracia— son todas pretensiones que, cada vez más, resultan no sólo desmedidas sino ilusorias.

El carácter quimérico o ilusorio de la cultura política moderna se muestra ahora insoslayablemente por debajo del realismo del que ella presume y que ha representado siempre su ventaja frente a los otros proyectos de modernidad que la han impugnado, especialmente el socialista.

IV.

Quisiera tocar aquí brevemente el caso de la fatiga del mito humanista de la democracia moderna. Para hacerlo, me atrevo a insistir, a contracorriente de

las tendencias actuales, sobre uno de aquellos elementos centrales del discurso de Marx que, aunque fueron sistemáticamente dejados de lado, reprimidos o deformados en el panorama temático que el marxismo soviético impuso en las discusiones de teoría política, tienden sin embargo a ser enterradas junto con éste, después del derrumbe del mundo llamado socialista, al que ese marxismo sirvió de ideología. Me refiero a la vieja “teoría de la enajenación” y a la consideración crítica que ella implica de la cultura política moderna.

De acuerdo a la visión crítica de Marx sobre la economía política, el valor que actúa en la circulación capitalista de la riqueza social es diferente del que está en juego en la circulación simplemente mercantil de la misma: mientras en este caso no es más que el elemento mediador del intercambio de mercancías, en el primero es el “sujeto promotor” del mismo.

En lugar de representar relaciones entre mercancías, entra ahora —por decirlo así— en una relación privada consigo mismo.

Ser valor es allí ser capital, porque el valor es el “sujeto automático” de:

un proceso en que, el mismo, al cambiar constantemente entre las formas de dinero y mercancía, varía su magnitud, ...se auto-valoriza... Ha recibido la facultad misteriosa de generar valor por el solo hecho de ser valor...

Mientras, en la circulación simple, el valor de las mercancías adquiere frente al valor de uso de las mismas, a lo mucho, cuando es dinero, una forma independiente, aquí, de pronto, se manifiesta como una substancia que está en proceso y es capaz de moverse por sí misma, y respecto de la cual ambas, la mercancía y el dinero, no pasan de ser simples formas.¹⁹

Instalado en la esfera de la circulación mercantil, el Valor de la mercancía capitalista ha usurpado (ubergrifen) a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia.

Existiría así un conglomerado específicamente moderno de poder extra-político que se arroga y ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad, y de intervenir en él con sus ordenamientos básicos; se trataría

19 K. Marx, *Das Capital*, I. Bd., pp. 116-17.

del poder que resulta del Valor de la mercancía capitalista en tanto que “sujeto automático”. De un poder que se ejerce en contra de la comunidad como posible asociación de individuos libres, aunque a través de ella misma en lo que tiene de colectividad a la que un proyecto propio no puede presentársele más que como un proyecto temerario.

La democracia, el gobierno popular y abierto, es decir, la modalidad espontánea (demotikós, “desde abajo”) y pública (demósios) de la toma de decisiones políticas o públicas, será inevitablemente una utopía mientras no exista efectivamente ese poder político (krátos), esa capacidad de gobernarse o de tomar decisiones que afectan directamente a la vida pública. Esta consideración crítica que deriva directamente de la teoría de la enajenación de Marx no expresa “un desinterés por los temas de la democracia” —que sería para muchos el síntoma de aquellas “inclinaciones totalitarias” del discurso de Marx, que el marxismo oficial del sistema soviético sólo habría subrayado y sistematizado—; expresa, más bien, una actitud desencantada ante las posibilidades reales de la democracia en las condiciones planteadas por la realización capitalista de la civilización moderna.

La democracia, el gobierno de la polis por el pueblo y en la plaza pública, es el modo y propuesta específicamente occidental de actualizar en la práctica la dimensión política de la vida social. Esta realización de lo político implica la constitución de una entidad especial, capaz de tomar las decisiones históricas de rango no plebiscitario; entidad que es a medias representación del pueblo, su doble ficticio enfrentado a él, y a medias personificación del pueblo, una condensación en la que se prolonga realmente su propia corporeidad. “Metafórica” y “metonímica” a la vez, esta entidad característica de la democracia da cuenta tanto de la ajenidad y la distancia que debe alcanzar el pueblo respecto de sí mismo, al constituirse como objeto de su actividad autotransformadora, como de la autenticidad e inmediatez respecto de su propia identidad que el pueblo debe mantener en la toma de decisiones que lo transforman necesariamente.

La cultura política moderna se caracteriza por el intento que hace de imponer el sacrificio del segundo de estos dos momentos constitutivos de la entidad política democrática, el de la co-pertenencia orgánica entre el gobierno y el pueblo, en provecho del primero. (Intento que, por lo demás, nunca logra plenamente su objetivo y cuya frustración convierte al pueblo en “mayoría silenciosa” o en rebaño de caudillos, juntas militares y partidos únicos). Teniendo como premisa la identidad que existiría entre el sujeto político concreto y el capital en calidad de sujeto, entre la voluntad comunitaria y la voracidad de la valorización del valor, es decir, dando por resuelta la dimensión metonímica de la democracia,

concentra su atención en la dimensión metafórica o representativa, se dedica a la búsqueda de procedimientos que le permitan asumir en calidad de decisiones discutidas y tomadas en la dialéctica pueblo-gobierno lo que no son otra cosa que dictados provenientes del capricho del capital.

La caducidad de la cultura política moderna se pone de manifiesto de manera muy especial en la incapacidad creciente en que se encuentra de llevar a cabo esa identificación mítica de la voluntad humana con la voluntad cósmica. El mito de la nación estatal como depositaria de la soberanía o la libertad, que ha colaborado tradicionalmente con el mito de la democracia, en la medida en que ha otorgado un “rostro humano” al capital y una inteligibilidad concreta a sus designios, es burlado a cada paso en la marcha indetenible, por encima de toda índole de líneas fronterizas, de la integración real —es decir, no sólo financiera sino técnica— de los procesos económicos en escala mundial. Burla ante la cual, la necesidad social de una identidad concreta se repliega en lo aldeano y particularista, dando origen a un resurgimiento de los microcomunitarismos, tanto premodernos como postmodernos.

Lo mismo puede decirse del mito de la revolución, que ha ofrecido tradicionalmente su razón de ser a la actividad que se entiende como democrática. ¿Qué sentido puede tener para los “actores políticos” una praxis política —por más popular y pública que sea, por más concretas que sean sus metas— cuya dimensión económica debe desenvolverse dentro de márgenes cada vez más estrechos y cuya capacidad de innovar realmente, de inventar y poner algo nuevo en lugar de lo obsoleto y dañino, ha sido reemplazarla por una habilidad en la ejecución de “lo que está escrito”, en la puesta en práctica de un destino aparentemente ineluctable?

V.

Aunque diferentes entre sí, la cuestión acerca de la democracia y la cuestión acerca de la autarquía —en la que hace hincapié el discurso de Marx— son inseparables la una de la otra. La primera intenta problematizar, dentro de los márgenes de la soberanía realmente existente de la actividad política, las posibilidades que tiene el juego público dentro del que se crean las voluntades y los consensos de ampliar en sí mismo la participación popular hasta el grado requerido para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social. La segunda, en cambio, que ve a la soberanía de la sociedad intervenida por el funcionamiento destructivo de la economía capitalista, intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de conquistar el dominio sobre sí misma y de liberar así la actividad política de los individuos sociales.

Las dos cuestiones son en verdad una sola, aunque formulada dentro de dos discursos diferentes, que han llegado incluso a ser abiertamente contradictorios entre sí —como lo ilustra la ya larga historia del liberalismo radical y el socialismo—: la democracia representativa llevada a sus últimas consecuencias implicaría necesariamente una ruptura del control oligárquico sobre el poder político y la satisfacción de la necesidad popular de un orden económico que deje de basarse en la explotación humana y la depredación de la naturaleza; en el otro extremo, la autarquía social efectiva implicaría necesariamente el juego abierto de los conflictos políticos en la constitución de la voluntad colectiva, liberado de las deformaciones a las que lo somete el poder económico al introducir la desigualdad de oportunidades entre los individuos sociales.

Pensada desde la problematización de la democracia representativa, la cuestión de la autarquía de la sociedad adquiere un sesgo diferente: la usurpación de la soberanía social por parte de la “república de las mercancías” con su “dictadura” capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suene la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social. Tal usurpación sólo puede ser un acontecer permanente en la sociedad capitalista; es un proceso constante en el que la “deformación” de la voluntad política sólo puede tener lugar de manera parasitaria y simultánea a la propia formación de esa voluntad. La “gestión” política del capital, entidad de por sí ajena a la dimensión de las preocupaciones políticas, lejos de ejercerse como la imposición proveniente de una exterioridad económica dentro de un mundo político ya establecido, se lleva a cabo como la construcción de una interioridad política propia; como la instalación de un ámbito peculiar e indispensable de vida política para la sociedad: justamente el de la agitación partidista por conquistar el gobierno de los asuntos públicos dentro del estado democrático representativo de bases nacionales.

Si una teoría política que parte del concepto de “cosificación” acepta que existe la posibilidad de una política dentro de la enajenación, que la sociedad —aun privada de su soberanía posible— no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer los puntos de contacto en los que la búsqueda reformista de un juego democrático apropiado para la conversión de los intereses civiles en voluntad ciudadana se toca en la búsqueda revolucionaria de una ampliación substancial de la escala de medida en la que la sociedad es capaz de tomar decisiones sobre su propia historia.

Capítulo II

La modernidad desde América Latina

El ocaso del inca ¹

Debemos felicitarnos porque gracias a Sandra Luiselli disponemos al fin de una edición mexicana de este texto esencial para la comprensión histórica del siglo XVI, el siglo heroico de la destrucción de las sociedades prehispánicas de América y de su incipiente sustitución por prospectos de una sociedad europea, que despiertan el interés dado el momento utópico que muchas veces hay en ellos.

Este libro nos ofrece el texto del fraile agustino Marcos García, presbítero de Vilcabamba, “ordenado y compuesto” junto con el escribano Martín de Pando a partir de la narración en vivo (parte en quechua, parte en español) del ex-inca don Diego de Castro (Titu Cusi) a comienzos de 1572. Narración que debe acompañar al pedido de prebendas económicas que hace este don Diego ante el rey Felipe II, puesto que en ella, como él enfatiza, se evidencia “la razón que yo tengo de ser gratificado”.

Se trata de una de las narraciones más directas que han quedado del hecho de la destrucción de las antiguas sociedades —de las antiguas humanidades— del continente americano. Nos pone al tanto de la cadena de episodios en la que se desvanece la autoridad del Inca y con ella el incario.

Para el lector latinoamericano de nuestros días —que es ciudadano de alguno de los estados nacionales que heredaron el proyecto de los conquistadores de sustituir a la humanidad de los indios por la humanidad europea (proyecto inconcluso pero cuya realización no deja de avanzar)— el texto de este hijo del último de los incas es un texto desconcertante e irritante.

¹ Comentario al libro *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui* edición de Alessandra Luiselli (UNAM 2.001).

Lo es, no por el turbio contexto que se adivina en su procedencia, sino sobre todo por la historia que narra.

Desconcierta e irrita, primero, la imagen que se adivina del autor del texto y de la situación en que lo compone. El hijo del último inca, reducido a la condición de un simple particular, solicitando, mendigando casi, “mercedes” del rey de España “para él, sus hijos y sus descendientes”, y acomodando para ello, astuta, ladinamente, mitad en quechua, mitad en español, una versión, apropiada para el efecto, de la historia de su padre y del hundimiento del incario. Y en torno a este hijo del último inca, reacomodando a su vez la traducción del texto dictado por él, alterándolo a su capricho y su buen entender, el traductor, el padre agustino fray Marcos García, y el escribano, Martín de Pando, interesados también, cada uno por su lado, en el buen éxito de la gestión burocrática que están por emprender en la corte de Felipe II.

Pero más que este contexto, lo que desconcierta e irrita al lector latinoamericano de hoy es la historia misma de la conquista del Perú, tal como está narrada en esta versión.

No me refiero al relato del comportamiento de los conquistadores españoles, cuya falsía y bestialidad nos son familiares –puesto que son, insisto, nuestros antepasados–, sino al relato del comportamiento de los indios. Lo que desconcierta e irrita, lo digo de una vez, es la apertura y la mansedumbre de los indios; dos rasgos de su comportamiento que se nos presentan como dos virtudes completamente fuera de lugar.

El lector tiende espontáneamente a entrar en empatía y en simpatía con los indios; la alevosía y ventaja con que actúan Pizarro y sus aventureros, de entendimiento obtuso pero de ambición insaciable, así como los frailes que les acompañan, guían y confortan, sirven de fondo sobre el que destacan las virtudes de quienes van a ser sus víctimas. A tal punto llega esta empatía, que el lector se pone imaginariamente en el lugar de los indios y se ve llevado incluso, en la imaginación, a “enmendarles la plana”, a reprenderles por la ceguera y la ingenuidad con que desperdiciaron las indudables fuerzas de que disponían, y que les llevó a dejarse vencer por los conquistadores.

Pronto, sin embargo, el lector cae en cuenta de que lo que le incomoda en el comportamiento de los indios va a dar en definitiva en un reproche que les hace por haber actuado de acuerdo a lo que ellos eran y no de acuerdo a lo que “debieron haber sido”, es decir, por no haber actuado como europeos, por no

haber sido como eran sus conquistadores. Habiéndose distanciado de éstos con horror, el lector se encuentra de repente, defendiendo la misma mentalidad que los inspiraba.

El lector contemporáneo de esta narración del ex-Inca don Diego de Castro deja entonces atrás esa primera reacción, que lo llevaba involuntariamente a contradecir su propia actitud ante lo narrado, y se ve encaminado a una segunda elaboración del texto; a una apreciación más distanciada, más meditada de la narración que hay en él.

Lo que el lector sigue ahora es el sentido de la indignación que despierta en él lo narrado; una indignación que está dirigida a la “injusticia” de los acontecimientos, a una injusticia que antes se llamaba “divina”. En efecto, es posible observar lo que sería una especie de “abuso histórico” en lo que de por sí no es otra cosa que el engaño del que se sirven los aventureros españoles para sobrevivir entre los indios y sacar provecho de ello: ese engaño que consistió en aprovechar la idea que los indios se hacían de ellos y, utilizando la diferencia histórica que los separaba de los indios y que estaba a su favor, la modernidad de sus armas, la modernidad de su astucia-pretenderse dioses, fingirse “viracochas”.

Se trataría de un abuso, por parte de los españoles, que consistió en el aprovecharse de la “superioridad histórica” de su capacidad bélica respecto de la de los indios: la “superioridad” de sus armas y de su mentalidad.

Una “superioridad” muy relativa, por supuesto, dado que sólo aparece como tal a la luz del ideal del progreso propio de la modernidad capitalista; una superioridad que, como hoy lo muestra la crisis de esta modernidad, lo era en el plan de dominar a la naturaleza, pero no en el de construir un bienestar social sobre la tierra; plano en el cual ha resultado ser más bien una “inferioridad”.

Acerquémonos un poco a este tema.

Un mismo lugar —sea éste el altiplano de México o la cordillera de los Andes— fue a comienzos del siglo XVI el escenario de dos dramas diferentes: uno, el de la formación de los imperios indoamericanos, y otro, el de la consolidación de la modernidad europea mediante la formación del mercado mundial capitalista. Gracias a la proeza de Colón, dos dramas completamente heterogéneos tuvieron que convivir sobre un mismo terreno, el de los indios, por un lado, y el de los europeos, por otro; dos dramas que sólo llegaron a tocarse tangencialmente en su desenvolvimiento y que sin embargo así, indirectamente, desataron o

precipitaron transformaciones esenciales el uno en el otro: transformaciones que serían definitivamente constructivas en el universo europeo e ineluctablemente destructivas en el universo americano. Eran dos dramas cuya realización o cuyo fracaso obedecían en verdad a necesidades internas del propio discurrir de cada uno de ellos, pero a los que les hacía falta una provocación exterior, aleatoria, para resolverse de una manera u otra.

Si uno mira de cerca lo que fue el aniquilamiento de los mundos prehispánicos en el siglo XVI se percata cada vez más de que no se trató de una destrucción directa propiamente dicha –del resultado o la obra de la acción militar de los españoles–; que se trató en verdad de una destrucción indirecta: de la implosión que ellos provocaron, sin percatarse realmente de ello, en los organismos religioso-políticos que daba orden y sentido a esos mundos prehispánicos. Fue una destrucción desatada en los americanos más por la otredad de los europeos que por su acción propiamente dicha; más por la “excentricidad” del belicismo de los europeos –una excentricidad temible pero fascinante– que por la superioridad técnica de sus fuerzas (que la había, sin duda, lo mismo en los armamentos que en la estrategia).

El edificio religioso-político de los “imperios” prehispánicos era una inmensa construcción pegada con saliva; un castillo de naipes. Un inmenso organismo totalitario y al mismo tiempo sumamente frágil. Bastó con que el naipe del centro en el piso más bajo cediera para que todo el edificio se viniera abajo. Y ese naipe, los mismos en México que en el Perú, fue la persona del soberano: Motecuhzoma en el primero, Manco Inca Yupanqui en el segundo. Ambos sintieron una fascinación ciega, por “aquella gente barbuda que decían que eran dioses; una fascinación que rayó en la autonegación, en la “traición” y que provenía de la posibilidad que parecía abrirseles de entrar directamente en contacto con los dioses, pasando por encima de los magos, los sabios y los sacerdotes que los mantenían alejados de ellos.

Los españoles no eran más fuertes o más astutos que los indios sino que eran fuertes y astutos pero de otra manera; de una manera que desarmaba a los indios pues los desafiaba a desenvolverse con un grado de “deshumanización”, por decirlo de alguna manera, que ellos no podían concebir siquiera que fuese posible alcanzar.

La superioridad técnica de los españoles –la mayor productividad de sus medios de producción y de destrucción (como las armas de fuego), que incluían el hierro, la rueda, la domesticación de animales mayores,– es capaz de explicar

la fascinación que ellos despertaron entre los indios, incluidos ante todo sus gobernantes y sacerdotes. Pero no es ella la “superioridad” que derrotó a los indios.

Su única y verdadera “superioridad” consistió en la constitución de su personalidad; en la disposición de todos y cada uno de ellos —disposición que había sido impuesta en ellos duramente por la vida— de un esquema de comportamiento muy especial, el comportamiento mercantil moderno.

El mercado como eje de la vida social recompone la consistencia espacio-temporal del mundo de la vida social y por lo tanto la socialización de los individuos sociales. La consistencia del mundo de lo concreto, de los valores de uso, es forzada por el intercambio mercantil a dar más de sí misma, acorde con la perspectiva que abre a la existencia humana el oro funcionando como dinero.

El autocontrol del propietario privado, su capacidad de plantearse a sí mismo como dueño de un yo cuya existencia inmediata no se mide de acuerdo al calendario agrícola de la sucesión de años sino al calendario abierto de los negocios y su prosperidad o fracaso, son rasgos de la vida de los conquistadores españoles que son absolutamente desconocidos para los indios.

La mercantificación del comportamiento de los españoles hace que ya no sean contentables con el bien vivir aquí y ahora (amistad, comida festiva); que ya no les convenza el bien vivir al que les invitan los indios. Hace que estén dirigidos por la promesa de un bien vivir en abstracto; ese que trae consigo el equivalente general (el oro-dinero). Hace que sean por ello capaces de perseverar, pese a la fascinación que llega a despertar en ellos el modo de vivir de los indios, en la mentira y el engaño del que, viviendo en el vacío, cree que tiene la plenitud en la bolsa.

Malintzin, la lengua ²

*... unsere ubertragungen gehen von einern falscliem
grundsatz aus sie wollen das indische griechisclie
englische verdeutschen anstatt das deutsche zu
verin-dischen vergriechischen verenglischen...³*

Rudolf Panmvitz

La historia cuenta de ciertas acciones singulares –aventuras individuales– que en ocasiones se convierten en causas precipitantes de transformaciones colectivas de gran alcance; se complace en narrar los puntos de coincidencia en los que ciertos acontecimientos coyunturales, casuales, contingentes como una vita, se insertan de manera decisiva en otros de amplia duración, inevitables, necesarios como la circunvalación de los planetas. Y parecería que en mucho el suspense de su discurso depende de la desproporción que es capaz de presentarnos entre los unos y los otros. En efecto, entre la acción singular y la transformación colectiva puede haber una relación hasta cierto punto proporcionada, como la que creemos encontrar ahora entre el pacto de los reyes o caciques aqueos y la destrucción de la gran ciudad de Troya. Pero esa relación puede ser también completamente desmedida: una acción de escasa magnitud puede desatar una transformación gigantesca.

Tal vez para nosotros, los modernos, ninguna de las desproporciones históricas de los últimos siglos haya sido más decisiva que la que es posible reconocer entre la aventura de los conquistadores de América –hecha de una serie de acciones de horizonte individual

² La Jornada Semanal N° 194.

³ “... nuestras traducciones parten de un falso principio: quieren germanizar lo hindú griego inglés en lugar de induizar grequizar anglizar lo alemán...”

y muchas veces desesperadas o aleatorias—, por un lado, y una de las más grandes transformaciones del conjunto de la historia humana, por otro: la universalización definitiva de la medida en que ella es un acontecer compartido, gracias al triunfo de la modernidad capitalista como esquema civilizatorio universal.

De los múltiples aspectos que presenta la coincidencia desmesurada entre los hechos de los conquistadores y la historia universal, interesa destacar aquí uno que tiene que ver con algo que se ha dado en llamar “el encuentro de los dos mundos” y que, a mi parecer, consiste más bien en el reencuentro de las dos opciones básicas de historicidad del ser humano: la de los varios “orientes” o historicidad circular y la de los varios “occidentales” o historicidad abierta. Aspecto que en el primer siglo de la modernidad decididamente capitalista pudo parecer poco importante —cuando lo inagotable del territorio planetario permitía todavía a las distintas versiones de lo humano proteger su cerrazón arcaica, coexistir en apartheid, “juntarse sin revolverse”, recluidas en naciones o en castas diferentes—, pero que hoy en día, en las postrimerías del que parece ser (de una manera o de otra) el último siglo de la misma, se revela como la más grave de las “asignaturas” que ha dejado “pendientes”⁴.

En el escenario mexicano de 1520, la aventura singular que interviene en la historia universal consiste en verdad en la interacción de dos destinos individuales: el de Motecuhzoma, el taciturno emperador azteca, que lo hunde en las contradicciones de su mal gobierno, y el de Cortés, que lo lleva vertiginosamente a encontrar el perfil y la consistencia de su ambición. Intersección que tuvo una corporeidad, que fue ella misma una voluntad, una persona: “una india de buen parecer, entrometida y desenvuelta” (dice Bernal Díaz del Castillo, el conquistador—cronista), la Malintzin.

Quisiera concentrarme en esta ocasión en el momento crucial de esa interacción, que no será el más decisivo, pero sí el más ejemplar: los quince meses que van del bautizo cristiano de la “esclava” Malin o Malinali, con el nombre de Marina, y del primer contacto de Cortés con los embajadores de Motecuhzoma, en 1519, al asesinato de la élite de los guerreros aztecas y la posterior muerte del emperador mexicano, en 1520. En el breve periodo en que la Malintzin se aventura, por debajo de los discursos de Motecuhzoma y Cortés, en la función fugaz e irrepetible de “lengua” o intérprete entre dos interlocutores colosales, dos mundos o dos historias.

4 Octavio Paz, Ignacio Bernal y Tzvetan Todorov, “La conquista de México. Comunicación y encuentro de civilizaciones”, *Vuelta*, n. 191, México, octubre de 1992.

“La lengua que yo tengo”, dice Cortés, en sus Cartas, sin sospechar en qué medida es la “lengua” la que lo tiene a él. Y no sólo a él, sino también a Motecuhzoma y a los desconcertados dignatarios aztecas.

Ser —como lo fue la Malintzin durante esos meses— la única intérprete posible en una relación de interlocución entre dos partes; ser así aquella que concentraba de manera excluyente la función equiparadora de dos códigos heterogéneos, traía consigo al menos dos cosas. En primer lugar, asumir un poder: el de administrar no sólo el intercambio de unas informaciones que ambas partes consideraban valiosas, sino la posibilidad del hecho mismo de la comunicación entre ellas. Pero implicaba también, en segundo lugar, tener un acceso privilegiado —abierto por la importancia y la excepcionalidad del diálogo entablado— al centro del hecho comunicativo, a la estructura del código lingüístico, al núcleo en el que se definen las posibilidades y los límites de la comunicación humana como instancia posibilitante del sentido del mundo de la vida.

En efecto, ser intérprete no consiste solamente en ser un traductor bifacético, de ida y vuelta entre dos lenguas, desentendido de la reacción metalingüística que su trabajo despierta en los interlocutores. Consiste en ser el mediador de un entendimiento entre dos hablas singulares, el constructor de un texto común para ambas.

La mediación del intérprete parte necesariamente de un reconocimiento escéptico, el de la inevitabilidad del malentendido. Pero consiste sin embargo en una obstinación infatigable que se extiende a lo largo de un proceso siempre renovado de corrección de la propia traducción y de respuesta a los efectos provocados por ella. Un proceso que puede volverse desesperante y llevar incluso, como llevó a la Malintzin, a que el intérprete intente convertirse en sustituto de los interlocutores a los que traduce.

Esta dificultad del trabajo del intérprete puede ser de diferente grado de radicalidad o profundidad; ello depende de la cercanía o la lejanía, de las afinidades o antipatías que guardan entre sí los códigos lingüísticos de las hablas en juego. Mientras más lejanos entre sí los códigos, mientras menos coincidencias hay entre ellos o mientras menos alcancen a cubrirse o coincidir sus respectivas delimitaciones de sentido para el mundo de la vida, más inútil parece el esfuerzo del intérprete. Más aventurada e interminable su tarea.

Ante esta futilidad de su esfuerzo de mediación, ante esta incapacidad de alcanzar el entendimiento, la práctica de la interpretación tiende a generar algo

que podría llamarse “la utopía del intérprete”. Utopía que plantea la posibilidad de crear una lengua tercera, una lengua-puente, que, sin ser ninguna de las dos en juego, siendo en realidad mentirosa para ambas, sea capaz de dar cuenta y de conectar entre sí a las dos simbolizaciones elementales de sus respectivos códigos; una lengua tejida de coincidencias improvisadas a partir de la condena al malentendido.

La Malintzin tenía ante sí el caso más difícil que cabe en la imaginación para la tarea de un intérprete: debía mediar o alcanzar el entendimiento entre dos universos discursivos contruidos en dos historias cuyo parentesco parece ser nulo. Parentesco que se hunde en los comienzos de la historia y que, por lo tanto, no puede mostrarse en un plano simbólico evidente, apropiado para equiparaciones y equivalencias lingüísticas inmediatas. Ninguna sustancia semiótica, ni la de los significantes ni la de los significados, podía ser actualizada de manera más o menos directa, es decir, sin la intervención de la violencia como método persuasivo. Se trata de dos historias, dos temporalidades, dos simbolizaciones básicas de lo Otro con lo humano, dos alegorizaciones elementales del contexto o referente, dos “elecciones civilizatorias” no sólo opuestas sino contrapuestas.

De un lado, la historia madre u ortodoxa, que se había extendido durante milenios hasta llegar a América. Historia de los varios mundos orientales, decantados en una migración lentísima, casi imperceptible, que iba agotando territorios a medida que avanzaba hacia el reino de la abundancia, el lugar de donde sale el sol. Historia de sociedades cuya estrategia de supervivencia está fincada, se basa y gira en torno de la única condición de su valía técnica: la reproducción de una figura extremadamente singularizada del cuerpo comunitario. Cuya vida prefiere siempre la renovación a la innovación y está por tanto mediada por el predominio del habla o la palabra “ritualizada” (como la denomina Tzvetan Todorov) sobre la palabra viva; del habla que en toda experiencia nueva ve una oportunidad de enriquecer su código lingüístico (y la consolidación mítica de su singularización), y no de cuestionarlo o transformarlo.

Del otro lado, el más poderoso de los muchos desprendimientos heterodoxos de la historia oriental, de los muchos occidentes o esbozos civilizatorios que tuvieron que preferir el fuego al sol y mirar hacia el poniente, hacia la noche: la historia de las sociedades europeas, cuya unificación económica había madurado hasta alcanzar pretensiones planetarias. Historia que había resultado de una estrategia de supervivencia según la cual, a la inversa de la oriental, la valía técnica de la sociedad gira en torno del medio de producción y de la mitificación de su reproducción ampliada. Historia de sociedades que vivían para entonces el auge de los impulsos

innovadores y cuya “práctica comunicativa” se había ensoberbecido hasta tal punto con el buen éxito económico y técnico del uso “improvisativo” del leguaje, que echaba al olvido justamente aquello que era en cambio una obsesión agobiante en la América antigua: que en la constitución de la lengua no sólo está inscrito un pacto entre los seres humanos, sino también un pacto entre ellos y lo Otro.

Los indígenas no podían percibir en el Otro una otredad o alteridad independiente. Una “soledad histórica”, la falta de una “experiencia del Otro”, según la explicación materialista de Octavio Paz, había mantenido incuestionada en las culturas americanas aquella profunda resistencia oriental a imaginar la posibilidad de un mundo de la vida que no fuera el suyo. La otredad que ellos veían en los españoles les parecía una variante de la mismidad o identidad de su propio Yo colectivo, y por tanto un fenómeno perfectamente reductible a ella (en la amplitud de cuya definición los rasgos de la terrenalidad, la semi-divinidad y la divinidad pertenecen a un *continuum*). Tal vez la principal desventaja que ellos tuvieron, en términos bélicos, frente a los europeos consistió justamente en una incapacidad que venía del rechazo a ver al Otro como tal: la incapacidad de llegar al odio como voluntad de nulificación o negación absoluta del Otro en tanto que es alguien con quien no se tiene nada que ver.

Los europeos, en cambio, aunque percibían la otredad del Otro como tal, lo hacían sólo bajo uno de sus dos modos contrapuestos: el del peligro o la amenaza para la propia integridad. El segundo modo, el del reto o la promesa de plenitud, lo tenían traumáticamente reprimido. La otredad sólo era tal para ellos en tanto que negación absoluta de su identidad. La “Europa profunda” de los conquistadores y los colonizadores, la que emergía a pesar del humanismo de los proyectos evangelizadores y de las buenas intenciones de la Corona, respetaba el universalismo abstracto de la iglesia católica, pero sólo como condición del buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes; más allá de este límite, lo usaba como simple pretexto para la destrucción del Otro. No sólo lejanos sino incompatibles entre sí eran los dos universos lingüísticos entre los que la Malintzin debía establecer un entendimiento. Por ello su intervención es admirable. Una mezcla de sabiduría y audacia la llevó a asumir el poder del intérprete y a ejercerlo encauzándolo en el sentido de la utopía que es propia de este oficio. Reconoció que el entendimiento entre europeos e indígenas era imposible en las condiciones dadas; que, para alcanzarlo, unos y otros, los vencedores e integradores no menos que los vencidos e integrados, tenían que ir más allá de sí mismos, volverse diferentes de lo que eran. Y se atrevió a introducir esa alteración comunicante; mintió a unos y a otros, “a diestra y siniestra”, y les propuso a ambos el reto de convertir en verdad la gran mentira

del entendimiento:⁵ justamente esa mentira bifacética que les permitió convivir sin hacerse la guerra durante todo un año. Cada vez que traducía de ida y de vuelta entre los dos mundos, desde las dos historias, la Malintzin inventaba una verdad hecha de mentiras; una verdad que sólo podía ser tal para un tercero que estaba aún por venir.

Tzvetan Todorov ve en la Malintzin (junto con el caso inverso del dominico Diego Duran) “el primer ejemplo y por eso mismo el símbolo del mestizaje [cultural]”, comprendido éste como afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno.⁶ Puede pensarse, sin embargo, que la Malintzin de 1519-1520, la más interesante de todas las que ella fue en su larga vida, prefigura una realidad de mestizaje cultural un tanto diferente, que consistiría en un comportamiento activo –como el de los hablantes del latín vulgar, colonizador, y los de las lenguas nativas, colonizadas, en la formación y el desarrollo de las lenguas romances– destinado a trascender tanto la forma cultural propia como la forma cultural ajena, para que ambas, negadas de esta manera, puedan afirmarse en una forma tercera, diferente de las dos. La prefigura, porque, si bien fracasa como solución inventada para el conflicto entre Motecuhzoma y Cortés, de todas maneras contiene en sí el esquema del mestizaje cultural “salvaje”, no planeado sino forzado por las circunstancias, que se impondrá colectivamente “después del diluvio”, más como el resultado de una estrategia espontánea de supervivencia que como el cumplimiento de un programa utópico, a partir del siglo XVII.

En efecto, lo que desde entonces tiene lugar en la América Latina es sin duda uno más de aquellos grandes procesos inacabados e inacabables de mestizaje cultural –como el de lo mediterráneo y lo nórdico, que, como lo afirmaba Fernand Braudel, constituye incluso hoy el núcleo vitalizador de la cultura europea original– en los que el código del conquistador tiene que rehacerse, reestructurarse y reconstituirse para poder integrar efectivamente determinados elementos insustituibles del código sometido y destruido. Se trata de procesos que se han cumplido siempre a espaldas del lado luminoso de la historia.⁷ Que sólo han tenido lugar en situaciones límites, en circunstancias extremas, en condiciones de crisis de supervivencia, en las que el Otro ha tenido que ser aceptado como tal, en su otredad –es decir, de manera ambivalente, en tanto que deseable y aborrecible–, por un Yo que al mismo tiempo se modificaba radicalmente para hacerlo. Procesos en los que el Yo que se autotrasciende elige el modo del potlach para exigir sin violencia la reciprocidad del Otro.

5 R. Salazar Mallén sería un buen ejemplo de la cerrazón chauvinista ante este tipo de comportamientos. Véase “El complejo de la Malinche”, Sábado, suplemento de Uno Más Uno, n. 722, México, agosto de 1991.

6 La con quite de i' Ammquc. La question de l'autre, Senil, París, 1982.

7 Carlos Monsiváis, entrevista con Adolfo Sánchez Rebolledo, “México 1992: ¿idénticos o diversos?”, Nexos, n. 178, México, octubre de 1992.

Como figura histórica y como figura mítica, la actualidad de la Malintzin en este fin de siglo es indudable.

En tanto que figura histórica, la Malintzin finca su actualidad en la crisis de la cultura política moderna y en los dilemas en los que ésta se encierra a causa de su universalismo abstracto. Este, que supone bajo las múltiples y distintas humanidades concretas un común denominador llamado “hombre en general”, sin atributos, se muestra ahora como lo que siempre fue, aunque disimuladamente: un dispositivo para esquivar y posponer indefinidamente una superación real, impracticable aunque fuese indispensable, del pseudo-universalismo arcaico, de ese localismo amplificado que mira en la otredad de todos los otros una simple variación o metamorfosis de la identidad desde la que se plantea. El desarrollo de una economía mundial realmente existente, es decir, basada en la unificación tecnológica del proceso de trabajo a escala planetaria, vuelve impostergable la hora de una universalización concreta de lo humano. Cada vez se vuelve más evidente que la humanidad del “hombre en general” sólo puede construirse con los cadáveres de las humanidades singulares. Y la cultura política de la modernidad establecida se empantana en preguntas como las siguientes: ¿las singularidades de los innumerables sistemas de valores de uso —de producción y disfrute de los mismos— que conoce el género humano son en verdad magnitudes négligeables que deben sacrificarse a la tendencia globalizadora o “universalizadora” del mercado mundial capitalista? Si no es así, ¿es preciso más bien marcarle un límite a esta “voluntad” uniformizadora, desobedecer la “sabiduría del mercado” y defender las singularidades culturales? Pero, si es así, ¿hay que hacerlo con todas? ¿O sólo con las “mejores”?

El fundamentalismo de aquellas sociedades del “tercer mundo” que regresan, decepcionadas por las promesas incumplidas de la modernidad occidental, a la defensa más aberrante de las virtudes de su localismo, tiene en el racismo renaciente de las sociedades europeas una correspondencia poderosa y experimentada. Ambas son reacias a concebir la posibilidad de un universalismo diferente.

La figura derrotada de la Malintzin histórica pone de relieve la miseria de los vencedores; el enclaustramiento en lo propio, originario, auténtico e inalienable fue para España y Portugal el mejor camino al desastre, a la destrucción del otro y a la autodestrucción. Y recuerda a contrario que el “abrirse” es la mejor manera del afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano.

Como figura mítica, que en realidad se encuentra apenas en formación, figura que intenta superar la imagen nacionalista de “Malinche, la traidora” –la que desprecia a los suyos, por su inferioridad, y se humilla ante la superioridad del conquistador (según R. Salazar Mallén)–, la Malintzin hunde sus raíces en un conflicto común a todas las culturas: el que se da entre la tendencia xenofóbica a la endogamia y la tendencia xenofílica a la exogamia, es decir, en el terreno en el que toda comunidad, como todo ser singularizado, percibe la necesidad ambivalente del Otro, su carácter de contradictorio y complementario, de amenaza y de promesa. Frente a los tratamientos de este conflicto en los mitos arcaicos, que, al narrar el vaivén de la agresión y la venganza, enfatizan el momento del rapto de lo mejor de uno mismo por el Otro, el que parece prevalecer en la mitificación de la Malintzin –la dominada que domina– pone el acento más bien en el momento de la entrega de uno mismo como reto para el Otro. Moderno, pero no capitalista, el mito de la Malintzin sería un mito actual porque apunta más allá de lo que Sartre llamaba “la historia de la escasez”, una historia cuya superación es el punto de partida de la modernidad que se ha agotado durante el siglo XX y cuyo restablecimiento artificial ha sido el fundamento de la forma capitalista de esa modernidad.

Apéndice

El mestizaje y las formas

El atractivo, la fascinación incluso, que tienen para muchos de nosotros las “obras de arte” provenientes de las culturas prehispánicas de América suele explicarse con razón por el hecho de que ellas no son exactamente obras de arte. Que lo que en ellas está en juego es algo menos y a la vez algo más que el “arte”: su carácter de obras de culto, de objetos cuya objetividad plena se encuentra en la dimensión de la práctica festiva y ceremonial, de la repetición imaginaria del sacrificio fundante de la comunidad y su singularidad.

Se trata sin duda de una explicación acertada; pero es incompleta. Olvida hacer mención de lo más evidente: el hecho de la extrañeza de tales obras para nosotros. Extrañeza que no consiste solamente en su antigüedad; que está sobre todo en la ajenidad del tipo de vida o de mundo al que pertenecen, y desde el cual y para el cual están hechas.

Tal vez esta ajenidad pueda percibirse de mejor manera cuando prestamos atención a la idea que parece regir en ellas de lo que es en sí misma la acción de dar forma a un objeto o de conformar un material, acción que está en el origen de toda obra y muy en especial de toda obra de arte.

Cuando Miguel Ángel, el prototipo de creador moderno —ex nihilo—, decía con humildad autocrítica que su trabajo de escultor consistía en liberar del bloque de mármol la figura que ya estaba en él, quitando sólo lo sobrante, exponía sin querer no su programa de acción sino, curiosamente, el de un tipo de “creadores” completamente diferentes de él: los escultores de la América antigua. Descubrir, enfatizar; ayudarle al propio “material” a dibujar una silueta y definir una textura, a resaltar un relieve, a redondear un cuerpo y precisar unos rasgos que estaban ya esbozados o sugeridos, realizados a medias en el mismo: ésta parece haber sido toda la intervención que el escultor prehispánico se creía llamado a tener en la “creación de una obra”.

Seguramente “el milagro espantoso” de la Coatlicue se había manifestado y había sido sentido ya por muchos en la piedra original cuando el “artista” inició su obra; éste sólo debió ayudarle a vencer ciertas indecisiones formales que le impedían destacarse con la debida fuerza. La idea de lo que es “dar forma” que prevalece aquí no es sólo diferente de la idea europea, o contraria a ella; es sobre todo ajena a ella. Lo es porque implica una elección de sentido completamente divergente de la suya, que subraya la continuidad entre lo humano y lo Otro. Para la idea prehispánica, la elección de sentido europea es tan “absurda” que es capaz de plantear al sujeto como completamente separado del objeto, es decir, a la naturaleza como material pasivo e inerte, dócil y vacío, al que la actividad y la inventiva humanas, moldeándolo a su voluntad, dotan de realidad y llenan de significación.

Un abismo parece separar la inteligibilidad del mundo a la que pertenece la noción de “dar forma” que rige en la composición de una obra de la antigüedad americana de la inteligibilidad del mundo propia de la modernidad europea. El abismo que hay sin duda entre dos mundos vitales construidos por sociedades o por “humanidades” que se hicieron a sí mismas a partir de dos opciones históricas fundamentales no sólo diferentes sino incluso contrapuestas entre sí: la opción “oriental” o de mimetización con la naturaleza y la opción “occidental” o de contraposición a la misma. Se trata justamente del abismo que los cinco siglos de la historia latinoamericana vienen tratando de salvar o superar en el proceso del mestizaje cultural.

La insistencia en la ajenidad —en la dificultad y el conflicto— que habla desde el encanto que tienen para nosotros los restos intactos, las “obras de arte”, de la antigüedad prehispánica permite enfatizar con sentido crítico un aspecto del fenómeno histórico del mestizaje cultural que no suele destacarse o que incluso se oculta en el modo corriente de concebirlo, fomentado por la ideología del

nacionalismo oficial latinoamericano. Empeñada en contribuir a la construcción de una identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal, esta ideología pone en uso una representación conciliadora y tranquilizadora del mestizaje, protegida contra toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del mestizaje cultural en el que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina.

¿Es real la fusión, la simbiosis, la interpenetración de dos configuraciones culturales de “lo humano en general” profundamente contradictorias entre sí? Si lo es, ¿de qué manera tiene lugar?

La ideología nacionalista oficial expone su respuesta obligadamente afirmativa a esta cuestión con una metáfora naturalista que es a su vez el vehículo de una visión sustancialista de la cultura y de la historia de la cultura. Una visión cuyo defecto está en que, al construir el objeto que pretende mirar, lo que hace es anularlo. En efecto, la idea del mestizaje cultural como una fusión de identidades culturales, como una interpenetración de sustancias históricas ya constituidas, no puede hacer otra cosa que dejar fuera de su consideración justamente el núcleo de la cuestión, es decir, la problematización del hecho mismo de la constitución o conformación de esas sustancias o identidades, y del proceso de mestizaje como el lugar o el momento de tal constitución.

La metáfora naturalista del mestizaje cultural no puede describirlo de otra manera que: a) como la “mezcla” o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que, sin alterarlos, les daría una apariencia diferente; b) como el “injerto” de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria y restringida los rasgos del primero, o c) como el “cruce genético” de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas. No puede describirlo en su interioridad, como un acontecer histórico en el que la consistencia misma de lo descrito se encuentra en juego, sino que tiene que hacerlo desde afuera, como un proceso que afecta al objeto descrito pero en el que éste no interviene.

Ha llegado tal vez la hora de que la reflexión sobre todo el conjunto de hechos esenciales de la historia de la cultura que se conectan con el mestizaje cultural abandone eje una vez por todas la perspectiva naturalista y haga suyos los conceptos que el siglo XX ha desarrollado para el estudio específico de las formas simbólicas, especialmente los que provienen de la ontología fenomenológica, del psicoanálisis y de la semiótica.

Baste aquí, para finalizar, un apunte en relación con esta última para indicar la posibilidad y la conveniencia de tal cambio de perspectiva en la reflexión. Si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es vista más bien como un “estado de código” –como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable”, dicho código–, entonces, esa “identidad” puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o “hablan”, está siendo hecha, transformada, modificada por ellos.

América Latina: 200 años de Fatalidad ⁸

*Suave Patria, vendedora de chía:
quiero raptarme en la cuaresma opaca,
sobre un garañón, y con matraca,
R. López Velarde, La suave patria*

No falta ironía en el hecho de que las repúblicas nacionales que se erigieron en el siglo XIX en América latina terminaran por comportarse muy a pesar suyo precisamente de acuerdo a un modelo que declaraban detestar, el de su propia modernidad, la modernidad barroca, configurada en el continente americano durante los siglos XVII y XVIII. Pretendiendo “modernizarse”, es decir, obedeciendo a un claro afán de abandonar el modelo propio y adoptar uno más exitoso en términos mercantiles –si no el anglosajón al menos el de la modernidad proveniente de Francia e impuesto en la península ibérica por el Despotismo Ilustrado–, las capas poderosas de las sociedades latinoamericanas se vieron compelidas a construir repúblicas o estados nacionales que no eran, que no podían ser, como ellas lo querían, copias o imitaciones de los estados capitalistas europeos; que debieron ser otra cosa: representaciones, versiones teatrales, repeticiones miméticas de los mismos; edificios en los que, de manera inconfundiblemente barroca, lo imaginario tiende a ponerse en el lugar de lo real.

Y es que sus intentos de seguir, copiar o imitar el productivismo capitalista se topaban una y otra vez con el gesto de rechazo de la “mano invisible del mercado”, que parecía tener el encargo de encontrar para esas empresas estatales de la América Latina una ubicación especial dentro de la reproducción

⁸ Publicado en Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones. UNAM. México. 2009.

capitalista global, una función ancilar. En la conformación conflictiva de la tasa de ganancia capitalista, ellas vinieron a rebajar sistemáticamente la participación que le corresponde forzosamente a la renta de la tierra, recobrando así para el capital productivo, mediante un bypass, una parte del plusvalor generado bajo este capital y aparentemente “desviado” para pagar por el uso de la naturaleza que los señores (sean ellos privados, como los hacendados, o públicos, como la república) ocupan con violencia. Gracias a esas empresas estatales, a la acción de sus “fuerzas vivas”, las fuentes de materia prima y de energía –cuya presencia en el mercado, junto a la de la fuerza de trabajo barata de que disponen, constituye el fundamento de su riqueza– vieron especialmente reducido su precio en el mercado mundial. En estados como los latinoamericanos, los dueños de la tierra, públicos o privados, fueron llevados “por las circunstancias” a cercenar su renta, y con ello indirectamente la renta de la tierra en toda la “economía-mundo” occidental, en beneficio de la ganancia del capital productivo concentrado en los estados de Europa y Norteamérica. Al hacerlo, condenaron a la masa de dinero-renta de sus propias repúblicas a permanecer siempre en calidad de capital en mercancías, sin alcanzar la medida crítica de dinero-capital que iba siendo necesaria para dar el salto hacia la categoría de capital productivo, quedando ellos también –pese a los contados ejemplos de “prohombres de la industria y el progreso”– en calidad de simples rentistas disfrazados de comerciantes y usureros, y condenando a sus repúblicas a la existencia subordinada que siempre han tenido. Sin embargo, disminuida y todo, reducida a una discreta “mordida” en esa renta devaluada de la tierra, la masa de dinero que el mercado ponía a disposición de las empresas latinoamericanas y sus estados resultó suficiente para financiar la vitalidad de esas fuerzas vivas y el despilfarro “discretamente pecaminoso” de los *happy few* que se reunían en torno a ellas. La sobrevivencia de los otros, los cuasi “naturales”, los socios no plenos del estado o los semi-ciudadanos de la república, siguió a cargo de la naturaleza salvaje y de la magnanimidad de “los de arriba”, es decir, de la avara voluntad divina. Pero, sobre todo, las ganancias de estas empresas y sus estados resultaron suficientes para otorgar verosimilitud al remedo o representación mimética que permitía a éstos últimos jugar a ser lo que no eran, a hacer “como si” fueran estados instaurados por el capital productivo, y no simples asambleas de terratenientes y comerciantes al servicio del mismo.

Privadas de esa fase o momento clave en el que la reproducción capitalista de la riqueza nacional pasa por la reproducción de la estructura técnica de sus medios de producción –por su ampliación, fortalecimiento y renovación–, las repúblicas que se asentaron sobre las poblaciones y los territorios de América Latina han

mantenido una relación con el capital —con el “sujeto real” de la historia moderna, salido de la enajenación de la subjetividad humana— que ha debido ser siempre demasiado mediata o indirecta. Desde las “revoluciones de independencia” han sido repúblicas dependientes de otros estados mayores, más cercanos a ese sujeto determinante; situación que ha implicado una disminución substancial de su poder real y, consecuentemente, de su soberanía. La vida política que se ha escenificado en ellas ha sido así más simbólica que efectiva; casi nada de lo que se disputa en su escenario tiene consecuencias verdaderamente decisivas o que vayan más allá de lo cosmético. Dada su condición de dependencia económica, a las repúblicas nacionales latinoamericanas sólo les está permitido traer al foro de su política las disposiciones emanadas del capital una vez que éstas han sido ya filtradas e interpretadas convenientemente en los estados donde él tiene su residencia preferida. Han sido estados capitalistas adoptados sólo de lejos por el capital, entidades ficticias, separadas de “la realidad”.⁹

De todos modos, la pregunta está ahí: los resultados de la fundación hace dos siglos de los estados nacionales en los que viven actualmente los latinoamericanos y que los definen en lo que son, ¿no justifican de manera suficiente los festejos que tienen lugar este año? ¿Los argentinos, brasileños, mexicanos, ecuatorianos, etcétera, no deben estar orgullosos de ser lo que son, o de ser simplemente “latinos”?

No cabe duda de que, incluso en medio de la pérdida de autoestima más abrumadora es imposible vivir sin un cierto grado de autoafirmación, de satisfacción consigo mismo y por tanto de “orgullo” de ser lo que se es, aunque esa satisfacción y ese “orgullo” deban esconderse tanto que resulten imperceptibles. Y decir autoafirmación es lo mismo que decir reafirmación de identidad. Resulta por ello pertinente preguntarse si esa identidad de la que los latinoamericanos pudieran estar orgullosos y que tal vez quisieran festejar feliz e ingenuamente en este año no sigue siendo tal vez precisamente la misma identidad embaucadora, aparentemente armonizadora de contradicciones insalvables entre opresores y oprimidos, ideada ad hoc por los impulsores de las repúblicas “poscoloniales” después del colapso del Imperio Español y de las “revoluciones” o “guerras de independencia” que lo acompañaron. Una identidad que, por lo demás, a juzgar por la retórica ostentadamente bolivariana de los mass media que en estos días convocan a exaltarla, parece fundirse en otra, de igual esencia que la anterior pero de alcances continentales: la de una nación omniabarcante, la “nación latina”,

9 Lo ilusorio de la política real en la vida de estas repúblicas se ilustra perfectamente en la facilidad con que ciertos artistas o ciertos políticos han transitado de ida y vuelta del arte a la política; ha habido novelistas que resultaron buenos gobernantes (Rómulo Gallegos), y revolucionarios que fueron magníficos poetas (Pablo Neruda); así como otros que fueron buenos políticos cuando pintores y buenos pintores cuando políticos. Nada ha sido realmente real, sino todo realmente maravilloso.

que un espantoso mega-estado capitalista latinoamericano, aún en ciernes, estaría por poner en pie. Y es que, juzgado con más calma, el orgullo por esta identidad tendría que ser un orgullo bastante quebrado; en efecto, se trata de una identidad afectada por dolencias que la convierten también, y convincentemente, en un motivo de vergüenza, que despiertan el deseo de apartarse de ella.

La “Revolución” de Independencia, acontecimiento fundante de las repúblicas latinoamericanas que se auto-festejan este año, vino a reeditar, “corregido y aumentado” el abandono que el Despotismo Ilustrado trajo consigo de una práctica de convivencia pese a todo incluyente que había prevalecido en las sociedades americanas durante todo el largo “siglo barroco”, la práctica del mestizaje; una práctica que –pese a sufrir el marcado efecto jerarquizador de las instituciones monárquicas a las que se sometía– tendía hacia un modo bastante abierto de integración de todo el cuerpo social de los habitantes del continente americano. Bienvenido por la mitad hispanizante de los criollos y rechazado por la otra, la de los criollos aindiados, el Despotismo Ilustrado llegó, importado de la Francia borbónica. Con él se implantó en América la distinción entre “metrópolis” y “colonia” y se consagró al modo de vida de la primera, con sus sucursales ultramarinas, como el único “portador de civilización”; un modo de vida que, si quería ser consecuente, debía primero distinguirse y apartarse de los modos de vida de la población natural colonizada, para proceder luego a someterlos y aniquilarlos. Este abandono del mestizaje en la práctica social, la introducción de un “apartheid latino” que, más allá de jerarquizar el cuerpo social, lo escinde en una parte convocada y otra rechazada, están en la base de la creación y la permanencia de las repúblicas latinoamericanas. Se trata de repúblicas cuyo carácter excluyente u “oligárquico” –en el sentido etimológico de “concerniente a unos pocos”–, propio de todo estado capitalista, se encuentra exagerado hasta el absurdo, hasta la automutilación. Los “muchos” que han quedado fuera de ellas son nada menos que la gran población de los indios que sobrevivieron al “cosmocidio” de la Conquista, los negros esclavizados y traídos de África y los mestizos y mulatos “de baja ralea”. Casi un siglo después, los mismos criollos franco-iberizados “neoclásicos” que desde la primera mitad del siglo XVIII se habían impuesto con su “despotismo ilustrado” sobre los otros, los indianizados “barrocos” pasaron a conformar, ya sin el cordón umbilical que los ataba a la “madre patria” y sin el estorbo de los españoles peninsulares, la clase dominante de esas repúblicas que se regocijan hoy orgullosamente por su eterna juventud.

El proyecto implícito en la constitución de estas repúblicas nacionales, que desde el siglo XIX comenzaron a flotar como islotes prepotentes sobre el cuerpo social de la población americana, imbuyéndole sus intenciones y su identidad,

tenía entre sus contenidos una tarea esencial: retomar y finiquitar el proceso de conquista del siglo XVI, que se desvirtuó durante el largo siglo barroco. Es esta identidad definida en torno a la exclusión, heredada de los criollos ilustrados ensoberbecidos, la misma que, ligeramente transformada por doscientos años de historia y la conversión de la modernidad europea en modernidad “americana”, se festeja en el 2010 con bombos y platillos pero —curiosamente— “bajo estrictas medidas de seguridad”. Se trata de una identidad que sólo con la ayuda de una fuerte dosis de cinismo podría ser plenamente un motivo de “orgullo”... a no ser que, en virtud de un *wishful thinking* poderoso —acompañado de una desesperada voluntad de obnubilación—, como el que campea en Sudamérica actualmente, se la perciba en calidad de sustituida ya por otra futura, totalmente transformada en sentido democrático.

Sorprende la insistencia con que los movimientos y los líderes que pretenden construir actualmente la nueva república latinoamericana se empeñan en confundir —como pareciera que también López Velarde lo hace en su Suave patria—¹⁰, bajo el nombre de Patria, un continuum que existiría entre aquella nación-de-estado construida hace doscientos años como deformación de la “nación natural” latinoamericana, con su identidad marmórea y “neoclásica”, y esta misma “nación natural”, con su identidad dinámica, variada y evanescente; un continuum que, sarcásticamente, no ha consistido de hecho en otra cosa que en la represión de ésta por la primera. Es como si quisieran ignorar o desconocer, por lo desmovilizador que sería reconocerla, aquella “guerra civil” sorda e inarticulada pero efectiva y sin reposo que ha tenido y tiene lugar entre la nación-de-estado de las repúblicas capitalistas y la comunidad latinoamericana en cuanto tal, en tanto que marginada y oprimida por éstas y por lo tanto contraria y enfrentada a ellas. Se trata de una confusión que lleva a ocultar el sentido revolucionario de ese *wishful thinking* de los movimientos sociales, a desdeñar la superación del capitalismo como el elemento central de las nuevas repúblicas y a contentarse con quitar lo destructivo que se concentraría en lo “neo-“ del “neoliberalismo” económico, restaurando el liberalismo económico “sin adjetivos” y remodelándolo como un “capitalismo con rostro humano”. Es un *quid pro quo* que, bajo el supuesto de una identidad común transhistórica, compartida por opresores y oprimidos, explotadores y explotados, integrados y expulsados, pide que se lo juzgue como un engaño históricamente “productivo”, útil para reproducir la unidad y la permanencia indispensables en toda comunidad dotada

10 La “patria suave” de López Velarde —aquella que quienes hoy la devastan se dan el lujo hipócrita de añorar— pese a lo pro-oligáquica que puede tener su apariencia idílica provinciana (con todo y patrones “generosos” como el de Rancho Grande), resulta a fin de cuentas todo lo contrario. Es corrosiva de la exclusión aceptada y consagrada. El erotismo promiscuo de la “nación natural” que se asoma en ella, subrepticio pero omnibaricante, no reconoce ni las castas ni las clases que son indispensables en las repúblicas de la “gente civilizada”, hace burla de su razón de ser.

de una voluntad de trascendencia. Un *quid pro quo* cuya eliminación sería un acto “de lesa patria”.

Desde un cierto ángulo, las “Fiestas del bicentenario”, más que de conmemoración, parecen fiestas de auto-protección contra el arrepentimiento. Al fundarse, las nuevas repúblicas estuvieron ante una gran oportunidad, la de romper con el pasado despótico ilustrado y recomponer el cuerpo social que éste había escindido. En lugar de ello, sin embargo, prefirieron exacerbar esa escisión, –“último día de despotismo y primero de lo mismo”, se leía en la pinta de un muro en el Quito de entonces– sacrificando la posible integración en calidad de ciudadanos de esos miembros de la comunidad que el productivismo ilustrado había desechado por “disfuncionales”. Y decidieron además acompañar la exclusión con una parcelización de la totalidad orgánica de la población del continente americano, que era una realidad incuestionable pese a las tan invocadas dificultades geográficas.

Enfrentadas ahora a los resultados catastróficos de su historia bicentenaria, lo menos que sería de esperar de ellas es un ánimo de contrición y arrepentimiento. Pero no sucede así, lo que practican es la “denegación”, la “transmutación del pecado en virtud”. Esta ceguera autopromovida ante el sufrimiento que no era necesario vivir pero que se vivió por culpa de ellas durante tanto tiempo las aleja de todo comportamiento autocrítico y las lleva por el contrario a levantar arcos triunfales y a abrir concursos de apología histórica entre los letrados y los artistas.

Los de este 2010 son festejos que en medio de la autocomplacencia que aparentan no pueden ocultar un cierto rasgo patético; son ceremonias que se delatan y muestran en el fondo algo de conjuro contra una muerte anunciada. En medio de la incertidumbre acerca de su futuro, las repúblicas oligárquicas latinoamericanas buscan ahora la manera de restaurarse y recomponerse aunque sea cínicamente haciendo más de lo mismo, malbaratando la migaja de soberanía que aún queda en sus manos. Festejan su existencia bicentenaria y a un tiempo, sin confesarlo, usan esos festejos como amuletos que les sirvan para ahuyentar la amenaza de desaparición que pende sobre ellas.

El aparato institucional republicano fue diseñado en el siglo XIX para organizar la vida de los relativamente pocos propietarios de patrimonio, los únicos ciudadanos verdaderos o admitidos realmente en las repúblicas. Con la marcha de la historia debió sin embargo ser utilizado políticamente para resolver una doble tarea adicional: debía primero atender asuntos que correspondían a una “base social”

que las mismas repúblicas necesitaban ampliar y que lo conseguían abriéndose dosificadamente a la población estructuralmente marginalizada pero sin afectar y menos abandonar su inherente carácter oligárquico. Era un aparato condenado a vivir en crisis permanente. “Anti-gattopardiano”, suicida, el empeñamiento de estas repúblicas en practicar un “colonialismo interno” –ignorando la tendencia histórica general que exigía ampliar el sustento demográfico de la democracia– las llevó a dejar que su vida política se agostara hasta el límite de la ilegitimidad, provocando así el colapso de ese aparato. Ampliado y remendado sin ton ni son, burocratizado y distorsionado al tener que cumplir una tarea tan contradictoria, el aparato institucional vio agudizarse su disfuncionalidad hasta el extremo de que la propia *ruling class* comenzó a desentenderse de él. Abdicando del encargo bien pagado que le había hecho el capital y que la convirtió en una élite endogámica estructuralmente corrupta; tirando al suelo el tablero del juego político democrático representativo y devolviéndole al capital “en bruto” el mando directo sobre los asuntos públicos, esta *ruling class* se disminuyó a sí misma hasta no ser más que un conglomerado inorgánico de poderes fácticos, dependientes de otros trans-nacionales, con sus mafias de todo tipo –lo mismo legales que delincuenciales– y sus manipuladores mediáticos.

Prácticamente desmantelada y abandonada por sus dueños “verdaderos”, la “supraestructura política” que estas repúblicas se dieron originalmente y sin la cual decían no poder existir, se encuentra en nuestros días en medio de un extraño fenómeno; está pasando a manos de los movimientos socio-políticos anti-oligárquicos y populistas que antes la repudiaban tanto o más de lo que ella los rechazaba. Son estos movimientos los que ahora, después de haberse “ganado el tigre en la feria”, buscan forzar una salida de su perplejidad y se apresuran a resolver la alternativa entre restaurar y revitalizar esa estructura institucional o desecharla y sustituirla por otra. Se trata de conglomerados sociales dinámicos que han emergido dentro de aquella masa “politizada” de marginales y empobrecidos, generada como subproducto de la llamada “democratización” de las repúblicas oligárquicas latinoamericanas; una masa que, sin dejar de estar excluida de la vida republicana, había sido semi-integrada en ella en calidad de “ejército electoral de reserva”.

Las “fiestas del bicentenario”, convocadas al unísono por todos los gobiernos de las repúblicas latinoamericanas y organizadas por separado en cada una de ellas, parecerían ser eventos completamente ajenos a “los de abajo”, espectáculos republicanos “de alcurnia”, transmitidos en toda su fastuosidad por los monopolios televisivos, a los que esas mayorías sólo asistirían en calidad de simples espectadores boquiabiertos, entusiastas o aburridos. Sin embargo, son

fiestas que esas mayorías han hecho suyas, y no sólo para ratificar su “proclividad festiva” mundialmente conocida, sino para hacer evidente, armados muchas veces sólo de la ironía, la realidad de la exclusión soslayada por la ficción de la república bicentenaria.

Las naciones oligárquicas y las respectivas identidades artificialmente únicas y unificadoras, a las que las distintas porciones de esa población pertenecen tangencialmente, no han sido capaces de constituirse en entidades incuestionablemente convincentes y aglutinadoras. Su debilidad es la de la empresa histórica estatal que las sustenta; una debilidad que exagera la que la origina. Doscientos años de vivir en referencia a un estado o república nacional que las margina sistemáticamente, pero sin soltarlas de su ámbito de gravitación, han llevado a las mayorías de la América Latina a apropiarse de esa nacionalidad impuesta, y a hacerlo de una manera singular.

La identidad nacional de las repúblicas oligárquicas se confecciona a partir de las características aparentemente “únicas” del patrimonio humano del estado, asentado con sus peculiares usos y costumbres sobre el patrimonio territorial del mismo. Es el resultado de una funcionalización de las identidades vigentes en ese patrimonio humano, que adapta y populariza convenientemente dichos usos y costumbres de manera que se adecuen a los requerimientos de la empresa estatal en su lucha económica con los otros estados sobre el escenario del mercado mundial.

La innegable gratuidad o falta de necesidad del artificio nacional es un hecho que en la América Latina se pone en evidencia con mucha mayor frecuencia y desnudez que en otras situaciones histórico-geográficas de la modernidad capitalista. Pero es una gratuidad que, aparte de debilitar al estado, tiene también efectos de otro orden. Ella es el instrumento de una propuesta civilizatoria moderna, aunque reprimida en la modernidad establecida, acerca de la autoafirmación identitaria de los seres humanos. La “nación natural”³ mexicana o brasileña no sólo no pudo ser sustituida por la nación-de-estado de estos países sino que, al revés, es ella la que la ha rebasado e integrado lentamente. En virtud de lo precario de su imposición, la nación-de-estado les ha servido a las naciones latinoamericanas como muestra de la gratuidad o falta de fundamento de toda autoafirmación identidad, lo que es el instrumento idóneo para vencer la tendencia al substancialismo regionalista que es propio de toda nación moderna bien sustentada. Muy pocos son, por ejemplo, los rasgos comunes presentes en la población de la república del Ecuador –república diseñada sobre las rodillas del Libertador–, venidos de la historia o inventados actualmente, que pudieran dar

una razón de ser sólida e inquebrantable a la nación-de-estado ecuatoriana. Sin embargo, es innegable la vigencia de una “ecuatorianidad” –levantada en el aire, si se quiere, artificial, evanescente y de múltiples rostros–, que los ecuatorianos reconocen y reivindican como un rasgo identitario importante de lo que hacen y lo que son cada caso, y que les abre al mismo tiempo, sobre todo en la dura escuela de la migración, al mestizaje cosmopolita.

La disposición a la autotransformación, la aceptación dialógica –no simplemente tolerante– de identidades ajenas, viene precisamente de la asunción de lo contingente que hay en toda identidad, de su fundamentación en la pura voluntad política, y no en algún encargo mítico ancestral, que por más terrenal que se presente termina por volverse sobrenatural y metafísico. Esta disposición es la que da a la afirmación identitaria de las mayorías latinoamericanas –concentrada en algo muy sutil, casi sólo una fidelidad arbitraria a una “preferencia de formas” –, el dinamismo y la capacidad de metamorfosis que serían requeridos por una modernidad imaginada más allá de su anquilosamiento capitalista.

Modernidad y antimodernidad en México ¹¹

Para la sociedad civil de nuestros días —y muy en especial para las “fuerzas vivas” o más poderosas de la misma— la modernidad merece una valoración positiva en comparación con otros modos de vida civilizada. La idea que prevalece de ella y que ha sido interiorizada por esa sociedad es la que se formuló en el Siglo de las Luces. Según esta formulación, la modernidad consiste en una organización del conjunto de la vida humana que se guía por lo que se conoce como el progreso de las fuerzas productivas y de la técnica sustentada en la nueva ciencia matematizadora del conocimiento. Hay que añadir, sin embargo, que la adopción que la sociedad civil hace de la modernidad no tiene lugar sobre un terreno neutral, vacío de vida civilizada, sino por el contrario sobre un mundo que está ya civilizado, aunque de manera diferente; un mundo que a esa sociedad civil le resulta, cuando no ajeno, por no ser occidental, simplemente pre-moderno, “subdesarrollado” en comparación con el que introduce la modernidad. Adoptar la modernidad implica así siempre una actitud combativa de la sociedad civil frente a aquello que las civilizaciones no occidentales y las pre-modernas parecen tener en común, comparadas con la modernidad; es decir, combativa frente al oscurantismo, frente a la confianza en unas fuerzas productivas y una técnica “encantadas”, permeadas de magia, reacias a la explicación científico-matematizadora del universo y la sociedad. La afirmación de la modernidad incluye así una lucha permanente por el “desencantamiento” del mundo.

Sería relativamente fácil identificar en la situación latinoamericana y particularmente mexicana de nuestros días las fuerzas económicas, sociales y políticas que promueven esa modernidad y las que la rechazan. Evidentemente, la modernidad estaría representada por los promotores del desarrollo económico

11 Conferencia realizada para el Seminario La modernidad: versiones y dimensiones en la UNAM, el 25 y 26 de Agosto de 2008.

y técnico capitalista y de la institucionalidad política montada en torno a él, mientras que la anti-modernidad lo estaría no tanto por los cultivadores a ultranza de la identidad católica —guadalupana, en el caso de México—, sino principalmente por todos aquellos que impugnan ese desarrollo técnico y económico capitalista, sea en nombre de metas utópicas inalcanzables, como los llamados izquierdistas, o en nombre de soluciones desesperadas, cripto o cuasi religiosas, como los populistas.

Pero una identificación así de clara de las fuerzas y los campos que son favorables y de los que son reticentes a la modernidad es demasiado simple para ser atinada; se topa de entrada con serias dificultades, sobre las que es conveniente estar advertidos.

En primer lugar, muchos datos acerca de los efectos devastadores que dicho desarrollo trae consigo sobre la vida social y sobre su fundamento natural llevan a cuestionar la congruencia o fidelidad de la “modernidad” promovida hoy en día por las “fuerzas vivas” de la sociedad civil con aquel proyecto de vida civilizada moderna que formuló la Ilustración en el siglo XVIII y que la Revolución Francesa pretendió poner en práctica. Ni la libertad ni la igualdad ni mucho menos la fraternidad caracterizan actualmente la vida social en el mundo moderno. El estado nacional, aquella entidad pública con la que el liberalismo político de la sociedad moderna ilustrada pensó necesario refrenar los desmanes del liberalismo económico en bien de la república, se encuentra en la actualidad en proceso de desmantelamiento, sin que la modernización promovida por las capas altas de la sociedad civil proponga alguna otra entidad política capaz de contener el desbocamiento absurdo del neoliberalismo económico. El mundo reorganizado a la luz de la razón en beneficio de todos los seres humanos, esta meta de la modernidad ilustrada, quienes todavía creen distinguirla en el futuro, la vislumbran cada vez más lejos y más difícil de alcanzar.

En segundo lugar, ese mismo cuestionamiento del carácter moderno ilustrado de la modernidad realmente existente se radicaliza en muchos casos y llega a dudar incluso de si la definición ilustrada de lo que es la modernidad es ella misma acertada o no. En efecto, se argumenta: ¿no se debe el fracaso innegable de la modernización del mundo llevada a cabo por la modernidad realmente existente al hecho de que ésta es ella misma una anti-modernidad? La modernidad ilustrada, que sería el ideal de la modernidad realmente existente, reconoce el primer “obstáculo de la felicidad humana” en la sumisión de la humanidad a fuerzas mágicas sobrehumanas que “encantan” el mundo mientras consagran la infelicidad, en la confianza ciega que ella tiene en el mito arcaico.

Sin embargo —como lo indican los autores de *Dialéctica de la Ilustración*—, al hacer este reconocimiento, la modernidad ilustrada deja de percatarse de que la principal fuerza sobrehumana que encanta al mundo a su manera no es de orden cosmogónico sino que es ella misma moderna; es el dios de la modernidad históricamente vencedora, el valor de la mercancía capitalista valorizándose por sí mismo, automáticamente, en medio del proceso de reproducción de la riqueza social; deja de advertir que la razón con la que pretende vencer sobre el mito es ella misma un mito, un dispositivo discursivo para explicar y al mismo tiempo engañar.

En tercer lugar, y como consecuencia y a la luz de los cuestionamientos anteriores, ciertos rasgos reconocidos por la sociedad civil contemporánea como característicamente anti-modernos pueden ser interpretados al contrario, no como tales sino, curiosamente, como características pro-modernas, como resistencias sea frente a una modernidad que debería ser ilustrada, como pretende serlo, y no lo es, o frente a una modernidad que aun siendo de veras ilustrada, precisamente por el hecho de serlo, no alcanza a dar cuenta de todo lo que está en juego en el proceso profundo de modernización de la civilización humana. En efecto, si —como afirman sus críticos— lo que hace la modernidad realmente existente no es otra cosa que remplazar al dios arcaico por un dios moderno, a una fuerza mágica por otra, si su discurso no hace más que sustituir el mito abiertamente fantástico de los tiempos arcaicos por otro mito, sólo que cripto-fantástico, aparentemente racional y experimental; en otras palabras, si la modernidad realmente existente traiciona el proyecto profundo de la modernidad de construir un cosmos humano en el que lo sobrehumano no este instrumentalizado como justificación de la injusticia; si esto es así, muchas de las actitudes, comportamientos y movimientos sociales que desconfían de ella y descreen de la conveniencia estratégica de los sacrificios exigidos a las formas de vida humana pre-modernas o alter-modernas y al sistema ecológico del planeta podrían tener un sentido y una función indirectamente pro-modernos, afirmativos de la esencia de la modernidad.

Advertidos de las dificultades que trae consigo la identificación de aquello que puede ser moderno y aquello que puede ser anti-moderno en México, conviene explorar los dos polos de esta oposición o contraposición con un poco más de detenimiento. Es lo que intento a continuación.

En mi opinión, por modernidad debe entenderse un proyecto civilizatorio de muy larga duración que instaura relaciones radicalmente nuevas entre el mundo humano y la naturaleza y entre el individuo colectivo y el individuo singular, todo esto sobre la base de una “revolución neotécnica” de las fuerzas productivas que

se habría iniciado a comienzos del segundo milenio. Un proyecto que, a través de un proceso tortuoso, lleno de contradicciones y conflictos, viene a sustituir, con las perspectivas de abundancia y emancipación que él abre, a los proyectos civilizatorios ancestrales o arcaicos, que se basan en la escasez de la naturaleza y la necesidad de instituciones represoras.

Pero no sólo eso; el término “modernidad” trae consigo un adjetivo del que pareciera no poder prescindir, el adjetivo de “capitalista”. En efecto, por modernidad debe entenderse no sólo la esencia del proyecto moderno de reubicación del ser humano en la naturaleza y de recomposición radical de sí mismo, sino esa misma esencia, pero bajo el modo en que ella debió realizarse en la historia concreta, es decir, tal como fue materializada, encarnada o dotada de cuerpo por las fuerzas económicas y sociales reales que la reconocieron y la impulsaron cuando ella apenas se esbozaba como posibilidad. En tanto que proyecto histórico real, la modernidad se adjetivó permanentemente como capitalista porque fue precisamente la búsqueda de la ganancia capitalista en el mercado –la ganancia del que compra barato y vende caro– la que llevó a que los capitalistas percibieran en la incipiente “revolución neotécnica” de la modernidad un medio o instrumento para incrementar la productividad y alcanzar con ello una ganancia extraordinaria. La modernidad fue descubierta por el capitalismo, el que la fomentó, formándola a su imagen y semejanza y creando con ello un tipo de ser humano desconocido hasta entonces en la historia. Esta coincidencia histórica casual entre una potencialidad –la modernidad– y una vía realista para su realización –el capitalismo– es la razón de que la modernidad en general parezca condenada a ser siempre lo que la modernidad realmente existente ha sido hasta ahora, es decir, una modernidad capitalista.

En el otro extremo de la contraposición, en el polo de la anti-modernidad, lo notorio es que se trata de un polo, que es, necesariamente múltiple. Como es comprensible, muchos pueden ser los motivos de una actitud adversa al proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista o realmente existente; varias pueden ser las fuentes de la reticencia a la modernización de la vida social que sigue en marcha en nuestros tiempos. Podrían mencionarse tres, esquemáticamente.

Tan precarios y tan contraproducentes pueden llegar a ser en determinadas zonas del cuerpo social –en ciertos estratos y en ciertas regiones– los resultados de la neotécnica manipulada por la modernidad capitalista que quienes tienen la experiencia de ellos, quienes los sufren –y en verdad que no son pocos–, no alcanzan a comprender por qué esta nueva técnica debe ser preferible a la técnica mágica que rige tradicionalmente en sus procesos de reproducción de

la riqueza social. El efecto milagroso que resulta del recurso a dioses y fuerzas sobrenaturales sigue siendo para ellos más efectivo y digno de confianza que el efecto calculable del empleo de la técnica moderna. La modernidad viene sólo a trastornar su mundo tradicional, pero no es capaz ni de mejorarlo ni de sustituirlo. Esta es la primera fuente, la más radical y general, de la resistencia e incluso la hostilidad frente a la modernidad establecida. La anti-modernidad de “lo real maravilloso” se actualiza y fortalece ante la modernidad, aunque hay que precisar que lo hace ante una modernidad que se encuentra impedida de manifestarse plenamente, dada la forma capitalista que la restringe y deforma.

El segundo grupo de actitudes contrarias a la modernidad capitalista es menos radical pero no menos efectivo que el primero. Son actitudes que no van dirigidas en contra de ella en cuanto tal, sino en contra del tipo de ser humano que ella promueve en la vida práctica como el ser humano idealmente moderno; un tipo de persona humana que se configura en torno a una determinada estrategia de comportamiento, a un “ethos peculiar”, que induce al individuo singular a ser “realista” e interiorizar las exigencias de la autovalorización del valor capitalista como si fueran exigencias suyas naturales, a definir su identidad a partir de un comportamiento de autorrepresión productivista. Sin embargo, la historia de la modernización de Europa fue una historia difícil, que la llevó por un camino de substanciales compromisos con otros proyectos civilizatorios allí existentes, pre-modernos o alter-modernos, llevó a que otros ethos configurantes, opuestos al impuesto por ella, propusieran otros tipos de personalidad divergentes respecto del tipo ideal. Sin dejar de ser funcionales al carácter capitalista de la modernidad, son tipos de persona humana moderna que provienen de estrategias de comportamiento alternativas a la del ethos realista. Para no dejar de mencionarlos aunque sea de pasada, puede decirse que de ellos los más decisivos históricamente han sido tres, que se han conformado en torno a tres ethos diferentes: el “ethos barroco”, el “ethos neoclásico” o “ilustrado” y el “ethos romántico”. Aceptar el carácter capitalista del mundo moderno no equivale, para ellos, a identificarse plenamente, sin distanciamiento alguno, con el impulso del valor que se autovaloriza, a seguir el modelo ideal de persona fomentado por ese mundo. Por ejemplo, vivir la modernidad establecida es algo para lo que el ethos barroco prepara al ser humano moderno en abierta contraposición al ethos realista; según él, vivir en la modernidad establecida, lejos de suponer una asunción de la voluntad de autovalorización del valor capitalista, puede implicar más bien un soportarla y un sobrevivir a la devastación del núcleo socia-natural de la vida que esa valorización trae consigo. Según el ethos barroco, sobrevivir al capitalismo consiste en una huida o escape hacia una teatralización de esa devastación del núcleo cualitativo de la vida; una puesta en escena capaz de invertir el sentido de esa devastación y de rescatar ese núcleo, si no en la realidad, sí al menos en

plano de lo imaginario. En verdad, la anti-modernidad de lo barroco, lo mismo que la anti-modernidad de los otros dos *ethos* mencionados, está dirigida contra el *ethos* realista y el tipo de persona que la modernidad capitalista impone sutilmente como parte esencial de su proyecto civilizatorio.

La tercera fuente de las actitudes antimodernas de la actualidad proviene de la propuesta de un proyecto civilizatorio moderno pero no capitalista que comenzó a precisarse y a ponerse en práctica a mediados del siglo XIX en el movimiento comunista de los proletarios u obreros industriales europeos. La sociedad moderna capitalista —o “sociedad burguesa” como la llaman Marx y Engels en el Manifiesto Comunista de 1848— ha puesto la nueva técnica al servicio del valor capitalista y la valorización de sí mismo que él alcanza mediante el recurso a la “esclavitud moderna”, es decir, a la expropiación de un plusvalor a la masa de los trabajadores asalariados.

Al hacerlo, al fomentar de esta manera sesgada, deformante y empobrecedora la actualización y el desarrollo de la nueva técnica, la sociedad moderna se condena a sí misma a no poder jamás explorar radicalmente las posibilidades abiertas por la modernidad en términos esenciales; se condena a sí misma a ser una pseudo-modernidad. El movimiento comunista es antimoderno en el sentido de ser contrario a la modernidad establecida, en nombre de las posibilidades inéditas de la modernidad. La tercera fuente de la anti-modernidad se encuentra así en la permanencia y la renovación, apenas perceptibles en el escenario de la política contemporánea, de este movimiento radical de impugnación del modo de producción capitalista.

Hablar, en nuestros días, de modernidad y anti-modernidad en México y la América Latina implica, como se ve, adentrarse en un tema lleno de aristas y rincones, de complicaciones de todo orden. En un tema, por lo demás, que ha sido abordado desde hace siglos ya por gran número de autores, muchos de ellos excelentes, como por ejemplo, para mencionar tres de los más recientes, Octavio Paz y nuestros dos interlocutores en este Coloquio, Carlos Monsiváis y Roger Bartra.

Se trata del tema conocido como el de “los dos Méxicos” y cuyo tratamiento puede rastrearse hasta el siglo XVII, el primero en el que la historia de América adquiere una dinámica propia y deja de ser un simple apéndice de la historia de la España peninsular.

¿Cuál es la identidad del mexicano? ¿Es la del criollo o español aindiado o es la del mestizo o indio españolizado?

De los teólogos guadalupanos de la Compañía de Jesús hasta Fray Servando Teresa de Mier casi dos siglos más tarde.

Muchas denominaciones ha tenido la pareja de los dos “hermanos enemigos” que cohabitarían en el mismo México; se ha hablado del “México profundo” por debajo del México moderno, el uno campesino, el otro ciudadano; del México religioso en resistencia al México secular, el uno conservador y guadalupano, el otro liberal y científico, el uno tradicionalista, el otro progresista; se ha hablado, en fin, del “México bronco” amenazando siempre al México civilizado, el uno “populista”, el otro “democrático”, como se diría ahora.

Es conocido que, no sólo en México y la América Latina sino en todas las sociedades del planeta, el proceso de modernización tiene como primer resultado la escisión de la sociedad en la que se desarrolla: como resultado de su apareamiento, el tejido social se rasga en dos partes, la una tradicional y la otra moderna, y se da una duplicación de la identidad colectiva. La parte modernizada se destaca de la parte tradicionalista, antes de volver sobre ella para someterla; se ubica primero en ciertos niveles del proceso global de trabajo y en ciertas regiones del territorio, en las ocupaciones profesionalizadas y en el espacio ciudadano, antes de avanzar, para completar su dominio, sobre los demás niveles de la vida social y sobre las regiones aldeanas y campesinas, que suelen ser los lugares más fieles a la tradición.

Cuan traumática puede ser esta duplicación de la identidad social y este intento de recomponerla en términos modernos es algo que pudo comprobarse catastróficamente en la historia alemana. El origen de la llamada revolución nacional-socialista de 1933 en Alemania se encuentra en gran parte en el resentimiento de la Alemania aldeana y campesina, tradicionalista, oprimida y amenazada por el progresismo de la Alemania re-modernizada recientemente con vocación imperial, una Alemania ciudadana y cosmopolita, capitalista y socialdemócrata, que se aprestaba ya a abarcarlo todo. Sin ese conflicto entre modernidad y antimodernidad la aventura suicida a la que convocó Hitler no hubiese tenido los seguidores que tuvo.

En México, el proceso de modernización fue tan largo como en Alemania, pero más complejo y en esa medida menos explosivo. Comenzó en los tiempos de la primera prueba de existencia de la modernidad capitalista, junto con la impugnación abierta del mundo medieval y junto con la manifestación política de la misma en la construcción del primer estado nacional moderno, el estado imperial español de Isabel La Católica. Pero después de este shock primero y

traumático de modernización, que dio lugar al México barroco y jesuítico del siglo XVII, paso por otros más, como el shock del Despotismo Ilustrado o el de la construcción republicana del siglo XIX, hasta el shock de modernización del nacionalismo económico y el último, el de la globalización neoliberal. Esta larga historia de la modernidad realmente existente en México ha hecho que su efecto sobre la identidad social mexicana no sea solamente duplicador de la identidad sino al menos cuatuplicador de la misma.

En efecto, aproximándose con mayor sutileza y diferenciación al tema de la “doble personalidad” de la sociedad mexicana actual, puede descubrirse que no se trata solamente de “dos Méxicos” que estén en conflicto entre sí dentro del mismo México: el de la modernidad y el de la anti-modernidad, el progresista y el retardatario, sino en verdad de un caso de “personalidad múltiple”, de cuatro Méxicos enfrentados entre sí dentro de México: el México de la modernidad y el México de tres tipos diferentes de anti-modernidad: primero, el “México profundo” o de la antimodernidad civilizatoria, segundo, el México barroco o de la antimodernidad anti-realista, y tercero, el México contestatario o de la antimodernidad anticapitalista.

El México de la modernidad establecida o modernidad capitalista –que a lo largo del siglo XX fue convirtiéndose en modernidad capitalista norteamericana– es aquel país en cuya construcción se empeña desde hace 25 años la sociedad civil dominada por sus miembros económicamente más poderosos y “dinámicos”. Es un México postnacionalista que se cree capaz de conquistar un lugar ventajoso en la globalización económica capitalista si sólo se atiene a las exigencias de la política económica neoliberal, abre sus medios de producción a los monopolios transnacionales y limpia y endereza el edificio institucional de la república después de los estragos de la corrupción y los abusos que lo volvieron irreconocible al terminar los 70 años de un régimen político casi monopartidista y casi despótico. Régimen cuya legitimidad viene de que su instalado vino a rescatar al país de la ingobernabilidad y del “vacío de estado” en que se encontraba después del levantamiento de las huestes de Villa y Zapata a comienzos del siglo XX. Es un México ajeno ya a los usos y costumbres tradicionales y populares, y abierto a la transformación de los mismos en el sentido del “*american way of life*”. Un México seguro de su capacidad de someter por las buenas, es decir, por demostración práctica de su superioridad, a los otros Méxicos, con los que cohabita pero que le obstaculizan la realización de sus planes.

El “México profundo” no sólo es el México minoritario de los muchos pueblos indígenas que sobreviven en el territorio mexicano y que mantienen una tenue

relación con la sociedad civil, sin alcanzar un lugar dentro de ella. Es también el “México guadalupano” o profundamente católico que domina todavía en amplios sectores de la sociedad civil. Aparentemente aislado, el México indígena, con la autosuficiencia de su técnica mágica, gravita desde afuera pero con una fuerza innegable sobre los estratos más bajos de la sociedad civil. Es un México al que el progreso de la tecnificación capitalista de la vida le tiene los días contados: su multiplicidad de lenguas y de sistemas de usos y costumbres no es integrable en la arquitectura totalizadora y uniformizadora de la modernidad capitalista. Un México que atenta contra la modernidad establecida con su simple presencia. El México guadalupano es el México de recambio que se revitaliza y alimenta con todos los momentos y todas las “zonas de fracaso” del México moderno, que no son propiamente escasas; su confianza en las fuerzas sobrenaturales del panteón cristiano es uno de los obstáculos más serios contra los que tiene que combatir esa modernidad.

El México barroco es una entidad de orden puramente ético que no decanta necesariamente en sistema de usos y costumbres y que consiste en una peculiar estrategia de comportamiento a la que la población mexicana y de otras regiones latinoamericanas ha recurrido y recurre con una frecuencia abrumadora. Una estrategia dirigida a sustituir la entrega sincera a la moral exigida por el “espíritu del capitalismo” con una teatralización de la misma capaz de invertir imaginariamente el sentido sacrificial de la actividad productiva, sentido exigido por esa moral, haciendo de él un sentido gozoso o disfrutativo. Se trata de un México que subyace bajo el México de la modernidad establecida, saboteándolo y minándolo sistemáticamente, haciendo burla del “realismo” que lleva a ese México moderno a confundir el éxito cuantitativo del capitalismo con una plenitud cualitativa que el capitalismo está impedido de alcanzar.

Finalmente, el México contestatario o de la antimodernidad anticapitalista es el México compuesto por todos aquellos mexicanos que perciben que no son los defectos de la vida moderna los que vuelven invivible la vida, sino esa misma vida moderna en el modo en que se lleva a cabo, y que ofrecen resistencia o se rebelan, sea en lo privado o en lo público, a ese modo de vida. Es un México de presencia a veces difusa e imperceptible y a veces concentrada y amenazadora. Un México que es antimoderno porque la modernidad realmente existente es una modernidad capitalista, pero que es pro-moderno porque lo que pretende tendencialmente es liberar a la modernidad del destino capitalista que se le ha impuesto hasta ahora.

Como es comprensible, existe la tendencia de cada uno de estos distintos Méxicos a ubicarse en determinados estratos del proceso de trabajo y en determinadas regiones del territorio que le son más favorables. Dicho rápidamente y con un esquematismo y una generalización abusivos: el “México moderno” prefiere ubicarse en el mundo de los negocios y los servicios de comunicación, y en el norte del país; el “México profundo” en la agricultura tradicional, y en los estados del sur; el México barroco en las funciones “políticas”, burocráticas e intelectuales, y en la región central, siendo el México contestatario el único al que se le puede encontrar en cualquiera de las actividades y en todo el territorio nacional.

Sin embargo, mucho más interesante que esta tendencia de los varios Méxicos a dispersarse es la necesidad contraria, más potente que ella, a reunirse en una misma actividad y en un mismo lugar. Lo que prevalece en verdad en México es una convivencia forzada entre los cuatro Méxicos, que los lleva a interactuar los unos con los otros y a entrar en combinaciones muy peculiares entre sí. Tratar de distinguirlos, aislarlos descriptivamente y ponderar las funciones cambiantes que adquieren dentro del conjunto se vuelve por ello una tarea extremadamente difícil de realizar. Baste con mencionar un caso cuyo tratamiento teórico es un reto del más alto grado de dificultad. El caso del PRI. En él como entidad política que dominó en un largo período del siglo XX mexicano podemos distinguir la presencia del México de la modernización capitalista que pretende afirmarse como estado en torno a la voluntad de acumulación de capital de la sociedad civil. Pero advertimos también un correctivo romántico nacionalista, lo mismo liberal que guadalupano, a ese primer México que, con tal de modernizarse estaría dispuesto a perder su identidad tradicional.

Localizamos además al México barroco, que se resiste y juega hasta el grado de la corrupción con el disciplinamiento de la vida exigido por la modernidad. Y reconocemos finalmente al México revolucionario que proyecta reconstruirse en términos socialistas. Pero de distinguir esta múltiple presencia en la entidad política PRI a encontrar el modo en que ella se articula internamente en las distintas instancias sociales y políticas a lo largo de los muchos y distintos decenios de su vida y su sobrevida hay una distancia muy grande. Cubrirla es una tarea aún pendiente.

La múltiple modernidad de América Latina ¹²

Para tratar de abordar el tema que está planteado en el título de esta conferencia, Las distintas modernidades de América Latina, quisiera partir de una percepción directa de lo que es la realidad cultural en América Latina, de una generalización acerca de la misma. Podríamos decir que la población latinoamericana presenta una pluralidad tan amplia de usos y costumbres, de lógicas de comportamiento, que resulta difícil hablar de una sola identidad latinoamericana; que dicha pluralidad llega incluso a mostrarse como una in-compatibilidad cultural. Al mismo tiempo, sin embargo, paradójicamente, esa misma pluralidad parece desplegarse como la afirmación de una ‘unidad’ sui generis.

Podemos observar, por ejemplo, la realidad cultural de Sao Paulo en Brasil, y compararla con la del nordeste del mismo Brasil, y encontraremos que la diferencia entre ambas es sumamente grande, casi abismal: pareciera que estamos ante dos proyectos de identidad incluso contradictorios. Y estas diferencias podemos observarlas en toda la geografía de América Latina. Podríamos construir una lista muy grande de esta pluralidad de lógicas de comportamiento y de las contradicciones entre ellas. Podemos pensar en dos contraposiciones que son, en mi opinión, paradigmáticas; la primera, la que se observa entre el modo de ser de los habitantes de la sierra y el de los de la costa en los países andinos, que los lleva incluso a entrar en graves conflictos, y la segunda, la que se da entre los ‘porteños’ del Río de la Plata, y los llamados ‘chilangos’ de la capital de México, que se hizo patente en tiempos de la migración de bonaerenses al Distrito Federal mexicano, forzada por la dic-tadura militar argentina. Muy difícilmente se podrá encontrar diferencias más fuertes, que llegan incluso hasta la incompatibilidad,

12 El presente texto es extraído de la revista *Contrahistorias* de la versión corregida de la Conferencia Magistral dictada en el Coloquio Internacional ‘Economía, Modernidad y Ciencias Sociales’, organizado por distintas instituciones académicas guatemaltecas, y que se desarrolló en la Ciudad de Guatemala, entre el 27 y el 30 de marzo de 2001.

en el modo de aproximarse a los hechos y al sentido de la vida diaria, como las que se dan dentro de estos dos pares de comportamientos culturales.

Y sin embargo, al rechazar toda unidad, al insistir en la extrañeza, esta pluralidad de lógicas de comportamiento afirma también, al mismo tiempo y paradójicamente, una copertenencia; rescata una peculiar homogeneidad. La incompatibilidad entre los modos de ser del serrano y el costeño en las regiones andinas, o entre el chilango y el porteño, parece desplegarse, contradictoriamente, dentro de una muy sutil similitud de empleo de sus lógicas de comportamiento. Podría decirse incluso, a la inversa, que es como si hubiera una tendencia unitaria en las formas de comportamiento y en su cultivo —marcada muy especialmente por el modo de uso de la lengua que es predominante en las poblaciones de América Latina, la lengua ibérica, española y portuguesa sobre todo, y también por un cierto modo básico, imperceptible a primera vista, subfolklórico, de realizar sus usos y costumbres—, un cierto principio común que, extrañamente, lejos de eliminar, parece aceptar e incluso exigir una marcada diversidad en su realización. Se trata de una unidad que se vuelve manifiesta sobre todo cuando los latinoamericanos, expulsados cada vez en mayor número a la condición de migrantes, se reconocen entre sí en países extraños por encima de las diferencias, muchas veces grandes, en sus usos y costumbres.

Este fenómeno paradójico es el punto de partida de nuestras reflexiones esta tarde: la existencia de una pluralidad o diversidad en la cultura latinoamericana que, pese a sí misma o tal vez por su propia necesidad, se da junto e incluso como condición de una unidad o similitud en la misma.

Y lo primero que es necesario advertir es que esta pluralidad identitaria que se da a través de una unidad no puede ser una característica de orden étnico o ancestral así como tampoco de orden nacional o artificial. Las diferentes identidades no se deben al hecho de que la población de la América Latina pertenezca a diferentes razas o provenga de muy variados orígenes profundos; son identidades que se observan en poblaciones que pueden tener, cada una, el más variado origen étnico e histórico. Hay latinoamericanos de identidad positiva que lo mismo pueden ser hijos de inmigrantes italianos en el Brasil que tataranietos de antiguos indios en el Perú; hay otros de identidad más bien melancólica que bien pueden estar en Buenos Aires que en Quito o en Cartagena de Indias. Son además identidades diferentes que no parecen explicarse tampoco por el hecho de que la población latinoamericana se encuentre organizada desde hace casi dos siglos por las diferentes Repúblicas nacionales construidas después de la Independencia; todas ellas rebasan las fronteras nacionales y se muestran por igual en cualquier parte

del continente. Gemelos del “norteño” mexicano se encuentran menos en el resto del territorio de México que en Venezuela, en Argentina, en Brasil o en Chile; tampoco en la América Latina las identidades nacionales han sido suficientes para renombrar, subsumiéndolas en sí, a las múltiples identidades espontáneas que rebasan las fronteras de los estados que las promueven.

La afirmación de una unidad que no niega sino reproduce la pluralidad puede ser vista como un destino favorable de la cultura de la América Latina, puesto que es un rasgo afirmador de la vida. Un rasgo positivo que destaca en medio de tanta miseria de la realidad latinoamericana, y no sólo dentro de ella sino también en medio del panorama social y político mundial, en donde se acentúa cada vez más la preferencia suicida por el fundamentalismo identitario. Es un hecho que nos llama a la reflexión, y no en el sentido de un autoelogio sino más bien en el de una advertencia sobre una situación de peligro: porque podemos decir que, en el reacomodo del mundo según la globalización neoliberal, en su duplicación en un mundo de los pocos “salvados” y otro de los muchos “hundidos”, que es la historia que estamos viviendo actualmente, dicho cultivo dialéctico de la pluralidad se encuentra directamente amenazado en términos muy reales. En esta historia neoliberal se trata de la creación de una región aparte, no en la geografía sino en la topografía del sistema de las necesidades de consumo, destinada a los seres “civilizados” o propiamente “humanos”, cuyo costoso mantenimiento sólo puede sufragarse mediante la creación de un entorno relativamente miserable, destinado a seres marginales, a los que se les regatea la adjudicación plena de la categoría de humanos o civilizados.

Este reacomodo del mundo acorde con la globalización neoliberal, lleva a cabo algo que podríamos describir como una uniformización de las características de lo humano civilizado, como el establecimiento de un prototipo de ser humano basado en la versión mínima o más empujada de lo que ha sido el hombre occidental. Hay una especie de prototipo de ser humano occidental, en su figura más simple y elemental, que está siendo postulado ahora como el ideal de lo humano universal, y que trata de imponerse también en la América Latina. Esta uniformización en el nivel mínimo de lo humano occidental afecta ahora a la población de América Latina lo mismo a través de la política económica que ponen en práctica sus estados nacionales con su proyecto de modernización que a través de la pseudodemocratización, la democratización mediática de su vida política. Lo que se observa es una especie de inducción de un rechazo y un abandono de esa tendencia de la que hablamos y que ha sido característica de la cultura latinoamericana, la tendencia a la defensa y al cultivo de la pluralidad identitaria en contra y dentro de la unidad. Las políticas modernizadoras

neoliberales tratan de introducir formas de comportamiento que dicen no a esta inclinación tradicional de la población baja o mayoritaria de la América Latina, puesto que implican como necesaria una exclusión y una represión del otro y de lo otro, de todo lo que resulta disfuncional para la modernidad capitalista y su figura actual, la norteamericana.

Este es el hecho de partida, para cuya interpretación quisiera proponer la tesis siguiente: la pluralidad identitaria en contra y dentro de su unidad, que parece propia de la lógica del comportamiento y de la vida cultural de la América Latina, tiene dos causas y se debe a dos hechos históricos diferentes. En lo que respecta a la forma, esta peculiaridad se debe a lo que podríamos llamar la adopción práctica, la asunción en la vida cotidiana de una ‘convivencia en mestizaje’ como estrategia predominante de la reproducción de la identidad social; una asunción que da a la cultura latinoamericana su diferencia específica dentro de la cultura moderna. Es decir, en términos formales, este comportamiento peculiar de la población latinoamericana se debería al hecho de que ha habido una elección en el comportamiento práctico, cotidiano, profundo, que, frente a la alternativa posible del apartheid, ha preferido en los hechos, como método de convivencia con el otro, como vía de reconstitución de la identidad propia, el mestizaje: la intervención en el otro y la apertura al otro.

Si esta es la razón formal de la existencia de ese peculiar esquema unitario de comportamiento al que nos referimos, la razón de la multiplicidad de contenidos diferentes que se organizan según esa lógica del mestizaje estaría en lo que podremos llamar la presencia simultánea, en la América Latina actual, de distintos estratos de experiencia histórica concreta de ese comportamiento, que son distintos estratos de formación de esa identidad múltiple. Es decir, la multiplicidad dinámica y unitaria de identidades en la América Latina actual se debería a la presencia simultánea, en todo el conjunto de la población latinoamericana, de distintos estratos o niveles históricamente sucesivos, de actualizaciones o realizaciones de esa lógica de comportamiento, estratos o niveles que se conformaron en diferentes experiencias históricas sucesivas de la población latinoamericana, y que fueron así dejando en ella esos diferentes proyectos y esbozos de identidad.

Si existe entonces una peculiaridad de la cultura latinoamericana, ella se debe, en mi opinión, formalmente, a la estrategia del mestizaje y, en lo que respecta al contenido, a la convivencia o presencia simultánea de los distintos tipos de modernidad que fueron apareciendo a lo largo de la historia de la América Latina.

Tratemos ahora de insistir un poco en lo que sería la razón formal de esta peculiaridad cultural de América Latina, y hablemos de lo que sería la relación que hay entre la cultura en cuanto tal y el mestizaje. Para mantenernos en la etimología del término, entendamos por cultura el cultivo o, de manera más estricta, la reproducción, desplegada tanto en la práctica cotidiana, en la vida de la civilización material, como también en el discurso, en la vida reflexiva, de la singularidad, la mismidad o la identidad de una comunidad social.

La cultura sería entonces lo mismo que la reproducción de una cierta singularidad, identidad, o mismidad, un proceso que se da cotidianamente lo mismo en la práctica, en la producción y en el consumo de las cosas, de los “bienes terrenales”, que en el discurso. Lo mismo al producir que al hablar tenemos siempre una cierta manera de hacerlo; el proceso de cultivar esa manera, eso sería precisamente la cultura. Un cultivo o reproducción de la singularidad de una comunidad concreta que, hay que insistir ya de entrada, es algo muy lejano a la protección, conservación o resguardo de la misma.

El planteamiento de esta definición de la cultura lleva directamente a la pregunta por lo que podríamos llamar la razón de ser de la identidad que se cultiva. Y para responderla es conveniente recordar un tema que resulta central en una zona de tematización compartida por la semiótica y la antropología; el de la necesaria e ineludible constitución concreta de lo humano.

Porque lo humano en general no existe efectivamente en ninguna parte: no hay ningún ser humano que sea simplemente humano y nada más. Los seres humanos son siempre y en cada caso seres humanos concretos, es decir, seres que están involucrados en un cierto compromiso, en una determinada historia, en un cierto ‘cuento real’ que orienta o da sentido a la reproducción de sus vidas singulares; un compromiso o una historia particular que, para ser tal, no puede sino ser “personalizado” o “individuado”, dotado de una mismidad o identificación. Los seres humanos sólo pueden ser realmente humanos en la medida en que su humanidad es una humanidad concreta.

El código del comportamiento humano, que es el conjunto de reglas que definen lo propiamente humano del vivir la vida animal, aquello que lo distancia y lo diferencia específicamente del animal, sólo se realiza o actualiza si es un código que está siendo normado, es decir, si su uso o “habla” está siendo sobredeterminado por el efecto de una subcodificación que lo particulariza.

El código de lo humano existe sólo determinado, concretizado por una sub-codificación, es decir, por una cierta elección de figura concreta dentro de todas las posibilidades que habría de configuración de ese mismo código, una elección que nace de un compromiso situado, condicionado por una relación localizada y temporalizada con lo otro, con aquello respecto de lo que lo humano toma distancia para ser tal y que es la que da una efectividad real a ese código.

Para hablar de este problema de la identidad conviene hacer referencia a un pasaje muchas veces mencionado de la obra de Fernand Braudel y que tiene que ver con lo que podríamos llamar las identidades elementales. La identidad concreta de la que hablamos podría verse como el resultado complejo, elaborado a partir de identidades cada vez más diluidas o elementales, que hablarían de un estadio de identificación anterior, básico o fundamental. Las identidades elementales provienen del hecho mismo de la hominización, es decir, del tránsito del tipo natural de la vida animal al tipo propiamente humano de la misma. Si uno observa bien, la constitución de lo humano a partir de lo animal, la hominización, debe haber sido un hecho más bien traumático. El ser humano no es una prolongación armónica del animal con su “obediencia”, que es en realidad una somatización, de las leyes naturales; implica, por el contrario, una discontinuidad, un salto cualitativo más allá del modo natural de la animalidad.

La hominización implica un trascender la naturalidad animal y en ese trascender se constituye precisamente la especificidad de lo humano; el ser humano no es un ser natural, sino un ser transnatural. Y la concretización de lo humano aparece ya desde este momento, por el hecho de que esta transnaturalización o conversión en animal humano es siempre un proceso situado étnicamente y geográficamente, una mutación ubicada en un momento de la historia, que acontece como un cierto episodio, dentro un cierto escenario.

Por eso Fernand Braudel decía, por ejemplo, que hay algo así como tres tipos básicos de seres humanos, los ‘hombres del maíz’, los ‘hombres del arroz’ y los ‘hombres del trigo’. Decía que una cierta comunidad humana sólo existe en la historia desde el momento en que los seres humanos se inventan una “civilización material”, organizan el conjunto tanto de su vida práctica como de su vida discursiva en torno a un hecho fundamental y muy característico, que es el de domesticar y desarrollar una determinada planta en calidad de proveedora del alimento principal. El cultivo del maíz, por ejemplo, implica el desarrollo de toda una técnica de cultivo que tiene sus propias exigencias y que obliga a organizar en torno a ellas y a su dinámica toda la vida comunitaria. Los hombres que se comprometen a alimentarse de maíz, cuya vida gira casi completamente

en torno a su cultivo, están al mismo tiempo identificándose con todo un conjunto de determinaciones que provienen justamente de la influencia de la técnica del maíz sobre todas las dimensiones de la vida cotidiana. Por eso, los hombres del maíz serán hombres que tengan una identidad diferente de aquella que tendrán los hombres del trigo o los hombres del arroz, porque estas otras plantas habrán exigido un ordenamiento diferente de la vida de las comunidades que hayan elegido tenerlas como su alimento principal.

Esta sería una manera posible de abordar el problema de la identidad: hay aquí un primer estrato de determinación identitaria muy elemental, que es el estrato que hace referencia a la sociedad en tanto que comunidad productivista, una sociedad que necesita concentrar su trabajo en la consecución del producto, en la acumulación de un excedente del mismo y que tiene por lo tanto que organizar su vida en torno a las características muy peculiares, muy determinadas que él tiene en cada caso. Se trataría entonces de una identidad elemental productivista, pero inclinada ya en términos sumamente singulares hacia una forma concreta, hacia la forma de vivir característica de los hombres sea del arroz, del trigo, o del maíz.

Ahora bien, sobre la base de estas identidades elementales que observamos en la vida de los seres humanos, y a partir de ellas, podemos reconocer también infinitas posibilidades de añadir otros compromisos al compromiso básico de cultivar el maíz, el trigo o el arroz, otros compromisos que, combinándose de maneras también infinitas con él, van enriqueciendo y precisando cada vez más lo que sería la concreción de una identidad social real. El juego de constitución de las identidades es así un juego infinito que tiene que ver con los episodios de concretización que van apareciendo en la historia. Por ello, se puede decir que la cultura como cultivo de la identidad es el cultivo de estos compromisos, en torno a los cuales se va constituyendo una determinada mismidad o identidad. Cultivar la identidad es entonces actualizar esta historia profunda, conectar el presente con esos compromisos sucesivos que se han venido acumulando en la determinación de lo humano como una realidad concreta e identificada.

Hay que insistir, sin embargo, que el cultivo de la identidad no puede pensarse de otra manera que como un proceso de puesta en crisis a esa identidad. La cultura como cultivo, lejos de hacer referencia a un resguardo, un cuidado o una protección, a un embalsamamiento que para justificar un determinado núcleo de identidad lo absolutiza y naturaliza, apunta justamente a todo lo contrario.

El cultivo de la identidad sólo es concebible como una puesta en peligro de esa identidad porque sólo en el momento en que el compromiso de existencia que hay en la identidad se pone en cuestión es posible que pueda ratificarse como tal. La identidad no se reproduce ni se cultiva en la medida en que es protegida como una herencia que puede averiarse, sino por el contrario, en la medida en que es puesta en juego o en peligro, en que es cuestionada en su validez intrínseca y en su actualidad. Lo que está en cuestión en el momento de la cultura es la vigencia del compromiso que está supuesto en cada rasgo de identidad, la manera en que puede haberse alterado. La cultura es siempre un cultivo que se cumple en la práctica cotidiana y que pone en cuestión permanentemente la subcodificación del código, la identificación particularizadora de lo humano. Las formas identitarias son siempre formas dinámicas; así, por ejemplo, cada vez que repetimos una receta culinaria, aunque no la alteremos considerablemente, la estamos siempre poniendo en cuestión.

Aparte de todo esto hay que enfatizar un hecho esencial que se puede formular así: la forma propia de existencia de las culturas es el mestizaje. En efecto, la cultura de las sociedades no puede llevarse a cabo de otra manera que no sea involucrando a las otras culturas en el autocuestionamiento de su identidad. El hecho de poner en peligro la propia identidad para cultivarla o reproducirla, implica necesariamente un momento de interpenetración con otras identidades sociales, es decir, de aceptación de la validez de sus modos diferentes, alternativos, de haber enfrentado situaciones similares. La aceptación práctica de esta posibilidad de que otras identidades se involucren en la reproducción de la propia, que implica al mismo tiempo la disposición a involucrarse en la reproducción de la identidad de las otras, esta reciprocidad en el cultivo de las identidades es lo que define propiamente al proceso cultural de mestizaje, a esta dimensión indispensable de la existencia histórica de las culturas.

Habría que añadir que, en la época moderna, esta necesidad del mestizaje de las culturas tiende a agudizarse, y no sólo como resultado de la constitución del mercado mundial y el contacto interidentitario que trae consigo. La modernidad promueve la interpenetración de las formas identitarias porque ella implica una crisis global de todas ellas, una reconstitución esencial del sustrato sobre el que se levantaron las identidades culturales arcaicas o primeras que están en el origen de todas ellas, esas identidades productivistas que acabo de mencionar como ejemplo, las del maíz, del trigo y del arroz.

Las identidades arcaicas se fundan en los tiempos de la escasez absoluta, en los que el ser humano sobrevive acosado por lo otro, por lo que llamamos naturaleza,

en los que ésta no admite sobre el planeta a esta especie de monstruo que el ser humano es para ella, puesto que la lleva a funcionar de manera desusada, trascendiendo su propia legalidad. Las identidades arcaicas o elementales entran en crisis con el hecho de la modernidad precisamente porque ésta inaugura la época de una escasez ya no absoluta sino sólo relativa, la época de la abundancia posible. La modernidad implica la transformación radical de la relación de poder entre lo humano y lo otro o la naturaleza. La modernidad, y tal vez este es su rasgo fundamental, aparece junto a una revolución en las fuerzas productivas, que plantea como posible una relación de lo humano a lo otro que no es ya la tradicional, de sumisión, sino otra diferente: una relación entre lo humano y lo otro en términos de igualdad. Este hecho es en verdad profundamente catastrófico para las identidades elementales, arcaicas, tradicionales, porque todas ellas se construyeron precisamente sobre la base de la hostilidad mutua entre lo humano con lo otro.

La modernidad implica así una revolución civilizatoria muy radical: cada una de las formas identitarias arcaicas y cada una de las culturas es llevada a dudar con mayor fuerza de su propia validez, de su justificación dentro del cosmos. La modernidad trae consigo la necesidad de que cada una de ellas busque, en las otras identidades, ciertas posibilidades, versiones o estrategias de afirmación de lo humano, capaces de suplir ciertos dispositivos propios que comienzan a fallar.

En este sentido, la modernidad es un claro reto para que las formas identitarias alcancen una universalidad concreta. Porque su tendencia fundamental la lleva a provocar una especie de ‘revolución cultural’ en el cultivo de esas identidades tradicionales; invita claramente a la invención de nuevos tipos de identidad, de identidades que aprendan o que inventen nuevas vías para adquirir concreción, que ya no queden atadas a una situación natural determinada, sino que sean en sí mismas universales. Es el reto fabuloso que trae la modernidad: levantar nuevas formas de lo humano que no estén atadas, como lo han estado las formas arcaicas, a un episodio de hominización acotado por la amenaza de aniquilamiento planteada por la naturaleza.

Lo curioso, sin embargo, o mas bien lo trágico de la modernidad, en lo que respecta a esta historia de la cultura, es que ella, como modernidad realmente existente, no ha llegado nunca a desatar esta potencialidad suya. Y no lo ha hecho porque se ha atado a sí misma, para su desarrollo efectivo, al modo, método o estrategia capitalista de reproducción de la riqueza social. La modernidad ha existido solamente como una revolución de las fuerzas productivas marcada por la vía

histórica capitalista que se vio obligada a seguir. Lo que observamos entonces en la modernidad realmente existente es que esa posibilidad de revolucionamiento de las identidades, de mestizaje y de creación de identidades nuevas, de nuevas formas para lo humano, se encuentra reprimida, obstaculizada sistemáticamente por la forma capitalista de la modernidad. Esta forma, lejos de promover el cultivo de nuevas identidades, lo que hace es congelar las identidades antiguas, arcaicas, al mismo tiempo que las deforma, debido a la necesidad estructural que hay en el modo capitalista de reproducir aquella relación de escasez absoluta o de debilidad del ser humano ante la naturaleza, que fue el fundamento de la vida social arcaica. La modernidad, que nace de la promesa de la abundancia y de la emancipación elige, sin embargo, la vía capitalista, que necesita reproducir a la vida humana como amenazada, como condenada a la escasez y a la represión. La acumulación del capital sólo puede llevarse a cabo si la naturaleza es escasa y por ello el orden capitalista reinventa la escasez absoluta; ésta, que prevalece sin duda actualmente, no es una escasez espontánea sino una escasez artificial, reproducida por el capital como condición de su propia existencia. Como lo estableció Marx, si no hay escasez, no puede haber el “ejército industrial de reserva” que el capital necesita para cumplir su ciclo reproductivo, ese “ejército” que es una parte del cuerpo social que debe estar condenada a no tener trabajo, para la cual la naturaleza debe resultar absolutamente hostil, pues lo condena a no existir. Es en este sentido que el capital está interesado en reproducir las formas arcaicas de la vida y la cultura de las mismas.

Tan revolucionaria en otras cosas, la modernidad capitalista es sin embargo sumamente conservadora en lo que respecta a las formas identitarias. Pero su conservadurismo, en la medida en que, al sobreprotegerlas, impide a estas formas la experiencia de su propia crisis, es un conservadurismo destructivo que daña y deforma la constitución misma de las identidades arcaicas. Conservadora de éstas, la modernidad capitalista les priva del dinamismo que ellas tienen por sí mismas. La “cultura” o el “cultivo” espontáneo de las identidades en la modernidad capitalista es un cultivo embalsamador de identidades que ya, en principio, han perdido su fundamento, que tienden por sí mismas a una metamorfosis radical y que, sin embargo, son mantenidas artificialmente tal como fueron.

Vuelvo ahora sobre la observación que hacía al principio respecto de la peculiaridad de la cultura latinoamericana. Esa elección de vivir en una pluralidad que es al mismo tiempo unidad, en una similitud que es diversidad, puede explicarse por el hecho de que, en la historia de la América Latina, la armazón económica de la modernidad capitalista ha sido siempre demasiado endeble como para sustentar la fusión completa de los rasgos profundos de la modernidad con los rasgos propios

del capitalismo. Entre otros, el rasgo moderno de la crisis de las identidades arcaicas, de su necesidad de refundarse y mestizarse, no ha podido ser vencido en las sociedades latinoamericanas por la tendencia capitalista a la fijación de las mismas y a su integración dentro de las múltiples identidades nacionales, a la sustitución del mestizaje identitario por el apartheid de las identidades sociales consolidadas e inmutables. Esta falta de coincidencia plena entre lo moderno y lo capitalista hará que el tipo de modernidad capitalista que aparezca en la América Latina se diferencie considerablemente del que será dominante en la historia moderna de Occidente; es lo que hará, por lo demás, que la miseria moderna que se extiende sobre el continente sea confundida con una miseria premoderna, a la que sólo la modernización capitalista sería capaz de poner fin.

Digo esto porque, si pasamos a continuación a examinar brevemente desde el lado del contenido la peculiaridad que observábamos de partida en la cultura latinoamericana —la afirmación de una unidad dentro y en contra de la pluralidad de identidades que ella cultiva—, me parece ineludible reconocer que ella se debe a la vigencia todavía determinante de varios proyectos de modernidad capitalista que han quedado como distintos estratos de identificación social, esbozados a partir del mestizaje como forma de comportamiento identificador. Porque, en efecto, hay muchas modernidades latinoamericanas, muchos intentos o proyectos de modernidad que se probaron en su época, y que tal vez entonces fracasaron, pero que no obstante quedaron como propuestas vivas de organización social extendidas por toda la geografía del continente.

No hay entonces una sola modernidad en la América Latina, sino que en ella la modernidad es múltiple. La vigencia de varios estratos de modernidad, combinados con el predominio de uno, en cierto lugar y momento, o de otro, en otros, da una explicación a esa diversidad identitaria de la América Latina a la que hacíamos referencia al principio. Los latinoamericanos modernos del Río de la Plata lo son a su manera y ella no excluye la que es propia de los habitantes del Anáhuac, por ejemplo. Un estrato de la modernidad lati-noamericana se hace patente y predomina en Buenos Aires, mientras un estrato diferente de la misma se expresa y predomina en la ciudad de México; pero en ambas actúa la estrategia identificadora del mestizaje.

Para desarrollar esta idea se puede decir que son tres los estratos principales de determinación identitaria que entran en juego desde el pasado en la realidad histórica actual de la América Latina, tres estratos que corresponden a también tres distintos momentos de configuración histórica de la modernidad latinoamericana. La primera modernidad que está allí y que constituye el estrato

tal vez más determinante, el que con más frecuencia domina en la identificación de las formas reproducidas por la cultura latinoamericana, sería la modernidad barroca, la que proviene de la época que se extiende desde finales del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII y cuya función fundante de identidad no ha podido serle arrebatada hasta ahora. También está allí el estrato de otra modernidad que fue muy importante en la historia de la América Latina y que determina todavía el modo como se vive hoy en ella; se trata de la que vino con el segundo shock de modernización, el impuesto por el Despotismo Ilustrado y que corresponde a la época en que la España borbónica intentó dar un trato propiamente colonial al continente. Es una modernidad de otro tipo que reorganizó a la sociedad latinoamericana ya desde la primera mitad del siglo XVIII y que se continuó hasta después de las guerras de Independencia. Tendríamos después una tercera modernidad, que determina también como un estrato histórico vigente la autoidentificación de los latinoamericanos y que vino con el siguiente shock de modernización en los tiempos de la instauración de los múltiples Estados latinoamericanos; es la modernidad republicana o nacional, que ha prevalecido durante el siglo que va de mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Estas serían las tres modernidades históricas que pueden reconocerse hoy, con su gravitación histórica inconfundible, sobre la modernidad actual de la América Latina.

El último reacomodo de la modernidad, el más reciente de todos, que tiende a reconfigurar los procesos de identificación de las poblaciones latinoamericanas desde comienzos de los años setenta, es el que podríamos llamar de la globalización neoliberal. Proviene de otro shock de modernización cuyos efectos no son despreciables, aunque estén menguados también, como los que vinieron de los shocks anteriores, por la precariedad, marginalidad o dependencia de la vida económica capitalista a la que esas poblaciones están sometidas; son efectos que de todos modos alteran los contenidos e impugnan el “estilo” del cultivo de las formas en la América Latina.

Las identidades sociales cuya reproducción se cultiva en la dimensión cultural de la vida en la América Latina son así todas ellas identidades modernas, que se constituyeron en los diferentes shocks de modernización que ha experimentado el continente; incluso aquellas poblaciones que escaparon del genocidio del siglo XVI y fueron expulsadas a las regiones inhóspitas, privadas como han estado de la capacidad de reproducir sus identidades ancestrales, sólo pudieron rescatar ciertos restos de las mismas bajo la presión del proceso de autoidentificación moderna de las otras, las mayoritarias.

Ahora bien, si hay un denominador común de los procesos modernos de identificación humana, ¿en qué consiste? Si hay una identidad a la que se le pueda llamar moderna, ¿cómo se determina? Marx afirma que la principal diferencia de la vida del ser humano moderno respecto de formas de vida social anteriores está en que él debe ahora organizar su vida en torno a una contradicción fundamental, desconocida anteriormente que es la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil de su mundo vital, entre la “forma natural” que tiene la reproducción de su vida y otra forma parasitaria de ella, coexistente con ella pero de metas completamente divergentes, que es la forma abstracta y artificial en la que ella funciona en tanto que pura reproducción de su valor económico dedicado a autovalorizarse. En todo momento, en toda acción de la vida cotidiana, en el trabajo, en el disfrute, en la vida pública, en la vida privada, en todas partes y en todo momento esta contradicción va a estar presente; este es hecho capitalista por excelencia que fundamenta a la modernidad “realmente existente”, el hecho que determina las posibilidades de concretización, “personificación” o constitución de identidad de los seres humanos en la época moderna.

La identidad moderna es una forma o modo de vida que tiene que crearse en el proceso mismo de dar cuenta de este fundamental de la experiencia cotidiana moderna; que tiene que constituirse junto con la invención de un ethos, de una estrategia para vivir dentro de esta contrariedad capitalista, para “solucionarla” o neutralizarla. Las formas identitarias de la modernidad resultan todas ellas de propuestas para volver visible la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil del mundo de la vida sea asumiéndola o sea únicamente sobresaliéndola. La cultura moderna consiste, en lo más elemental, en el cultivo de las formas o identificaciones de la vida social que acompañan a esas estrategias de supervivencia.

Por ello es que la modernidad es en sí misma, plural. Existen muchas modernidades y no sólo una, porque hay también muchas estrategias posibles de vivir la modernidad capitalista y de construir “mundos” para vivirla. Por comodidad y de acuerdo a la tradición teórica que viene sobre todo de Max Weber —confunde el “vivir en” con el “vivir para el” capitalismo—, estamos acostumbrados a hablar de “la modernidad” refiriéndonos exclusivamente a aquella que se formó en torno a un ethos o una estrategia de entrega plena al capitalismo y que ha sido lo mismo la condición que el resultado del funcionamiento óptimo de su economía, aquella que puede llamarse con propiedad la modernidad realista. Es la modernidad que se construye bajo el supuesto de que esa contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil es una contradicción que se resuelve por sí misma puesto que el valor mercantil es perfectamente capaz de representar

al valor de uso. En esta variante de la modernidad, el ser humano está hecho por naturaleza o puede reconstruirse a sí mismo sin problemas mayores como ser para la acumulación de capital. Su estrategia para vivir la vida capitalista, su ethos moderno, consiste en desconocer la contradicción inherente a ésta experimentándola como inexistente, denegándola. Su buen éxito histórico en la remodelación de las sociedades occidentales ha permitido que se la tenga como la única posible y la única auténtica.

Frente a esto, habría que decir sin embargo que en la historia es posible reconocer múltiples modalidades de modernidad; que junto a esta modernidad realista, a la que Max Weber llamaría “cristiano protestante”, ha habido también otras modernidades, estructuradas en torno a otros ethe u otras maneras diferentes de vivir dentro del capitalismo, de neutralizar su contradicción básica. Es posible distinguir tres maneras más de neutralizar la contradicción capitalista y volver vivible la vida en la modernidad establecida; ellas serían, primero, la manera clásica, segundo, la manera romántica y finalmente la manera barroca.

La historia de la consolidación y la expansión de la modernidad capitalista en Europa, puede mostrar cómo efectivamente ha habido otras maneras de vivir en el capitalismo. Si nos acercamos, por ejemplo, al siglo XIX de la historia europea, a la época de la constitución de los grandes pseudo-sujetos de la historia, los grandes Estados nacionales imperialistas, sustentados en los grandes “pueblos de cultura”, Francia, Inglaterra, Alemania, etcétera, podemos ver que la modernidad que prevalece en ellos y en cada uno de sus súbditos o ciudadanos, es la de un comportamiento que revela una estrategia bastante diferente de la realista de vivir la contradicción capitalista, estrategia a la que se le puede llamar romántica por el recurso que hay en ella a un grado de locura capaz de invertir el sentido de las cosas. Aunque este comportamiento deniega también la existencia de la contradicción entre valor de uso y valor mercantil, su denegación no implica que el primero esté a gusto sometido bajo el segundo, sino, viceversa, que la mercantificación capitalista del mundo es sólo un momento necesario, un sacrificio pasajero y por tanto insignificante de la autoafirmación del mundo en su forma natural, concreta o de valor de uso. Es la vida del pueblo y de cada uno de sus miembros individuales, con su espíritu de empresa y aventura, la que genera su propio capitalismo; por esta razón y en esa medida está reconciliada con él. La contradicción desaparece así de la vida cotidiana porque cada uno de los individuos se experimenta autorrealizado, al participar en la empresa estatal de realización del pueblo como nación.

Los otros dos tipos de modernidad que también pueden detectarse en la historia son la modernidad clásica y la modernidad barroca. Ambos derivan de un comportamiento cuyo ethos o estrategia para neutralizar la contradicción capitalista no se dirige a borrarla, como las anteriores, sino a contrarrestarla, a crear un mecanismo de protección frente a ella y su presencia devastadora. La estrategia que inspira a la modernidad clásica intenta guiar los efectos devastadores que tiene la valorización mercantil desbocada sobre la reproducción de los valores de uso, encauzarlos en un sentido favorable a la vida. La estrategia que mueve a la modernidad barroca intenta, en cambio, trascender dichos efectos reconstruyendo en el plano de lo imaginario la concreción de la vida y de sus valores de uso, destruida por su subordinación al capital.

Debo hablar un poco más de esta modernidad barroca, puesto que he afirmado antes que la principal razón de la peculiaridad de la identidad y la cultura latinoamericanas está en que la modernidad que cumplió la función fundadora de las mismas fue precisamente la modernidad barroca.

Más que de una extensión hacia la sociedad de las formas artísticas barrocas europeas, trasladadas de la Europa mediterránea a América, el barroquismo latinoamericano proviene del primer shock de modernización del continente, que produjo en él una situación social similar a la que dio origen a esas formas en la propia Europa.

El aparecimiento del ethos barroco en América tiene que ver directamente con el hecho de la conquista, con la destrucción que hace el mundo europeo de los mundos americanos para ponerse en su lugar y, como parte de ello, de la supresión, la sumisión o la expulsión de las poblaciones indígenas americanas. Tiene que ver sobre todo con el modo como los indios americanos sobrevivientes se inventan una manera de sobrevivir, y al mismo tiempo, junto con los españoles abandonados por España, de mantener la vida civilizada en América.

A finales del siglo XVI, la situación de la vida civilizada en América es desesperada: España, ella misma en decadencia, ha perdido interés en América, ha dejado sin sustento civilizatorio a los españoles varados allí y se despreocupa del decaimiento creciente de la España americana. La población indígena, por su parte, diezmada por el impacto genocida de la conquista, ha perdido ya la vitalidad civilizatoria de su mundo anterior a la conquista, que terminó junto con la gestión real de los grandes complejos político-religiosos dentro de los que existía. La vida civilizada parece condenada a la desaparición.

El siglo XVII es en cambio un siglo muy creativo. Lo es sobre todo porque en él aparece en América el proyecto de los indios que quedaron y que viven en Las ciudades españolas –que ya no pueden ser indios como lo fueron en su mundo aniquilado por los conquistadores– de rescatar la vida civilizada y de hacerlo mediante una reconstrucción de la civilización europea en América.

Para ello, los indios vencidos no sólo reconocen su condición de vencidos, no sólo aceptan que la reproducción del código de la identidad europea absorba los restos de la suya, los devore y los integre, sino que, volteando el sentido de la conquista, son ellos mismos los que asumen el papel de sujetos de ese proceso, los que construyen una identidad mestiza.

El fenómeno del mestizaje aparece aquí en su forma más fuerte y característica: el código identitario europeo devora al código americano, pero el código americano obliga al europeo a transformarse en la medida en que, desde adentro, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad.

Este es el comportamiento típicamente barroco: “inventarse una vida dentro de la muerte”. Los indios están condenados a morir, y han venido muriendo ya durante todo el siglo XVI. Y sin embargo, dentro de ese proceso del morir, se inventan una manera de vivir. Esto es lo característico del ethos o la estrategia barroca: insistir, mediante una mimesis trascendente en la vigencia del valor de uso del mundo, un valor de uso que está siendo devorado por el valor mercantil. Se trata, por lo demás, de una estrategia que los indios emplearán repetidamente a lo largo de la historia; el caso más reciente sería precisamente el movimiento neozapatista de Chiapas.

A esto hacía referencia hace un momento, cuando afirmé que la primera identidad latinoamericana es una identidad barroca. A partir de esta identidad barroca comienza la historia propiamente latinoamericana, y es esta forma identitaria la que va a comenzar a reproducirse y a cultivarse desde entonces, sirviendo de base repetidamente cuestionada a las otras formas que vendrán con los subsiguientes shocks de modernización.

Sobre la base de esta cultura, o de esta forma cultural elemental moderna que es la barroca, van a aparecer después nuevos shocks de modernización.

Comenzará a ser cuestionada ya en los primeros decenios del siglo XVIII, cuando la propia España deje de ser lo que fue. Y es que hasta antes de la época borbónica

España era un sistema imperial, dentro del cual América tenía una ubicación de clara igualdad respecto de las otras partes o los otros reinos que estaban dentro del mismo. Pero, con el impulso borbónico, con el “despotismo ilustrado”, con el planteamiento de ese otro tipo de modernidad que es la modernidad clásica francesa, España cambia de piel y deja de ser un sistema imperial para convertirse entonces en un imperio colonial. Un imperio colonial que emplea unos métodos de colonización que no le son propios, sino que adopta de la corona y de la tradición borbónica francesa.

Hay entonces un segundo shock de modernización que va a tener éxito y a ser determinante en muchas partes o muchas dimensiones de la América Latina; es el que introduce la modernidad clásica o iluminista, la misma que intenta imponer a las poblaciones del continente una socialidad contractual y laica allí donde prevalecía una constitución barroca de la misma en términos eclesiales o de comunidad religiosa.

Les decía también que, después de las guerras de independencia frente a España, en la América Latina ocurre un segundo impacto cuestionador del subcódigo de identificación barroca. A partir del momento en que la América Latina aparece bajo la figura de un mosaico de repúblicas nacionales, la modernidad deja de ser un modo de vida endógeno, generado por la propia sociedad latinoamericana y encauzado sea en términos eclesiales, jesuíticos, como en la época barroca o, en términos republicanos, ilustrados, como en la época borbónica. Los latinoamericanos dejan de sentirse capaces de inventar sus propias formas. La modernidad latinoamericana comienza a ser exógena o importada; intenta ser la réplica de las otras modernidades europeas de la época romántica, como la inglesa o la francesa y sólo alcanza a ser, a pesar de todo, una adaptación de las mismas a la suya propia, que sigue siendo barroca y que al correctivo clásico del siglo XVIII suma ahora el romántico del siglo XIX.

Pero hay un último shock de modernización en la América latina, que es el actual, el de este momento que es tal vez el más nefasto de toda su historia. A partir de los años setentas del siglo veinte, se extiende un escepticismo, inducido por la impotencia de la economía capitalista autóctona en el proceso de globalización, acerca no sólo ya de la posibilidad de generar formas propias de modernidad, sino incluso de toda posibilidad de ser moderno por cuenta propia. Como resultado de esta catástrofe económica, a partir de los años setenta, la población de la América Latina es llevada a considerarse a sí misma como un puro objeto de la modernización. Ha quedado ya en el pasado incluso, por ejemplo, esa época todavía reciente, en la que se pedía a los latinoamericanos defender la política económica de sus estados capitalistas, dirigida a una “sustitución de

importaciones”, participar de la idea de que los capitales latinoamericanos podían por sí mismos generar conglomerados de acumulación autocentrada, crear núcleos de tecnología propia, etcétera.

Autores de varias formas identitarias modernas para sí mismos –la barroca, la colonial y la republicana–, los latinoamericanos sólo pueden actualmente afirmar su calidad de sujetos, de creadores de formas, si la ejercen en el subsuelo o en las márgenes de la vida social formal. Reivindicar su identidad se les está volviendo cada vez más un asunto de alcances revolucionarios.

La característica propia de la vida cultural latinoamericana, la afirmación implícita de que la pluralidad requiere de la unidad y la similitud exige la diversidad, se encuentra actualmente amenazada. Aquello que quizá sea lo único en lo cual los latinoamericanos pueden afirmarse positivamente hacia el futuro, su elección básica de una convivencia en mestizaje, de una constitución de identidad que a diferencia de la que está vigente en la histeria moderna desde el siglo XVI, no implica en principio la negación de los otros se vuelve cada vez más algo extemporáneo. El shock de modernización impulsado por la globalización neoliberal, con sus señuelos de democracia y su política económica de salvajismo capitalista, intenta homogeneizar a la población mundial bajo el signo del apartheid: al construir el mundo global, lo civilizado, lo propiamente humano, debe entenderse así mismo como occidental-USA, y debe mantener a distancia, como un entorno hostil y suprimible a todo lo que se resista a ser integrado en ese mundo. La afirmación básica de la identidad latinoamericana, la de que la identidad no expulsa sino requiere de la otredad, estaría así en un “error histórico”, es decir, está en peligro.

La modernidad “americana” (claves para su comprensión) ¹³

“Sie haben teure Kleider”, sagte Karl [...]. “Ja”, sagte Robinson, “ich kaufe mir fast jeden Tag irgend etwas. Wie gefällt Ihnen die Weste?”
“Ganz gut”, sagte Karl. “Es sind aber keine wirklichen Taschen, das ist nur so gemacht”, sagte Robinson und fachte Karl bei der Hand, damit sich dieser selbst davon überzeuge.
Franz Kafka, Amerika.¹⁴

El interés en distinguir lo específicamente “americano” que hay en la modernidad contemporánea proviene de una constatación de hechos y tendencias: el proceso de deterioro del conjunto de la vida económica, social y política en el último medio siglo —que parece encaminar la historia mundial a una situación catastrófica de magnitud y radicalidad desconocidas hasta ahora— es un proceso que sigue la línea de desarrollo definida por una de las múltiples versiones de la modernidad capitalista, la versión “americana”. Cualquier intento de frenar, tal vez revertir o incluso simplemente sobrevivir a ese proceso de deterioro civilizatorio y sus consecuencias debe preguntarse acerca de los recursos que tal intento puede encontrar en medio de la civilización moderna actual para ser realmente viable. Sería equivocado suponer que estos recursos siguen siendo los mismos o del mismo orden que aquellos de que disponía la vida civilizada moderna en el siglo pasado para contrarrestar sus propias aberraciones, y que fueron desaprovechados entonces con los resultados devastadores tan conocidos. Las diferencias de todo orden (lo mismo en lo técnico que en lo social y lo

¹³ Texto escrito en 1994.

¹⁴ “Su ropa es cara”, dijo Karl [...] “Sí”, dijo Robinson, “casi todos los días me compro algo. ¿Qué le parece este chaleco?” “Muy bueno”, dijo Karl. “Pero los bolsillos no son reales, son hechos sólo así”, dijo Robinson y le tomó de la mano para que se convenciera por sí mismo. América, novela inconclusa que se publica ahora con el título que su autor quería darle originalmente: Der Verschollene (El desaparecido), Fischer Verlag, 1994, p. 163.

político) entre la modernidad prevaleciente hace un siglo (la “europea”) y la que domina actualmente (la “americana”) pueden ser evidentes en el detalle –¿quién, por ejemplo, no ha debido contrastar alguna vez la “gründlichkeit” europea con el “easy going” americano? –, pero son confusas en su sentido: ¿son muestras de un perfeccionamiento o de un desvío, de una complejidad mayor o de una simplificación? Sólo si se las examina con precisión crítica se podrá reconocer la especificidad que tiene la segunda por debajo de su parentesco innegable con la primera y se podrá así detectar en ella misma ciertos recursos nuevos que puedan usarse para resistirse a ella adecuadamente y revertir tal vez la tendencia catastrófica que imprime actualmente a la historia.

I.

La modernidad capitalista puede ser vista como un “proyecto civilizatorio” que comenzó a gestarse de manera espontánea e inconciente en la vida práctica de las sociedades europeas a comienzos del segundo milenio de nuestra era. Su propósito ha sido reconstruir la vida humana y su mundo mediante la actualización y el desarrollo de las posibilidades de una revolución técnica cuyos primeros anuncios se hicieron presentes en esa época a todo lo ancho del planeta. Lo peculiar de este proyecto de modernidad está en su modo de emprender esa reconstrucción civilizatoria, un modo que imprime a ésta un sentido muy particular: darle una “vuelta de tuerca capitalista” a la ya milenaria mercantificación de la vida humana y su mundo, iniciada ocho o nueve siglos antes de la era cristiana. En otras palabras, radicalizar la “subsunción” o subordinación a la que está siendo sometida la “forma natural” de esa vida por parte de su “doble”, la “forma de valor”, que ella misma pone en pie cuando se desarrolla como una vida mercantilizada.¹⁵ Una radicalización que convierte esa subsunción, de un hecho sólo exterior o “formal”, en otro “real” o de alcance técnico y que, al hacerlo, “interioriza” o incorpora el peculiar modo capitalista de reproducir la riqueza en la composición misma del campo instrumental –del “sistema de aparatos” (W. Benjamin)– de la sociedad, promoviendo y generalizando así la configuración del trabajo humano como un proceso de explotación asalariada (“esclavismo moderno”) de la mayoría de la población (“proletariado”) por parte de una minoría de ella (“burguesía”).

El proceso que lleva a la generalización del telos de la valorización del valor, inducido por el modo capitalista de reproducción de la vida social, es sin duda el proceso dominante en la historia de la modernización europea; pero está lejos de ser el único. Otras propuestas de vida moderna que reivindican otros telos propios

¹⁵ Véase infra el Apunte sobre la “forma natural”.

de la “forma natural” de la vida humana aparecen junto a él y lo acosan una y otra vez a lo largo de esa historia; se trata, sin embargo, de propuestas sobre las que ese proceso “no ha dejado de vencer” hasta ahora, propuestas que, desde su status de derrotadas, ejercen una gravitación enigmática y fascinante, descifrable tan sólo por quien, como el “materialista histórico” de Walter Benjamin, sabe pasar la mano “a contrapelo” sobre el lomo de la historia.

II.

El proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista sólo pudo llevarse a cabo en términos histórico concretos, primero, invadiendo las figuras pre-existentes de la civilización en Europa e imponiéndose dentro de ellas o incluso sustituyéndolas y, segundo, reprimiendo las prefiguraciones civilizatorias que resultaban de otras actualizaciones, éstas no-capitalistas, de ese revolucionamiento técnico. Por esta razón, la realidad histórico concreta de la civilización moderna en Europa sólo se vuelve comprensible si se la descifra como la realización del proyecto civilizatorio que trae consigo el modo capitalista de la reproducción social, llevado a cabo bajo la forma de un arrollamiento de las resistencias presentadas por las distintas civilizaciones pre-modernas y los múltiples esbozos no-capitalistas de civilización moderna. En la lucha o enfrentamiento desatado por esta resistencia, la parte vencedora, la capitalista, sólo resulta serlo a través de un conjunto dinámico de compromisos en los que debe entrar con esas otras civilizaciones ya establecidas y con esas otras propuestas civilizatorias, compromisos que permiten a éstas reproducir refuncionalizadamente ciertos rasgos esenciales de la “forma natural” de la vida social y que obligan a aquella, a la parte capitalista, a desviar su autoafirmación y a retardarla.

Especialmente en el mundo mediterráneo, y como resultado de una historia milenaria, la “subsunción formal”, impuesta por el capital comercial y el capital usurario (a los que Marx llamaba “antediluvianos”) sobre la civilización de Occidente, había decantado en la vida social en un rico entramado de usos y costumbres, en un amplio y complejo conjunto de identidades cultivadas cotidianamente con fervor. Por esta razón, el paso del predominio de ese capital “antediluviano” al predominio del “capital productivo” —que es el tipo de capital con el que se consuma la “subsunción real” de la vida social al capitalismo—, un paso que se completa apenas a mediados del siglo XVIII, abrió un panorama especialmente contradictorio. Tan contradictorio, que dio lugar, a partir de la Revolución Francesa, a toda una época histórica, la de la “actualidad de la revolución” (como la llamó Georg Lukács), en la que un proyecto alternativo de modernidad, el proyecto comunista, llegó a poner en grave peligro la opción

capitalista que trataba de perfeccionarse. Fernand Braudel registra la dificultad de este paso cuando atribuye al capital una “extrañeza” y “torpeza” ante los asuntos propios de la esfera de la producción.

III.

La historia de la civilización moderna-capitalista se bifurca a partir del siglo XVII; aparecen dos ramas o líneas de desarrollo yuxtapuestas, paralelas y contiguas, pero autónomas: la línea europea, a todas luces la principal, antonomástica, y la línea aparentemente secundaria, la “(norte)americana”.

Lo que distingue entre sí a estas dos ramas es el grado de densidad del compromiso que se establece entre la realización del proyecto civilizatorio capitalista y la realidad ya civilizada (desde lo arcaico) o recivilizándose (desde el presente) a la que ella debe someter y si es posible anular. La rama europea de la civilización moderna es una rama “impura” debido al alto grado de densidad que ese compromiso adquiere en ella; avanza sinuosa y lentamente refuncionalizando una identificación social “pagana” que está dotada de una consistencia y dinámica propias y que obliga a la “forma de valor” capitalista a contemporizar con una vigencia múltiple y compleja de formas “naturales” o concretas de la vida, unas todavía premodernas y otras ya claramente proto-modernas.

La rama “americana” de esa civilización es en cambio una rama prácticamente “pura”, debido a lo tenue de ese conflicto entre lo capitalista y lo “natural”; se desenvuelve sin mayores contratiempos siguiendo una trayectoria casi rectilínea, en medio de una vida civilizada bastante rasa o elemental en la que la identificación “natural” de la vida por refuncionalizar se reduce, quintaesenciada, a la fe ardiente en las Sagradas Escrituras judeo-cristianas y la obediencia ciega a las directivas morales derivadas de ellas.

IV.

Tras las diferencias de apariencia puramente doctrinal que distinguían a los cristianos de la rama europea frente a los colonos puritanos que irán a fundar la rama americana –precisamente las que llevaron a que éstos fueran “expulsados” a América–, se esconden otras, más determinantes, que tienen que ver con la mayor o menor complejidad, con lo más “elaborado” (mestizado) o lo más “elemental” (castizo) de la vida civilizada que unos y otros presentaban ante el proceso de modernización.

La modernidad europea del siglo XVI al siglo XVIII, lo mismo que su reconstrucción en la América latina, es en lo fundamental una modernidad de Europa del Sur o del orbe mediterráneo, mientras que la modernidad “americana”, a partir del siglo XVII, deriva más bien de una modernidad de la Europa noroccidental. Y aquí la diferencia geográfica apunta hacia una diferencia de orden identitario que tuvo gran importancia en la consolidación del modo capitalista de reproducción de la riqueza social. La primera es una modernidad “católica”, la segunda, una modernidad “protestante”, no tanto en el sentido teológico de estos calificativos cuanto en su sentido identitario-político, es decir, en el que atañe al grado de radicalidad de la cristianización de la vida cotidiana; a la medida en que la asamblea religiosa propiamente cristiana, la iglesia, había alcanzado a ponerse en el lugar o sustituir a la comunidad ancestral o a la pólis en calidad de instancia socializadora e identificadora de los individuos singulares y colectivos.

La modernidad europea católica o mediterránea presentaba un grado de cristianización relativamente bajo debido a que provenía de un proceso de evangelización cuyo efecto destructivo sobre las identidades y las culturas paganas de las sociedades mediterráneas se encontró con fuertes resistencias. Si llegó a dominar fue gracias a que, cediendo a estas resistencias, siguió una “estrategia” peculiar de tolerancia ante las idolatrías, de integración o mestizaje de las mismas en una identidad y una cultura cristianas relativizadas y “aflojadas” para el efecto.¹⁶

La modernidad europea protestante o noroccidental presentaba, en cambio, un alto grado de cristianización debido a que se había gestado en un proceso de evangelización cuyo efecto devastador había avanzado sin grandes obstáculos sobre las ruinas de las identidades y culturas noreuropeas (celtas y germánicas) y había impuesto, sin necesidad de hacer ninguna concesión de principio y sin entrar en las complejidades del mestizaje, una definición o identificación eclesial puristamente cristiana en el lugar que ocupaban antes esas identidades y culturas, apartándolas a la periferia “bárbara” o herética, siempre reprimida pero siempre amenazante.

V.

La modernidad “americana”, como prolongación de la particular modernidad noreuropea, viene a culminar algo que el cristianismo pareciera haber tenido el

16 Al afirmarse como una re-creación de la modernidad europea católica, la modernidad de la América Latina resulta especialmente hábil para sufrir/vivir el proceso de la subsunción capitalista sin participar militantemente en él. Y es que en su historia ella vuelve recurrentemente al ethos específicamente barroco de ese sufrir/vivir, al ethos que enseña a rescatar lo cualitativo de la vida incluso allí donde la miseria cuantitativa parece volverlo insustentable.

encargo de preparar: una socialidad dotada de un “ethos” que la vuelva capaz de dar una respuesta positiva, “realista”, aquiescente y dócil, al “espíritu del capitalismo” (Max Weber), a la solicitación que éste hace de un cierto tipo de ser humano capaz de ser funcional con la acción que subsume la vida humana al capital; de una humanidad que demuestre una cierta definición ético-antropológica como característica básica de su comportamiento y apariencia.

El capitalismo radical no tiene en principio ninguna preferencia identitaria en su realización histórico concreta; sin embargo, dado que una actualización de este orden es única e irrepetible y que las poblaciones cristianas noroccidentales fueron de facto, accidental o casualmente, las que lo actualizaron de la manera más limpia y potente, las características étnicas de las mismas se fundieron con las puramente capitalistas, fueron ellas las que les confirieron un “rostro humano”. Para disfrutar una presencia social como “moderno” (y, por tanto, “capitalista”) no bastaba con serlo, había también que parecerlo. “La forma se hizo fondo”, lo accidental devino esencial, lo casual necesario, lo retórico central, y surgió una peculiar identidad moderna, la “blanquitud”, según la cual no basta con ser moderno-capitalista sino que también hay que parecerlo.¹⁷

En la vía “americana” —noreuropea al extremo— de la modernidad capitalista, la mercantificación de la vida y su mundo, la subsunción de la “forma natural” de esa vida a su “forma de valor”, se cumple en condiciones de extrema debilidad de la primera, de su falta de recursos para resistirse a la acción de ésta última. Es una vida “natural” cuya creatividad está “congelada”, encerrada en la inercia o la repetición. Nada o casi nada hay en la experiencia práctica de los individuos sociales que los lleve a percibir una contradicción entre el producir y consumir objetos en calidad de “bienes terrenales” y el hacerlo tratándolos en calidad de mercancías, de “bienes celestiales” o puros receptáculos del valor económico.

En la vida moderna “americana”, el desarrollo paulatino pero consistente de una “forma natural” sometida al capital explora más allá de todo límite las posibilidades de incremento cuantitativo de los bienes producidos/consumidos; sin embargo, por otro lado, impone una repetición sin alteraciones sustanciales de la consistencia cualitativa ancestral de los mismos. Los nuevos valores de uso deben descubrirse así a partir de la proyección, sobre una naturaleza de disponibilidad en principio inagotable, de las exigencias caprichosas pero conservadoras que echan sobre ella unos propietarios privados, cuyo enriquecimiento en dinero no alcanza a habilitarlos para romper con el sistema de necesidades establecido.

¹⁷ Véase, en este mismo texto, “Imágenes de la blanquitud”.

En los Estados Unidos, por ejemplo, pese a las modificaciones espectaculares del mundo de la vida, los valores del *early american* se repiten una vez más en el *postmodern american*. Proceso que contrasta con el que tiene lugar en la modernidad europea, donde los nuevos valores de uso que se descubren han sido sin duda refuncionalizados por el valor capitalista, pero sin desconocer la “lógica” social-natural de sus alteraciones ni anular la creatividad de formas que viene de la interacción colectiva “materialista” o “terrenal” con la naturaleza.

La historia de la modernidad europea registra fenómenos que serían inimaginables en el desarrollo de la modernidad “americana”. El más importante de todos ellos —que contribuiría a explicar la conflictiva riqueza de las formas de vida europeas— es tal vez la multiplicidad de modos que la modernidad europea abre a los individuos singulares y colectivos para sobrevivir —autoidentificándose al hacerlo— al desgarramiento de la vida real causado por la contradictoriedad de la determinación capitalista. Ella posibilitó que, junto al “ethos realista” de la civilización capitalista —que fundamenta el carácter dependiente de lo moderno respecto de lo capitalista en la experiencia empírica de lo productivo en valor que resulta el autosacrificio del “individuo natural”—, se conformaran otros *ethes*, capaces de competir con él. Surgieron diversas estrategias que permitieron al individuo superar en su propia vida la gravitación de la contradicción entre “forma natural” y “forma de valor”; eran otras actitudes vitales que enriquecieron de manera especial, con sus innumerables combinaciones, la realidad ética de la modernidad europea. Aparte de la denegación “realista” de cualquier contradictoriedad y cualquier subsunción en el capitalismo, el ser humano moderno desarrolló otro modo y otra vía de denegación inverso al primero, el “romántico”, según el cual, la “forma natural” de la vida, en la figura concreta de un pueblo autoidentificado (un *volk*), rige como el sujeto que subsume, mientras el capital —que sería figura pasajera, negativa pero necesaria del primero— es la potencia subsumida a él. Antes de este, la modernidad europea había desarrollado otro *ethos*, el “ilustrado” o “neoclásico”, gracias al cual la contradicción capitalista y la subsunción que pretende superarla no se deniegan sino se reconocen, pero como una necesidad que pese a ser natural puede ser encauzada racionalmente en un sentido favorable a la creatividad humana. Además de éste, y como primera contraposición histórica al *ethos* realista, se encuentra además el *ethos* “barroco”, de acuerdo al cual, y mediante una escenificación que invierte el sentido de la realidad, la destrucción capitalista de la “forma natural” de la vida y sus valores de uso es experimentada prácticamente como inefectiva o impotente.

Considerada en el nivel esencial de la historia de la modernidad realmente existente, la “americanización” de la modernidad en el siglo XX sería sin

duda una culminación: el arribo al punto de la más estrecha interconexión entre la consolidación de la revolución técnica en las fuerzas productivas y el procedimiento capitalista de actualizarla. Sería la conquista del grado más alto de subsunción de la lógica “natural” o lógica del valor de uso de la vida social moderna a la lógica capitalista de la autovalorización del valor mercantil, el grado casi pleno de la identificación entre ambas.

Por el contrario, si lo que se tiene en cuenta es la historia de la consistencia formal concreta de la vida moderna, la americanización de la modernidad traería consigo, un empobrecimiento radical: implica, en efecto, en primer lugar, una ruptura tajante con el pasado pre-moderno, no sólo pagano sino también cristiano católico; un pasado sin el cual la modernidad, como “negación determinada” que es de otros proyectos civilizatorios anteriores, queda severamente disminuida en su substancia histórica. Implica además, en segundo lugar, una eliminación sistemática, dentro de la vida cotidiana, de la competencia entre las múltiples propuestas de vida o los distintos “*ethes*” posibles dentro de la modernidad capitalista; tiende, en efecto, a asegurar el monopolio del modo de ser capitalista para uno de ellos en particular, el *ethos* “realista” (“protestante” o “puritano”).¹⁸

VI.

La europea y la (norte-)americana son dos ramas de la historia moderna que se reencontrarán a partir de la segunda mitad del XIX, tres siglos después de su separación. Para entonces, mientras la primera ha llevado a la modernidad capitalista a un estado crítico de autonegación, la segunda la ha conducido a uno de realización plena. La primera, la de la modernidad “europea” –impugnada por el proyecto comunista–, se encuentra en plena crisis debido a que no pudo concluir a satisfacción la tarea de subordinar completamente a la “forma natural” (ni en su versión tradicional ni en sus versiones nuevas). La segunda, en cambio, la de la modernidad “americana”, está en pleno crecimiento y expansión, satisfecha de haber concluido la tarea.

Los vasos comunicantes que se instalan entre ambas versiones de la modernidad capitalista no estarán al servicio de un “retorno”, de una reinserción de la versión “americana” en la “europea”, sino al de una invasión de ésta por la primera, que intentará absorberla y sustituirla en un proceso lento y todavía inacabado en la presente vuelta de siglo.

18 Véase, del autor, *Modernidad y capitalismo en: Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El Equilibrista, México 1995. También en: www.bolivare.unam.mx

La simbiosis de ambas inyecta savia nueva y revitaliza a la “modernidad europea”, sobre todo a partir de la segunda posguerra europea del siglo XX, pero se trata de una transfusión que se dirige solamente a las partes de ella que la “modernidad americana” considera “rescatables”. Al hacerlo de esta manera, esa simbiosis abre en la modernidad europea una escisión entre dos versiones de sí misma: la que se re-conforma a la “americana” y la castiza o “auténtica”, fiel a la identidad “europea” tradicional; versión ésta que, por lo demás, se encuentra en una profunda crisis de autodefinición. “Ser moderno a la europea” implica hoy en día reconocer, como Jean Baudrillard, que, por debajo de sus veleidades autocríticas, una “verdad americana” había estado siempre esperando, como un destino por cumplirse, en el horizonte de lo europeo, e implica constatar al mismo tiempo que justo aquello contra lo que se vuelca toda modernidad capitalista, la substancia histórico concreta —eso que es lo “prescindible” en la perspectiva “americana”—, es lo único que legitimaba y otorgaba especificidad a la modernidad “europea”.

Por su parte, también la rama histórica “(norte)americana” de la modernidad capitalista experimenta modificaciones considerables como resultado de este reencuentro simbiótico, tan decisivas e incluso más que las que se observan en la rama europea; modificaciones que vienen a completarla y a hacer de ella precisamente la “modernidad americana” que existe actualmente, el *american way of life*.

VII.

Examinando lo que distingue a la modernidad “americana” de la modernidad europea —de la que es un desprendimiento histórico independiente—, su rasgo peculiar parece estar en la disposición total o irrestricta a asumir el hecho del progreso, es decir, la realización del ímpetu productivista abstracto de “la producción por la producción misma”, propio de la acumulación de capital y asumido por la “mano invisible” del mercado (Adam Smith); parece estar en la tendencia que esta peculiar modernidad muestra a entregarse sin reservas a la aceleración de los cambios que este productivismo abstracto introduce en la vida práctica y en la realidad social.

El “americanismo”, la “identidad americana”, se presentaría así, en un primer nivel empírico, como un progresismo —que es un rasgo general de la modernidad capitalista—, pero radicalizado o llevado al extremo; como un progresismo que ha eliminado los obstáculos de orden identitario (“cultural”), social y político que lo refrenaban en la modernidad europea.

El “progresismo americano”, la entrega total de su modernidad al progreso, puede ser descrito como una manera peculiar de construir la temporalidad del mundo de la vida social. Se muestra, paradójicamente, como un “presentismo” o un enclaustramiento en el presente, y segundo, como un “apoliticismo”.

La entrega incondicional de la “modernidad americana” a la marcha automática del progreso implica esencialmente una indiferencia sistemática de la experiencia cotidiana frente a las determinaciones provenientes del pasado y del futuro de la sociedad como un todo. En otros términos, implicaría un desentendimiento lo mismo de los compromisos históricos objetivados o cristalizados en el mundo de la vida compartido por todos que de las expectativas proyectadas hacia el futuro desde la vida actual de la sociedad como un sujeto autónomo. La temporalidad progresista alcanza su culminación con el “progreso americano”; la experiencia del tiempo es la de una suma o una serie discontinua de momentos presentes a través de la cual deben pasar las innumerables “tribus” de individuos privados que se conforman ad hoc en torno a un contrato de empresa.

El “progresismo americano” conduce así, consecuentemente, a un apoliticismo fundamental. Genera en efecto una fobia ante cualquier instancia de orden político o republicano, dentro de la vida social, que pretenda “imponerle” a ésta determinados intereses y metas trascendentes o de alcance meta-privado. Allí donde él domina, la política sólo puede aceptarse como una “supraestructura” de la sociedad civil o burguesa.

Sustituir un valor de uso por otro, “mejor”, una “tecnología” por otra, “más eficiente”, un ser humano por otro, más desarrollado, y todo esto dentro de una temporalidad en la que el tiempo se experimenta o tiene vigencia como el “espacio” de un transcurrir rectilíneo, ascendente e indetenible, éste es el proceder propio del progreso. En la modernidad “realmente existente”, la calidad del uno, la eficiencia de la otra y el grado de desarrollo del último deben definirse, en principio, en referencia a una figura identitaria del ser humano que se encuentra ya mercantificada en sus potencialidades productivas y consuntivas; los tres deben responder a un diseño del mundo de la vida en donde el *telos* de la valorización del valor mercantil de las cosas domina sobre el de la “forma natural” de las mismas. La búsqueda de “lo mejor” (de lo más conveniente en términos económicos) define lo que es el futuro, y no a la inversa lo mejor a la luz de la fascinación que ejerce un futuro emancipado. Lo “mejor”, lo “más eficiente” o más desarrollado debe determinarse en referencia a los criterios de un ser humano interesado exclusivamente en la productividad abstracta o “productividad de valor” que demuestran tanto su propia actividad como los objetos de los que ella

se sirve. Productividad, por lo demás, que otorga legitimidad a la membresía o pertenencia de cada individuo a la comunidad. El progreso al que se entrega la realización del *american dream* es aquel que, mientras pretende “mejorar” al ser humano y a su mundo, lo que “mejora” o incrementa en verdad es el grado de sometimiento de la “forma natural” de la vida bajo su “forma de valor”.

El desatamiento y aceleración sin límites del progreso como destino ineluctable sólo pudo llegar realmente con la modernidad “americana”, en donde la resistencia del “valor de uso” al “valor” mercantil se encuentra completamente desarmada. Después de siglos de sometimiento de los pueblos germanos, la colonización romano-cristiana había logrado generalizar, apartando a los reacios hacia el border o hacia el underground del mundo social, la confección masiva de seres humanos cuya idiosincrasia o identidad “natural” se reproducía en términos sumamente elementales; identidad que es la que ostentarán las comunidades puritanas calvinistas llegadas para colonizar la Nueva Inglaterra y para asumir así, sobre una vía paralela a la europea, la “tarea histórica” de la modernización capitalista.

VIII.

La gran industria moderna tergiversó sustancialmente la forma del valor de uso que la maquinaria moderna parecía estar llamada a tener según su propia consistencia técnica o “natural”; a partir del siglo XVIII convirtió a ésta, de instrumento de liberación del trabajador en instrumento de su esclavización orgánica.¹⁹ Es la tergiversación que sirve de base al “diseño” del valor de uso que el valor económico mercantil capitalista induce en la producción ya con el mero acto de imponer su autovalorización dentro del juego aleatorio del mercado. Se trata de un valor de uso estructuralmente monstruoso: útil, sin duda, pero no para alimentar la vida sino para lograr –unas veces de manera discreta, otras sangrientamente escandalosa– el suicidio sistemático del ser humano y el arrasamiento de la naturaleza en la que éste desenvuelve su vida.

El valor de uso de la ciudad del siglo XX, del campo del siglo XX, de las vías de comunicación del siglo XX, es un valor de uso deformado, invertido de sentido por un diseño del mismo en donde el telos de la valorización parece haber

19 Todos los elementos del campo instrumental y del proceso de trabajo que corresponden a la revolución industrial se planifican y diseñan, no según el principio de “ahora resulta más fácil producir los mismos bienes con menos esfuerzo”, sino según el de “ahora resulta más fácil producir más bienes con el mismo esfuerzo”. Es el principio del diseño que regirá la revolución urbanística del siglo XIX –con los barrios obreros y sus *mietskasernen* (vivienda), con los servicios públicos y de transporte más “eficientes” (los trenes con los que soñaba Mussolini, que llegan y parten a la hora exacta estipulada en los horarios)– habiéndose extendido a partir de las naves industriales y la disposición productivista abstracta de la maquinaria y la “coreografía” laboral.

sustituido definitivamente al telos que la sociedad moderna puede plantearse a sí misma democráticamente. El valor de uso del automóvil individual (del Ford-T y el Volkswagen en adelante) no responde a necesidades de transportación “naturales”, es decir, socialmente concretas, que el ser humano moderno decidiera tener soberanamente; por el contrario, es un valor de uso que “se adelanta” a los deseos del ser humano e infunde en él una necesidad que no es de él sino del capital, que satisface la suya, la de acumularse, a través de ella. Con el valor de uso de la casa hogareña y de los utensilios domésticos aparentemente “indispensables para el ama de casa moderna” sucede lo mismo; también con el valor de uso del cuerpo propio (como instrumento de trabajo y consumo) y los productos e implementos de su alimentación y salud, de su higiene y cuidado; con el valor de uso de los medios de diversión y entretenimiento, etcétera.

“Globalizada”, omnipresente, la “modernidad americana” inunda desde todos lados el mercado mundial con mercancías cuyo valor de uso se diseña y se genera desde las necesidades de autovalorización del valor; agobia con bienes que, por esa razón, no se ofrecen a la fruición liberadora –dotada de esa “débil fuerza dionisiaca” que está en todo disfrute determinado desde la “forma natural” de la vida–, sino sólo a la saciedad que viene con el consumo abundante permitido por la disposición de una cierta cantidad de dinero, el representante de cualquier mercancía.

La “americana” es así una modernidad que promueve necesariamente el fenómeno del “consumismo”, es decir, de una compensación cuantitativa por la imposibilidad tantálica de alcanzar un disfrute cualitativo en medio de la satisfacción; consumismo ejemplificado claramente en el “*give me more!*” de la industria de la pornografía, en la precariedad del disfrute sexual en medio de la sobreproducción de orgasmos.

IX.

Tal vez la clave histórico empírica principal de la modernidad “americana” esté en la coincidencia casual –“providencial”, si se quiere– de un peculiar proyecto de vida comunitaria, el proyecto cristiano puritano, con un hecho natural igualmente peculiar, el de la abundancia relativa de medios de producción naturales; en el encuentro inesperado de una moralidad que busca la salvación eterna (celestial) a través de la entrega compulsiva al trabajo productivo, el “workholismi” de nuestros días, con una situación natural excepcionalmente favorable a la potenciación de la productividad del trabajo.

No puede exagerarse la importancia que ha tenido este encuentro “fundacional” en la redefinición “americana” de la modernidad. Un esquema de comportamiento moral concebido para garantizar la supervivencia en condiciones de “amenaza total” a la vida humana, diseñado y perfeccionado por milenios en condiciones de “escasez absoluta”, es puesto a prueba de buenas a primeras, después de un “segundo éxodo del pueblo de Dios”, esta vez a América, en una situación radicalmente diferente, en la que reina una escasez que se ha vuelto sólo “relativa” (es decir, un cierto grado de aceptación y no de rechazo de lo otro, lo natural, hacia lo humano) y, concomitantemente, una “abundancia” desconcertante, hasta entonces desconocida.

Los hechos del “nuevo mundo” debieron venir por sí solos a impugnar ese esquema de comportamiento moral; a demostrar que la tierra donde vive el ser humano no es necesariamente, como parecía serlo para las mayorías en la Europa de origen, un “valle de lágrimas”, un “lugar de prueba y sufrimiento”. Sobre todo, a volver evidente que la “riqueza terrenal” no es solamente el fruto del sacrificio humano en la guerra o en el trabajo, que no consiste en el puro valor económico, es decir, en la cristalización de ese sacrificio; a confirmar (como Karl Marx les recordaba a los socialdemócratas) que ella proviene sólo a medias del esfuerzo humano, pues la naturaleza pone su propia parte; a comprobar que la riqueza social es una objetivación de la actividad humana, pero no como una proyección sobre un sustrato vacío e indiferente, simplemente “gratuito”, sino como una “colaboración” con ella, como una acción que completa o “complementa” una “acción natural” que está siempre en proceso por sí misma, espontáneamente.

Sin embargo, al proyecto de modernidad “americano” —que no persigue la autorrealización terrenal del productor sino sólo el engrosamiento ad infinitum de lo producido— le convenía más atribuir el incremento de la productividad del trabajo europeo en América a su propia “fórmula de éxito” que a la conjunción de una naturaleza pródiga con unos instrumentos mejorados; prefería insistir en la fe como el mejor potenciador de la productividad. Se mantuvo por ello lejos del autocuestionamiento político que hubiera venido con el abandono de la fundamentación sobrenatural de las instituciones sociales. Reafirmó la creencia en el esquema puritano, en su esencia sacrificial: le pareció preferible seguir pagando, con “el sudor de la frente” y con la renuncia al momento dionisiaco del disfrute, la deuda hipotecaria contraída con Jesucristo para alcanzar con seguridad el “bien supremo”: la salvación —aunque sea “en el más allá”. Se resistió a interactuar directamente, sin garantía divina, con una naturaleza cuya abundancia posible, pero impredecible o insegura, tenía que parecerle muy poco confiable y sospechosa. Los fundadores de la modernidad “americana”

minimizaron el aporte activo de la naturaleza en la constitución de la riqueza concreta, lo menospreciaron. Al absolutizar el aspecto puramente humano-laboral de la riqueza social anularon todo aquello de la “naturalidad” del valor de uso que, por ser casual o fortuito, no puede servir de sustrato inmediato para el valor mercantil. La naturaleza es reducida a un “menú” de opportunities, entre las que el individuo emprendedor encuentra, después de una ardua búsqueda iniciatoria, aquella que estaba “reservada” para él. Incluso como objeto de ternura o de terror, como animalito pet o como tornado indomable, la naturaleza no abandona su status de “bestand” o reservorio de materia y energía para la empresa humana (Martin Heidegger). Como es conocido, la marcha de apropiación territorial hacia el west norteamericano avanza eliminando, arrasando y exterminando todo aquello que no sirve directamente, right here and right now (aquí y ahora), de “materia prima”, lo mismo los indígenas “pseudo-humanos” que los bosques y los rebaños.

En el capitalismo que sustentó a la modernidad europea, la “renta de la tierra” que solventaba los excesos de la “clase ociosa” (Thorstein Veblen) consagraba también, por otro lado y a su manera, el carácter invaluable de la naturaleza. En el capitalismo del siglo XX, que ha sustentado a la modernidad “americana”, la “renta de la tecnología”, es decir, de la objetivación de la astucia humana, vino a desplazar a la “renta de la tierra”; con ello, al bajar de precio siendo funcionalizada como relativamente “superabundante”, la naturaleza perdió ese rasgo inconmensurable que siempre tuvo, y el abuso destructivo de ella pasó a ser cosa de menor importancia.

X.

En las bases de la modernidad “americana” parece encontrarse una constatación empírica, la de que en América se encuentra vigente un “destino manifiesto” asignado por Dios a la comunidad de los “godlies” (divinos) o puritanos (calvinistas) recién desembarcada del “Mayflower” y a sus descendientes; un destino que se haría evidente en la entrega que Dios habría hecho a los colonizadores neo-ingleses de un lebensraum (sala de estar) natural por conquistar libremente, que se extiende far west (lejano oeste) al infinito.

Lejos de llevar a una demostración de la falta de sustento de esa ética puritana productivista e inducir su cuestionamiento, el despliegue de la misma en las condiciones inesperadas de una abundancia natural relativa –que trajo consigo una multiplicación inusual y exagerada de los “santos visibles”– vino por el contrario a “sobre-legitimarla” empíricamente. La exuberancia natural del

“nuevo mundo” –la “tierra prometida”– provocó una generosidad inusitada en la “mano invisible” del mercado, una validación incluso irónicamente excesiva de la ética del elegido excepcional o el “santo visible”: el “ser elegido” se “democratizó” tanto que recaía incluso en “hombres de poca fe”. La excepción pudo pasar a ser casi la regla: el winner o elegido por Dios para ser salvado devino el tipo humano “normal” o mayoritario en la sociedad (norte)americana; el loser, el “somerso” (hundido) de la white trash, fue la minoría anómala que venía a confirmar la regla. Como asamblea de “santos visibles”, la comunidad parroquial de farmers y la comunidad de comunidades, la “nación” wasp (white anglo-saxon protestant) veía ratificada en los hechos su convicción de haber sido favorecida por un incuestionable “destino de salvación”.

XI.

La más característica y determinante de todas las transformaciones que experimenta la modernidad capitalista con su “americanización” es sin duda la introducción de lo que podría llamarse la “*hybris* americana”, su desmesura absoluta, que consiste en aquello que muchos autores coinciden en describir como una “artificialización de lo natural” o una “naturalización de lo artificial”.

No es ninguna “fidelidad” a una “naturalidad animal profunda” del ser humano lo que otorga necesidad o “naturalidad” a determinadas necesidades y determinados bienes de su mundo. Esta la reciben los objetos del cosmos o mundo de la vida proveniente del proyecto de autoafirmación subjetiva que es inherente al modo de ser “meta-” o “trans-natural” de la vida humana. Por ello, de una determinada cualidad de la vida o de su mundo puede decirse paradójicamente, que es “artificial” cuando sólo responde automáticamente a la base animal natural del ser humano, es decir, cuando no proviene de una intención y un proyecto humanos y carece por tanto de aquella necesidad o “(trans-)naturalidad” que el el sujeto humano descubre/instaura en interacción con la naturaleza entendida como lo Otro. En otras palabras, una cualidad de la vida es “artificial” cuando sólo responde a algo que es el simple resultado de una alteración casual en la demanda de los bienes convertidos en mercancía, y no a algo que se ha generado en una transformación “interior” concreta de la vida y de su mundo (el conjunto de los valores de uso), promovida por el sujeto y concertada en él a través de algún tipo –en ciertas ocasiones democrático– de consenso.

La *hybris* o desmesura absoluta de la modernidad “americana” consiste en la pretensión de haber alcanzado al fin una subsunción total de la “forma natural” de

la vida humana y su mundo a la “forma de valor”, subsunción que habría llegado no sólo a refuncionalizar esa vida “desde afuera y desde adentro”, sino de plano a anular en ella esa “forma natural”. Se manifiesta en la vida práctica a través de la impugnación tácita de una “naturalidad” como fundamento del mundo de la vida; a través de la reivindicación, inherente a esa práctica, de la autosuficiencia de su “artificialidad”.²⁰ Por contraste, el respeto que la modernidad europea demostró pese a todo por esa “naturalidad” social e histórica pareciera ser la causa de su crisis y su decadencia.

Con la “modernidad americana” se estaría ante la entrada en vigencia de una nueva “naturalidad artificial”, una naturalidad propia del valor de la mercancía-capital, valor que, por su parte, sería capaz no sólo de autovalorizarse independientemente de los valores de uso “naturales” sino de promover, él por sí solo –fantasma de un great pretender–, el aparecimiento y la constitución de valores de uso sustitutivos de ellos. La “modernidad americana” se desentiende de la tarea elemental, “natural”, de todo proyecto civilizatorio concreto, la de crear simultánea y articuladamente en la vida humana una suficiencia para el subsistema de capacidades sociales de producción y una saciabilidad para el subsistema de necesidades sociales de consumo. Para ella, obedeciendo a un paralelismo asintótico de principio, la ampliación de las capacidades de producción, por infinitas que sean sus posibilidades de crecimiento, no podrá coincidir jamás con la apertura siempre indefinida, con la “insaciabilidad metafísica” constitutiva de las necesidades de consumo.

Resulta interesante constatar que la forma democrática de gobierno que ha servido de modelo al mundo occidental en la segunda mitad del siglo XX, la “democracia americana”, implica una práctica de la política que paradójicamente se abstiene de lo político, que deja fuera del horizonte de su acción todas las decisiones esenciales que afectan a la comunidad, que se autolimita hasta reducirse a sí misma a una simple “supraestructura” de la “sociedad civil” o “burguesa”. En esta práctica política, la “*hybris* americana” alcanza su culminación, la ilusión de que lo “artificial” puede sustituir perfectamente a lo “natural”, de que el “valor” tiene el poder de poner al “valor de uso”, de que la autarquía del “sujeto natural”, la comunidad

20 Bajo la predilección de Hollywood por el tema de la obra de Jack Finney *The invasion of the Body Snatchers* (hay al menos cuatro versiones cinematográficas de ella) parece estar una confusa noción de la gravitación de la “*hybris* americana” y su pretensión de haber sustituido a la naturaleza misma. En dicha obra, los invasores no se contentan con introducir en los humanos un “alma” ajena, que ellos traen de otros mundos; necesitan reconstruir también el cuerpo de los mismos, de manera que no vaya a entrar en contradicción con ella. El cine norteamericano aprovecha la sensación inquietante y generalizada entre los modernos del siglo XX de que el propio cuerpo individual (“forma natural”) ha sido sustituido por una versión “blanca” o light de sí mismo, en la que se encuentra “subsumido realmente” bajo un alma que se ha re-identificado ella misma (“enajenado”) a fin de ser más severa pero más apropiada para alcanzar la meta “soñada” de una vida social libre de contradicciones.

humana, puede ser sustituida ventajosamente por el automatismo del sujeto artificial” o enajenado.

XII.

No debe extrañar la buena –incluso entusiasta– acogida que esta pretensión de la “modernidad americana” pudo tener y sigue teniendo, sobre todo en la vasta clase media europea y la capa intelectual que piensa por ella.²¹ Si la civilización “(norte-)americana” ha podido festejarse a sí misma como autosuficiente, como dueña de una “naturalidad artificial” que le autorizaría a prescindir de la “naturalidad” antigua y moderna de la vida, es porque así lo permiten las condiciones de una crisis civilizatoria radical y generalizada. Sitiada en su “pequeño continente” (Braudel), la civilización “europea”, que respeta el valor de uso “natural” pero sólo para estancarlo en su casticismo, experimenta una disminución de sí misma que la lleva al borde del automatismo; mientras tanto, en el resto del vasto mundo, las otras civilizaciones “naturales” del planeta no encuentran la manera de armonizar su propia tendencia a inventarse una modernidad con la defensa fundamentalista de una identidad substancializada. Sobre este endeble trasfondo, la “modernidad americana” ha podido ostentar su “validez” y desconocer y hacer que se desconozca lo insostenible de su hybris, de su desmesura absoluta; ha podido ocultar la devastación que ella implica para lo humano y para la naturaleza que lo posibilita.²²

El triunfo de la “modernidad americana”, la demostración de la superioridad del *american way of life* sobre los otros modos de ser moderno dentro del capitalismo, se viene dando gracias a un proceso de permanente “negociación civilizatoria” que se vuelve especialmente perceptible en el intento que hace la “industria cultural” (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno), a escala mundial, de poner la creatividad festiva y estética de la sociedad al servicio del autoelogio práctico que el *establishment* capitalista necesita hacerse cotidianamente. La “industria cultural” administra el surgimiento de una abrumadora “riqueza de formas” en el universo de los bienes producidos; hecho que se hace evidente

21 No son escasos los ejemplos de hombres de letras europeos, deslumbrados por las noches en Las Vegas, transformadas en días, o ante los antros de Los Angeles, que anulan el sol implacable de sus calles; desconcertados por la temperatura invernal de los climas interiores en medio del calor sofocante de Miami o por los remansos tropicales instalados en los Malls americanos, esos bunkers en donde la pretendida autosuficiencia del cosmos moderno se refugia ante el acoso de los otros enviados por lo Otro.

22 La fase de ascenso del “americanismo” a su hybris contiene de todos modos un elemento impugnador de la traición a la “naturalidad contingente” perpetrada por las formas modernas de la Europa de la belle époque y el “malestar en la cultura” (Sigmund Freud), formas penetradas por la autosuficiencia y la arrogancia de los estados nacionales imperialistas. Flotando libremente en el aire de una “artificialidad” inocente, despreocupado del fardo de una “naturalidad” aparentemente prescindible, el (norte)americano moderno, de dentro y de fuera de los USA-disfrutaba del valor de uso descubierto en la línea del telos capitalista con una ingenuidad que sólo en los años de la Guerra de Vietnam dejaría de ser explicable. Mucho de lo que más fascina en las formas de vida (norte) americanas, incluyendo las de su literatura y su música, proviene de la entrega “espontánea” (que no lo es tanto, dado su cuidado de no desobedecer el productivismo capitalista) al quid pro quo que confunde esa “artificialidad” ingenua y retardora con la contingencia fundamental de la “naturalidad” humana.

lo mismo en la sucesión acelerada de los cambios de moda (en el diseño del automóvil, del *home* y de la autopresentación) que en la agitación del universo del espectáculo. Se trata de una riqueza de formas que invade inconteniblemente la experiencia humana singular y colectiva del ser humano contemporáneo y en la que se expresa —a través del cine de Hollywood y sus estrellas e “ídolos”, de la postmúsica del *rock* y sus derivados y sobre todo de la televisión, con su fomento de la afición pasiva al deporte, y de la pseudo interacción de los videojuegos—, el dinamismo profundo, conflictivo y ambivalente de una realidad que es la del difícil proceso de una imposición civilizatoria. En efecto, dentro de este proceso —sobre todo dentro del mestizaje de formas que se da en New York y en las otras grandes ciudades norteamericanas (a las que la América *wasp* da la espalda “como si fueran Sodoma y Gomorra”) con las propuestas formales que vienen de los *aliens*, los del *border* y el *underground*— es prácticamente imposible saber en qué medida es el capital, con su peculiar “voluntad de forma”, el que simplemente usa y abusa de las “formas naturales” (las tradicionales y las modernas) como recursos de su autopromoción y en qué medida son éstas últimas, las “formas naturales”, las que se mimetizan con las formas inducidas por el capital a fin de resistir y poder rescatar la “naturalidad” precisamente a través de su propia “deformación”.

XIII.

La ilusión moderna de que una subsunción total de la “forma natural” a la “forma de valor” es factible prendió fácilmente en el ánimo *wasp* y alcanzó visos de realidad en el *american way of life*. Son esos visos de realidad los que mantuvieron fascinado al mundo entero durante el siglo XX, especialmente desde la segunda Postguerra, y que, pese a que amenazan con desvanecerse en cualquier momento, parecen ahora renovar su brillo en los enclaves occidentalizados del Oriente.

La identidad propia del *wasp* aporta decisivamente a la definición del “americanismo” que ha caracterizado a la modernidad dominante en estos últimos cien años. Pero, así como “lo alemán” no basta para explicar causalmente la realidad del nazismo, así también “lo (nor)teamericano” resulta insuficiente para dar cuenta de la figura histórica más radical de la modernidad capitalista; lejos de ser una emanación suya, esta figura es más bien la que usa “lo (norte)americano” como instrumento de su propia afirmación. La afirmación de la figura histórica de una modernidad capitalista total o absoluta, que sería aquí lo substancial (de fondo), esencial o central, tiene en lo (norte)americano un apoyo que si bien es decisivo no deja de ser formal, accidental o “retórico” (periférico). Pero hay que observar algo que resulta muy especial: dado que la afirmación de este tipo radical de modernidad

capitalista es un hecho históricamente único, en verdad irrepetible, el apoyo que ella recibe de lo (norte) americano adquiere una substancialidad, esencialidad o centralidad que lo vuelven indistinguible de ella misma.²³

Más que la idiosincrasia de un imperio, el “americanismo” ha sido el imperio de una “idiosincrasia”: la del ser humano cortado a imagen y semejanza de la mercancía-capital. El “americanismo” no es una característica identitaria de la nación “americana” que haya sido impuesta en el planeta por los Estados Unidos de América, sino un modo peculiar de vida civilizada que “se sirvió” casualmente de la historia y la “substancia” norteamericanas para alcanzar su universalización; eso sí, impregnándose al hacerlo de ciertos rasgos del comportamiento “natural” de la población norteamericana. En efecto, puede decirse que lo que el siglo XX ha sido sobre todo es el siglo de la restauración de la dictadura del capital después del “desfallecimiento” al que la llevó la “modernidad europea” con su “autocrítica comunista” en el siglo anterior; si ha sido el siglo de la “modernidad americana” es porque ésta ha sido el mejor vehículo de esa contrarrevolución. Así lo sospechó, ya en 1922, un enviado especial del hebdomadario parisino L’*Illustration* cuando escribía, a la par deslumbrado y clarividente:

“Aun cuando para un observador superficial el automóvil y el bolchevismo parecen mantener entre sí relaciones sumamente difíciles de descubrir, estoy convencido -y esto de ninguna manera es una paradoja- que no existe remedio más eficaz contra el microbio bolchevique en los Estados Unidos que el automóvil. Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que el automóvil matará al bolchevismo, o más bien que el automóvil pone al país completamente fuera del alcance del bolchevismo.

El automóvil constituye la vacuna por excelencia que inmuniza al país entero. Todo propietario de un coche se convierte ipso facto en un enemigo declarado y activo del bolchevismo. Y no sólo cualquier propietario actual sino también cualquier propietario futuro; es decir, casi todo el mundo, entendiéndose que todo el mundo está en condiciones de lograr su sueño y comprar por doscientos o trescientos dólares este pequeño mecanismo trepidante, que le confiere enseguida libertad de movimiento, dominio de la carretera, que le convierte, en ciertos aspectos, en el par de un Vanderbilt o un Rockefeller.” (*Raymond Recouly, 30 de Septiembre de 1922*)²⁴

23 Un fenómeno parecido tiene lugar con el “arte del siglo XX”, el arte cinematográfico; aunque es claro que no estaba llamado esencialmente a ser norteamericano, el accidente de su americanidad fáctica lo marcó tan consistentemente, que cien años después de su nacimiento resulta difícil imaginar hoy una cinematografía que no presente un cierto grado básico de americanismo.

24 El Ford-T masifica la ilusión de ser sujeto, de tener también o de compartir la subjetividad enajenada que está en el valor que se autovaloriza desplegándose sobre el valor de uso. Mientras triunfa al volante sobre el espacio y el tiempo, al asalariado le resulta imposible percibir que la migaja de poder que le está permitido ejercer no la paga solamente (en cómodas mensualidades) con buena parte de su salario sino sobre todo con la renuncia a ser el sujeto del proceso de producción.

En el siglo XX, en América, uno fabrica su propio destino, es amo y señor de la naturaleza. El trabajo, la fuente del valor económico mercantil, es absolutamente creador: sin importar el modo de su realización, que es asunto divino, basta con que cada quien lo realice para que los valores de uso broten para él obedientemente. Rico o pobre, aventajado o mermado, blanco o negro, hombre o mujer, todos son iguales y viven felices en tanto que son libres de ejercer esta actividad milagrosa.

El proceso por el cual la economía capitalista emprendió la subordinación o subsunción real de las nuevas características tecnológicas y geográficas, aparecidas en las fuerzas productivas a finales del siglo XIX y a escala mundial, vino acompañado en Occidente de un proceso similar y concomitante en el plano social y político más inmediato de la contradicción que enfrenta a la vida humana con el capital: en la lucha de clases. Se trataba de un proceso que convertía la divergencia de intereses de clase entre “burgueses” y “proletarios” en una convergencia de los mismos, proceso que se manifestaba en la “colaboración de clases”, ideada y promovida por los partidos obreros de la socialdemocracia reformista.²⁵

Una vez eliminada la identidad más profunda de la masa de aquellos propietarios privados cuya propiedad se reduce a la pura fuerza de trabajo, su identidad revolucionaria, el “valor autovalorizándose”, que es el verdadero sujeto de la vida moderna enajenada, comenzó a comportarse como si estuviese por alcanzar al fin su autorrealización plena, como si estuviese por llegar a su meta histórica última: subsumir o someter de manera completa y absoluta la forma natural del proceso de producción/consumo de bienes.

Sin embargo, las sociedades nacionales de la modernidad capitalista “europea” se encontraban comprometidas en el combate abierto contra la revolución anticapitalista que ellas mismas habían despertado, y no estaban así en capacidad de ofrecer al capital renovado la substancia concreta adecuada que él necesitaba

25 A comienzos del siglo XX la economía capitalista entró en un proceso de redefinición y recomposición de las bases mismas de la explotación de la fuerza de trabajo; un proceso que llevaba a generalizar la categoría de trabajo asalariado, tradicionalmente reservada para el trabajo obrero, y a abandonar la segmentación y concentración de esa fuerza de trabajo en cotos cerrados, otorgados a las múltiples empresas estatales nacionales del capital, adoptando para ello otros mecanismos de extracción de plusvalor, de alcance transnacional, cuyo funcionamiento minaba desde dentro la sustentabilidad de esos cotos. El capital comenzó a burlar la necesidad de desdoblarse en “muchos capitales” (Roman Rosdolsky); su acumulación parecía poder cumplirse sin el requisito de pasar por la mediación de la competencia entre muchos estados apoyados en distintos proletariados nacionales dentro de un mercado mundial libre y neutral. La legitimidad de los estados nacionales modernos de tipo europeo amenazaba con desvanecerse. La exacerbación de los nacionalismos en la primera mitad del siglo veinte, lo mismo en Alemania que en Rusia, en el Japón que en los Estados Unidos, resultaba ser, no un signo de la actualidad de los pseudo-sujetos estatal-nacionales en calidad de encarnaciones de la sujetidad histórica económica del capital, sino precisamente un signo de lo contrario, de su obsolescencia y de su última, desesperada y violenta, resistencia a aceptarla.

para su auto-manifestación.²⁶ La única que podía hacerlo, y sobradamente, era la sociedad de la modernidad capitalista “americana”. Sólo en ella, como lo detectó el enviado de *L'illustration*, descansaba sobre bases firmes la convicción de lo absurdo, y por tanto, inaceptable y reprimible que tendría cualquier duda ante el evidente “humanismo” que inspira al capital cuando orienta a la mano invisible del mercado; sólo en ella esa convicción podía ser realmente espontánea y militante.

Fueron pocos quienes advirtieron desde el principio que tras la ingenua prepotencia con la que comenzó a exhibirse la “hybris americana” se escondía el triunfo catastróficamente peligroso de la contrarrevolución.

Mitos de la “modernidad americana” Feeling and Courage

El colmo del winner, el “gran entrepreneur”. El hombre que discrepa del common sense, de la racionalidad y la moralidad standard, confía en su hunch, en su corazonada, y está dispuesto a un extraño sacrificio: el empleo de un surplus de violencia contra sí mismo y contra los otros a fin de alcanzar sus metas. Un criminal redimido por el éxito: un héroe. Un freak: Carnegie, Rockefeller, Ford, Hearst, etc. Pero un monstruo admirable e incluso loveable que se convierte en el modelo a imitar por todo aquel que aspire en serio al success en su vida.

Pasar el umbral que lleva al territorio ya concedido pero aún por conquistar de la abundancia exigía del early american un acto de violencia dirigido contra lo otro pero también y sobre todo contra sí mismo, acto en el que el segundo aspecto debía compensar con creces el primero y que resultaba ser así un acto auto-sacrificial. Como el cine de los western no se cansó de recordar al mundo, la muerte física de los indios masacrados, los rebaños exterminados y los bosques arrasados se opaca ante lo principal: la “muerte y resurrección” del hombre excepcional que supo tomar sobre sí, fundadoramente, la responsabilidad y la tarea de matar y abatir a los unos y talar a los otros. Un héroe de alcances “meta-éticos” cuya acción injustificable se perdona por la magnitud inaudita de lo alcanzado con ella. Un Cristo redivivo sobre cuyo sacrificio se levanta la felicidad gregaria de los pequeños bürger (Gary Cooper como “el citizen solitario”, en *High Noon*).

26 Si algo es digno de elogio en la modernidad capitalista europea es precisamente su fracaso en la tarea ortodoxa de anular la “forma natural” de la vida social, ese fracaso que la llevó a una autonegación —en la Revolución Francesa— de la que sólo muy tarde, americanizándose ella misma, ha comenzado a reponerse.

The great pretender

Al morir con un juguete en las manos, una esfera de vidrio dentro de la que se imita el revoloteo de la nieve en el último invierno de su niñez, el hombre viejo recuerda de golpe el momento en que murió por primera vez. Pronuncia la palabra “Rosebud”: la marca del trineo de Charlie, el niño que fue, y también la marca de aquel momento en que su madre se deshizo de él arrojándolo al abismo de un futuro implacable. Con la muerte de Charles Kane se cierra el ciclo de existencia de un muerto-vivo sobre la tierra, de un Nosferatu, el citizen Kane, cuya vida sin reposo es la alegoría del capital siempre acumulándose, de la autovalorización indetenible del valor.

Cuando crece y se convierte en el joven Kane, favorecido por una fortuna de origen azaroso, Charlie, el niño muerto, se convierte en el vehículo idóneo para una versión individual concreta de la personificación que el capital necesita adoptar a fin de validarse como el sujeto que sustituye al ser humano en la vida social moderna.

El drama se desata cuando el capital, el Valor que se autovaloriza, exige que la forma natural de las cosas mercantiles –a la que somete, explota y deforma– se comporte con él como se comportaría con el verdadero sujeto humano, reconociendo en él a su origen y su destino. Y es que el único defecto del Valor-capital está en que no puede prescindir de la utilidad natural o el valor de uso; defecto que aflora cuando el ciudadano Kane siente la necesidad de un “amor auténtico”, el amor de una amante verdadera. Una necesidad que, sin embargo, no llega nunca a satisfacerse porque su peculiar modo de amar trae consigo la muerte de la amada. Sólo la desea en la medida en que ella se presta al sacrificio de sí misma. Charlie está muerto, su vida es sólo aparente; es incapaz de responder al deseo auténtico, natural, popular, de la “típica muchacha americana”. Quererla, para él, equivale a convertirla en una estrella cuyo brillo artificial se financia con menos de lo que parece.

“Si no me quieres, ni modo”, le dice el Valor a la forma natural de las cosas, “yo mismo puedo crear el amor, producirlo a mi antojo y mi medida.” Esta hybris narcisista del capital constituye su perdición. Pasa por alto que la forma natural del valor de uso –el amor–, aunque sometida y reprimida por él, es su propia causa y fundamento; pretende improvisarse como creador de aquello de lo que es creatura, de algo que nunca podría ser un producto o efecto suyo.

Xanadú, la “gigantesca colección de mercancías” (Marx), el inmenso “paraíso” en donde Kane ambiciona reunir toda la riqueza a fin de asegurarse el disfrute absoluto, es el mundo de los valores de uso, pero como una realidad instalada

por el Valor capitalista, obediente a él: enorme, agitada, luminosa, ofrecida, pero al mismo tiempo ausente, inanimada, más que hostil, indiferente.

Con la muerte del ciudadano Kane en la pantalla, Orson Wells —que con toda ironía toma prestado para su héroe el nombre del “ciudadano verdadero” personificado por Gary Cooper en *High Noon*— se adelanta al desvanecimiento del “sueño americano”, al colapso de su *hybris*; muestra a un Charlie envejecido en el instante último y fugaz en que, al decir la palabra “Rosebud”, deplora, ya demasiado tarde, el momento en que su voluntad de vivir comenzó a realizarse mediante el sacrificio de la vida misma.

Apunte sobre la “forma natural”

1. Según la “crítica de la economía política” de Karl Marx, en la vida social mercantil-capitalista rigen simultáneamente dos principios estructuradores que le son inherentes; dos coherencias o dos racionalidades que son contradictorias entre sí: la del modo o la “forma natural” de la vida y su mundo y la del modo o la “forma de valor” (económico abstracto) de los mismos. Son, además, dos “lógicas” de las cuales la segunda, la del “valor”, está permanentemente en proceso de dominar sobre la primera, la “natural”, o de “subsumirla”.²⁷

2. La “lógica” o racionalidad inherente al proceso de la vida social en su modo o “forma natural” (histórico-social) es la que corresponde a las necesidades de reproducción del ser humano como un ser que se auto-identifica concretamente. Esto quiere decir, es el principio de coherencia que deriva de la praxis de autorreproducción de un sujeto cuya libertad se realiza en la auto trans-formación, en la creación o re-creación conflictiva, tendiente lo mismo al “despotismo” que a la “democracia”, de una forma para sí mismo en correspondencia con las posibilidades de hacerlo que se abren para él en lo “otro” o la naturaleza. Es una “lógica” o un principio que corresponde al ser humano, lo mismo singular que colectivo, en tanto que es él mismo una totalización cualitativa, un juego permanente de auto-identificación, un animal libre para hacer y rehacer su propia pólis, un zóon politikón.

27 El término “forma natural” no hace referencia a una “substancia” o “naturaleza humana” de vigencia metafísica, contra la cual la “forma de valor” estuviera “en pecado”; tampoco a un anclaje de lo humano en la normatividad de la Naturaleza, respecto del cual la “forma de valor” fuera artificial y careciera de fundamento. Se refiere exclusivamente al hecho de que lo humano, siendo por esencia “artificial”, no-natural, es decir, contingente, auto-fundado, debe siempre construir sus formas en un acto de “trascendencia de lo otro” o de “trans-naturalización”, acto que hace de ellas formas construidas a partir de proto-formas que se encuentran en la naturaleza, las mismas que, “negadas determinadamente”, permanecen en ellas en calidad de substancia suya. Es esta “transnaturalización” —y no “naturalidad”— que constituye a las formas actuales la que mantiene en ellas, incluso después de milenios de acumulación histórica civilizada que las hace parecer arbitrarias, por más elaboradas y artificiosas que puedan ser (formas de otras formas de otras formas...), un sutil nexa casi imperceptible con los actos arcaicos de transnaturalización que fundaron las formas básicas de las múltiples maneras de ser humano, las simbolizaciones elementales de las múltiples “lenguas naturales”.

3. Hablando propiamente, la “forma natural” de la vida humana –del proceso de reproducción de sí misma y del mundo en que se desenvuelve– es una forma social e histórica; es el modo que tiene el ser humano de auto-afirmarse e identificarse mientras se define o se determina en referencia a lo otro, a la “naturaleza”. Es la forma “meta-física” que adoptan las funciones “físicas” o vitales del animal humano cuando éste comienza a ejercer una sujetidad, esto es, a ser “libre” (Immanuel Kant). Articular en un sólo sistema armónico y dinámico el subsistema de las capacidades de producción –a través del cual el sujeto persigue la superación de la escasez o reticencia de lo otro ante las exigencias de lo humano– con el subsistema de las necesidades de consumo –a través del cual el sujeto persigue su autorrealización plena–; en otros términos, articular lo siempre limitado del primero con lo siempre ilimitado del segundo, de manera tal que ni lo uno ni lo otro puedan experimentarse como tales, como limitado el uno e ilimitado el otro, este es el acto fundamental que está en la constitución de la identidad, en la construcción de la forma o modo de vivir que un grupo humano reconoce como ideal para sí mismo. En la consistencia cualitativa del mundo de la vida, y dotándola de su concreción, se encuentra objetivado –transitoriamente– este acto o “contrato” a la vez inter-humano y humano-natural. Aunque pueda parecer extraño, puede decirse, por ello, que el origen último de la riqueza de formas o la diversidad cualitativa de la vida humana y su mundo se encuentra en la “democracia” o cumplimiento comunitario (a la vez colectivo y singular) de la autonomía y autarquía políticas; en alguna de sus múltiples formas, ella es la *conditio sine qua non* de la realización de la sujetidad del sujeto como una fundación de cosmos.

4. En su “forma natural”, el ser humano es un “ser semiótico”; ello se debe a que su auto-reproducción, por ser una actividad “libre”, implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de comunicación mediante el cual él (en un tiempo 1) se indica a sí mismo (en un tiempo 2) la nueva forma que pretende darse. Los bienes u objetos con valor de uso llevan de uno a otro el mensaje, que consiste exclusivamente en una determinada alteración de sus formas objetivas, alteración hecha o “cifrada” por el uno y aceptada o “descifrada” por el otro de acuerdo a un código o una simbolización elemental creada para el efecto, en la que se encuentran estipuladas las infinitas posibilidades de determinar la “utilidad” o el valor de uso de lo otro o naturaleza. La realización del ser humano como una auto trans-formación del sujeto tiene lugar durante el consumo del objeto o, mejor dicho, durante el “consumo” de la forma del objeto impresa en él durante el proceso de producción.

5. La “lógica” o racionalidad inherente al proceso de la vida social en su “forma (histórico-social) natural” se extiende a la constitución de su cosmos, es decir,

a la estructura del “mundo de la vida” o “mundo de los valores de uso”. Esto es así, primero, porque la reproducción de la vida humana, como el proceso que es de auto-realización, auto-formación o auto-identificación permanente, sólo puede cumplirse a través de la mediación objetiva de los bienes producidos (o productos con valor de uso) y, segundo, porque en éstos se encuentra objetivado el juego incesante de formas o significaciones pasadas —reactualizadas en el presente y proyectadas hacia el futuro— a través del cual el sujeto de esa vida lleva a cabo las alteraciones de su propia identidad.

6. La vida humana en su “forma de valor” es como un “doble” o un “fantasma” de lo que es ella misma en su “forma natural”; es una proyección objetivada de su propio proceso de reproducción en lo que él tiene, entre otras cosas, de capacidad de creación y destrucción de valor económico dentro del mundo de las mercancías capitalistas o, lo que es lo mismo, en lo que él tiene, abstractamente, de vehículo suficiente para el proceso de autovalorización del valor capitalista o proceso de acumulación de capital.

7. La racionalidad inherente al proceso de la vida social en su “forma de valor” expresa una “obsesión objetiva” volcada hacia un productivismo en abstracto; es una “compulsión” que viene “de las cosas mismas” y que corresponde a la necesidad de “producir por producir” emanada del “mundo de las mercancías” capitalistas y exigida por el automatismo de la reproducción ampliada del valor económico puro: por la “autovalorización del valor”. Es un principio estructurador que actúa y se refleja en ella “proveniente de las cosas mercantificadas” y que tiende a organizarla como si fuera exclusivamente un proceso en el que el ser humano, en calidad de pura fuerza de trabajo, debe ser explotado en cada ciclo reproductivo, compelido a producir ese “plusvalor” que habrá de pasar, como “pluscapital”, a mantener la acumulación capitalista.

8. La subsunción de la “forma natural” bajo la “forma de valor” puede ser relatada como el “esfuerzo” permanente del “fantasma” por mantener y afirmar su dominio sobre el ser real: “Le mort saisis le vif como le gustaba decir a Karl Marx. Nada se produce ni se consume en la sociedad puramente moderna si su producción/consumo no es el vehículo de la acumulación de capital. En lo que respecta a la vida social misma, esta subsunción consiste en el fenómeno de la “enajenación”: la sujetividad de esa vida, su capacidad política de identificarse o decidir sobre sí misma, sobre su forma, es sustituida por su representante fantasmal, por la “voluntad” de autovalorizarse que está en el valor económico del mundo de las mercancías capitalistas, “voluntad” que actúa automáticamente, “desde las cosas mismas”, las que adquieren por esta razón la función de “fetiches”, de objetos que socializan “milagrosamente” a los propietarios privados, que serían

a-sociales por definición. En lo que respecta al mundo de la vida o mundo de los “bienes terrenales”, ella consiste en la sustitución del diseño “natural” de los valores de uso por un diseño “artificial” o emanado de los puros requerimientos de la valorización capitalista.

9. El efecto devastador que tiene el hecho de la subsunción capitalista sobre la vida humana, y sobre la figura actual de la naturaleza que la alberga, es evidente: la meta alcanzada una y otra vez por el proceso de reproducción de la riqueza en su modo capitalista es genocida y suicida al mismo tiempo. Consiste, primero, en el “perfeccionamiento” del proceso de explotación del ser humano como fuerza de trabajo, el mismo que implica una condena de poblaciones enteras a la muerte en vida de la marginalidad (cuando no a la muerte sin más) a fin de abatir el “precio del trabajo” a escala global, y, segundo, en el “perfeccionamiento” de la explotación irracional o contraproducente de la naturaleza actual (tratada como un simple reservorio de ciertas materias y ciertas energías), que insiste en destruir el equilibrio propio de ella, si tal destrucción sirve a los intereses –en verdad siempre coyunturales– de la acumulación capitalista.

10. La modernidad es en esencia una reconstitución radical de la “forma natural” de la vida humana y su mundo. La condición necesaria de esa forma, el hecho de que en sus innumerables versiones decantó siempre de una estrategia de supervivencia, de autoafirmación y autoprotección (*selbstbehauptung* y *selbsterhaltung*), en la lucha contra el caos hostil a lo humano, es una condición que, en principio, se desvanece con la modernidad. La “forma natural” pasa a ser una realidad contingente, desprovista de la necesidad que la fundaba en épocas arcaicas y pre-modernas: es el fruto de una “pasión inútil”, de una improvisación “en el aire”, de un artificio que se fundamenta a sí mismo. La modernidad capitalista es la caricatura de esa reconstitución. La “forma natural” subsumida bajo la “forma de valor” es una forma sólo en apariencia contingente o “libremente” decidida. La “libertad”, la aparente artificialidad o arbitrariedad del capital que se haría manifiesta en ella es en verdad un sometimiento del mismo a una “voluntad” de autovalorización en la que se recicla la necesidad de la “forma natural” arcaica. La enemiga del capital, la “forma natural”, sobre la que él vence una y otra vez sin cesar, trabaja sin embargo, en calidad de pulsión predatoria, desde dentro de él mismo, lo re-esclaviza y termina por “naturalizar” hasta su “artificialidad” pepotente. La ilusión de la modernidad capitalista que la lleva a la *hybris* de comportarse como si su “traición” a la esencia de la modernidad se hubiese impuesto definitivamente, como si el valor capitalista hubiese ya de plano ahogado y sustituido al valor de uso, es lo que se conoce como “el sueño americano”.

Por una modernidad alternativa ²⁸

*Alberto Cue (AC): ¿Qué motivó tu libro *Las ilusiones de la modernidad*?*

Bolívar Echeverría (BE): Desencanto postmoderno, algo que sobre todo en Italia venía planteándose desde la década de los ochenta; es decir, el desencanto ante los grandes relatos, las grandes pretensiones de la razón, los grandes propósitos de la política. El libro está conectado con esa percepción desencantada, desilusionada, de ahí el título, respecto de la validez o la capacidad política del ser humano. El planteamiento es que éste ha perdido la capacidad de decidir lo que pasa consigo mismo, de decidir su historia así sea la inmediata, pues ésta se ha ido restringiendo cada vez más. Y lo que se plantea es la idea de que está cediendo en esta capacidad política ante una fuerza que le parece irrebalsable, una especie de destino. Está concluyendo todo un periodo, el de la modernidad, que tiene su punto de partida en el rechazo del destino o de las fuerzas sobrenaturales como lo decisivo entre los hombres y que concluye con la concepción del sometimiento a un destino. Es muy clara la idea del neoliberalismo –su percepción básica– de que el ser humano tiene que obedecer los designios de una fuerza que funciona objetivamente. Es decir, el mercado funciona, es la mano oculta que en definitiva sabe más que cualquiera de los hombres lo que a los hombres conviene y lo único que queda es someterse a los designios de esa entidad que rebasa las posibilidades que tendría el hombre de decidir. Vuelvo entonces a la vieja idea de la enajenación: la fuerza política del hombre está enajenada en algo así como un escenario, que es el mercado capitalista, donde se deciden realmente las cosas. La idea que prevalece es esta; cada vez que el hombre pretende hacer política, fracasa. Está condenado a construir Estados totalitarios e ineficientes:

28 Entrevista realizada por Alberto Cue, publicado en la Revista Viento del Sur No. 7 • Verano 1996, publicado originalmente en La jornada Semanal, no. 65, del 2 de junio de 1996.

no hay cómo hacer política porque toda política lleva necesariamente al Estado autoritario e ineficiente. Esa es la convicción; no hay un solo Estado, un solo partido político que proponga hacer política en serio, en el plano de decidir lo que queremos consumir, lo que queremos producir, de diseñar nuestro sistema de capacidades y necesidades, pues eso está totalmente fuera de la perspectiva de cualquier partido político ya que hacer eso es necesariamente caer en lo mismo en lo que cayó el socialismo real: construir un Estado ineficiente y totalitario, negador de las libertades y, en definitiva, asesino. No intentemos nada, se nos dice, o intentemos sólo paliar la cuestión pero dentro de los designios irrebasables de la política del capital. El neoliberalismo, como todo liberalismo, es negación de la política, no de una política, sino de la política: debemos abstenernos de hacer política porque constituye invadir terrenos que no nos corresponden. Esa fue la motivación de mis ensayos

AC: Y la idea del designio genera un movimiento de intensificación del progreso...

BE: Sí, pero hay que distinguir entre la ideología y la realidad del liberalismo ¿no? Es decir, la ideología del neoliberalismo es verdaderamente elemental y tramposa. Afirma: menos Estado y más sociedad civil (capitalista), pero en realidad afirma la presencia de entidades muy fuertes y despóticas. Porque los Estados no son siempre los Estados nacionales. Estamos sin duda ante el fracaso, la caducidad y la decadencia de los Estados nacionales –convertidos en auténticos mitos– pero no de la entidad estatal en cuanto tal: Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Banco Interamericano de Desarrollo, más los pactos internacionales, la Europa de primera, segunda o tercera velocidades. Entonces, el neoliberalismo defiende entidades estatales; es una ideología que invoca una libertad y una ausencia de Estado, lo cual es falaz; o invoca la defensa del mercado cuando, en verdad, se trata de la defensa del mercado capitalista, es decir de un mercado intervenido, distorsionado por la presencia de la entidad capital. Así pues, no defiende a la mercancía, sino a la mercancía capitalista contra todas las otras mercancías.

AC: Pero la ideología parece corresponder con una realidad irrebasable, como decías en principio.

BE: Sí, el neoliberalismo critica a la izquierda porque ésta no propone alternativas. Hay esta perplejidad entre la izquierda, pero es una perplejidad genuina. Las cosas están sometidas a un cambio muy radical: los grandes cambios de la historia capitalista son cambios de la relación entre capital y trabajo, aunque

decir esto parezca tan antiguo y pasado de moda. Creo que el eje, el núcleo de la legalidad económica del capitalismo —y aquí me parece que Marx tiene toda la razón— se halla en la relación entre la reproducción del capital en cuanto tal y la reproducción de la fuerza de trabajo, de los trabajadores en cuanto tales. Ésta es una relación que se establece en términos históricos de manera muy conflictiva. Estamos terminando un periodo en el que la fuerza de trabajo fue adquiriendo un valor excesivo en relación con el capital: los obreros, en el siglo XX, con el keynesianismo y todo lo que éste implicó, se hicieron muy caros, y, frente al capital, fueron ganando en valor cuando la tendencia del capital es precisamente desvalorizar la fuerza de trabajo. Hay así actualmente una regresión bárbara de lo que serían los derechos del trabajador. La categoría del salario está desapareciendo; fue, durante el siglo XIX y primera mitad del XX, la categoría esencial para toda relación entre capital y trabajo y, por tanto, para la constitución misma de los ciudadanos; con el salario, el obrero tenía derecho a jubilación, servicios, educación, etcétera, lo cual constituía la dignidad del trabajador, la de su familia. Pero todo eso se está desmantelando. La categoría del salario está desapareciendo, pero no por un proceso liberador, como quería el comunismo, sino por uno re-esclavizador.

AC: Quisiera que hablaras de la usurpación de la ley mercantil simple por la ley mercantil capitalista. ¿Qué sucede con esto?

BE: Creo que este es un punto muy importante que no fue bien tratado por los marxistas debido a la gravitación ideológica del Estado totalitario soviético. Es decir, la lucha era supuestamente contra la mercancía. Según Lenin, en la mercancía está ya en germen el capital: donde veas mercancía máta la porque en cada una está ‘in ovo’ el capital. No hay tal, un momento esencial de la argumentación de Marx es la distinción entre lo mercantil simple, o puro, o neutral, y lo mercantil real, lo mercantil capitalista. La mercancía —esa es la teoría de Marx, creo yo— tiene a su principal enemigo en el capital. El funcionamiento de las leyes de equivalencia, de esas leyes maravillosas de respeto e igualdad, de la utopía del mercado, etcétera, están siendo sistemáticamente golpeadas, transgredidas, refuncionalizadas, distorsionadas y deformadas por la presencia en el mercado de ese ente peculiar que es el capital. La mercancía capitalista es en sí misma una distorsión de la mercancía en cuanto tal. Marx lo dice con absoluta claridad: para el capital, la mercancía no es más que una máscara, las leyes del intercambio de equivalentes son un pre-texto que le sirve para imponer su texto, la ley de expropiación; no son más que la pantalla detrás de la cual el capital está expropiando trabajo ajeno. Esta distinción es clave, esencial, porque nos está diciendo que toda civilización moderna, es decir toda

civilización globalizada, es imposible de imaginar con un sistema distributivo tradicional o regido por la cultura propia de una identidad localista: es necesario un mecanismo automático de circulación de mercancías a partir del cual pueda construirse cualquier concreción del mundo de la vida en cualquier circunstancia histórica. Es decir, la mercancía es una conquista civilizatoria, y la circulación mercantil es un instrumento neutral de civilización porque permite, gracias a la combinación de valor de uso y valor de cambio, que se establezca la relación entre la succión de las necesidades de consumo y la oferta de productos, que los dos escenarios entren en contacto, sintiéndose mutuamente. Es imposible un Ojo del Big Brother o del Estado totalitario-capaz de prever, en términos mundiales, cómo se van a mover la oferta y la demanda, los cambios, las volubilidades del gusto social, de la moda, de lo que sea; no existe ninguna mentalidad capaz de administrar perfectamente la relación entre producción y consumo, que sería la tarea del Gran Distribuidor: determinar qué es lo que tú necesitas y qué es lo que te vamos a exigir.

Marx, sin embargo, habla de un mecanismo –la “circulación mercantil”– que, si funciona en términos puros o neutrales, permitiría que la comunidad –no “natural” sino “virtual”– percibiera dónde hay demanda y dónde hay disposición de qué y para qué. Afirma que, cuando no está intervenido por el capital –en cuanto relación de explotación del trabajo ajeno–, el mundo mercantil es útil e indispensable como mecanismo civilizatorio. Es sobre él que tiene que venir la política, la capacidad de guiar ese mercado, no de intervenirlo, porque la diferencia de ambas cosas es inmensa.

AC: Señalas un agotamiento de la gestión distributiva de la riqueza así como de los márgenes de decisión política en el capitalismo avanzado. Afirmas que las condiciones capitalistas sabotean a la democracia: sus posibilidades reales son opacadas, disminuidas, por la realización capitalista de lo social.

BE: Si los propietarios privados no son iguales –en el sentido de la ley del valor–, si lo que efectivamente hay es una distorsión de la relación mercantil, si lo que se produce y se consume no lo deciden los productores ni los consumidores sino que ya está señalado por la dictadura del capital, entonces los márgenes dentro de los cuales puede desenvolverse la acción y la actividad política son francamente estrechos: es muy poco lo que puede decidirse.

Por ello, toda reforma política que da la espalda a la resistencia contra tal dictadura ¿qué viene siendo?, una pseudopolítica, un deporte bizantino, porque cuando hablaba del desencanto de la política, de que ésta se auto-niega, surge la idea de

que el problema planteado es que esta modernidad está en una crisis global: en términos culturales, sociales, económicos, ecológicos, demográficos, etcétera. Si cada chino va a ser como un norteamericano, con dos o tres automóviles y su casa con jardín y alberca, entonces harían falta unos tres o cuatro planetas más. Esto es absurdo. Es el estilo de vida o modo capitalista de actualizar lo que llamamos modernidad lo que está en crisis, un modo que ha negado la promesa de abundancia y la posibilidad de garantizar la sobrevivencia de los seres humanos sobre el planeta; o, más bien, de esta estructura de la vida sobre el planeta.

AC: Hanna Arendt, que goza de todo el prestigio entre el pensamiento político liberal, distingue la labor del trabajo productivo propiamente dicho y señala una diferenciación de los sujetos entre sí en un proceso de intercambio de valores de uso; afirma también que el sujeto aparece y se confirma a sí mismo en la esfera pública de aparición mediante el discurso y la acción.

BE: Sin duda, el dominio del valor capitalista sobre el valor de uso es abrumador, apabullante y monstruoso, pero no aniquilador. En la medida en que vive el valor de uso, permite vivir al valor de cambio en forma parasitaria. Así, el valor de uso sigue estando allí, se metamorfosea, se transforma, se modifica, se altera de mil maneras pero sigue estando allí. Y efectivamente, el discurso está allí, el placer está allí, el disfrute de los valores de uso está allí, todo eso existe, sin duda. Únicamente los peores dogmáticos anticapitalistas podrían plantear que el capitalismo es pura muerte, pero para nada es así; el capitalismo es una alteración de la vida, una forma de torturarla pero no de matarla. Arendt tiene razón en este punto. Pero volvamos a la idea difícil de plantear: podemos negar la modernidad en su conjunto o bien negar una forma de la misma. Ten en cuenta que las promesas de la modernidad no se cumplen. En primer lugar, la de democracia, que es básica y fundamental; y democracia significa, en términos muy globales, la capacidad que tiene el cuerpo social de exigir legitimación a sus gobiernos, que las órdenes que recibe —diría Max Weber— sean órdenes legítimas, eso es todo. Así, la democracia no es más que exigencia de legitimidad para el poder político, para el poder de decisión del gobierno. Y ¿cómo se legitima éste?, justamente en su coherencia con la mayoría. Ahora bien, estamos viviendo una restricción cínica de esta promesa de la modernidad, hay una negación que están llevando a cabo los propios defensores de la modernidad capitalista, convirtiendo esta promesa de democracia en una democracia para pocos. Y en eso estamos. Ahora construimos un maravilloso sistema de partidos, estamos haciendo una reforma de Estado, los norteamericanos nos han dicho que vivimos en democracia, en América Latina, desde hace diez años y que somos democráticos.

¡Imagínate! Es verdaderamente irónico, es sarcástico; pero decimos que vivimos en democracia, ¿por qué? Porque hemos decidido que esa promesa de la modernidad no puede cumplirse ni va a cumplirse ni vale la pena cumplirla. Lo que sí puede construirse son esos islotes de vida democrática o, podríamos decir, de... una modernidad que implique una verdadera abundancia y una verdadera emancipación. Lo contrario es la vida oligárquica, donde efectivamente funcionan los partidos, funciona la legalidad, etcétera, pero son islotes asentados en verdaderos mantos de despotismo, de esclavismo de falta absoluta de democracia. Esta es la tendencia posmoderna y neoliberal. Pero hay también la otra, más programática, que es la de los fundamentalismos: la democracia, la modernidad, Occidente y todo lo demás son un solo paquete que hay que tirar por la borda para regresar a nuestras legalidades, a nuestras instituciones, a nuestras formas tradicionales de vida, que son llamadas despóticas, esclavistas y demás pero que nos han permitido vivir y sobrevivir. La modernidad estaría siendo atacada desde dos frentes: por los modernizadores posmodernos, cínicos y restrictivos de la democracia, y los antimodernos, los desencantados, desilusionados, golpeados por una mala modernización: los islámicos, los senderos luminosos, etcétera.

AC: ¿Pero es posible defender la modernidad?

BE: Sí, pero una modernidad alternativa, no la que hemos vivido; una modernidad de otro tipo, llamémosla socialista si queremos, pero una modernidad que implique una verdadera abundancia y una verdadera emancipación. Creo necesario defender una modernidad que nunca fue, que nunca existió, no —como dice Habermas— completar el proyecto de modernidad, sino inventar otra distinta que fue posible incluso desde antes y que fue reprimida y negada, y hasta ahora postergada. Demostrar en términos históricos que hubo esa otra alternativa es tanto como plantear que puede haberla en el futuro.

Capítulo III

Crítica del comportamiento político

Los fusiles (comentario a una película de Ruy Guerra) ¹

Privilegio acordado a muy pocos latinoamericanos, hemos podido asistir en Berlín a la proyección de “Os Fuzis”, filme rodado en el Brasil, en 1963, bajo la dirección de Ruy Guerra. Esperando tiempos mejores, que rompan con el monopolio de las empresas norteamericanas sobre los instrumentos de divulgación cultural y que permitan a los latinoamericanos hablar entre sí en voz alta y discutir la forma que ellos quieran dar a su destino, no nos queda por ahora sino correr la voz por entre los intersticios dejados por los monopolios y dar a conocer, por lo menos a círculos estrechos, los argumentos que salen de las contradicciones latinoamericanas y se dirigen a ellas, proyectando superarlas.

!Ah, si esta película pudiese ser vista por cualquiera! Es una de las primeras pruebas absolutamente indiscutibles de que América Latina ha madurado ya hasta una situación auténticamente revolucionaria. Pero, ¿no es esta una verdad de Perogrullo? ¿No estamos ya desde hace algunas décadas convencidos de que una transformación fundamental es indispensable para la América Latina? Sin duda alguna. Mas el hecho de que nosotros hayamos estado convencidos no significa de ninguna manera que América Latina misma lo haya estado.

Este convencimiento —gracias a un “fenómeno de sustitución”, muy frecuente en periodos prerrevolucionarios— ha sido patrimonio de grupos intelectuales consecuentes y de buena voluntad. Y los intelectuales, por más fuerte que sea su convicción revolucionaria, no pueden reclamar para sí el ser muestras de una conciencia revolucionaria como totalidad. En contraposición a esto, la película de Ruy Guerra no es meramente prueba de una convicción del autor sino de un

¹ Comentario sobre el filme brasileño de Ruy Guerra (1.963). Tomado de la Revista “PUCUNA” N° 6. Quito, abril de 1965. Escrito en Berlín en diciembre de 1964.

estado histórico de conciencia del ambiente social en que fue producida. Es la expresividad originaria, inmediata y concreta del complejo de relaciones sociales latinoamericanas la que se demuestra como revolucionaria en “Los Fusiles”. La historia no la efectúan las fuerzas económicas en un entrechoque mecánico.

“El hombre es el sujeto de la historia”, nos enseña Marx; y él mismo nos recuerda que nuestra historia no pasa de ser una “pre-historia”, que el hombre humano no ha existido en ella. En la pre-historia vive el “hombre alienado”; el hombre en tanto que “personificación de categorías económicas”. No las fuerzas económicas puras sino sus “encarnaciones” humanas han sido los sujetos de la historia. El hombre es actividad histórica encarnada en cuanto encuentra un sentido dentro del esquema de fuerzas económicas en que vive.

Y, porque el sentido de la dinámica económica ha sido el “contrasentido” de una anti-vida, el hombre solo podrá ser el verdadero “sujeto de la historia” en cuanto tome sobre sí la superación de su contradicción histórica respectiva. No ha de extrañarnos por eso que, por lo general y con muy pocas excepciones, nuestras obras artísticas de contenido social se presenten a manera de ilustraciones de cuadros estadísticos. Fuerzas económicas puras, revestidas de una humanidad abstracta, han tenido que representar los conflictos del hombre latinoamericano. Si esto ha sido así es porque la dinámica económica de la América Latina, recién incluida en los manejos del capital imperialista, no había provocado todavía el surgimiento de su “persona” correspondiente, de su agente o sujeto histórico. El hombre latinoamericano se representaba su vida dentro del sentido alucinado que le imponían mitos e ideologías de mayor fuerza convincente que la nuda experiencia económica; su acción se hundía, sumisa, en el mecanismo “divino” que lo expoliaba, aceptando un destino y confiando en un giro salvador. Ausente un sentido que fuera acorde con la experiencia económica concreta, también una expresividad propia se ha encontrado ausente; “espíritu autóctono”, “arte popular”, “folklore”, etc.: todo esto no ha sido el producto de un sujeto sino uno natural, explotado, como todos los otros, por una pseudo-nación, factoría impuesta, administrada y sostenida por intereses imperialistas.

El aparecimiento del hombre latinoamericano como fenómeno irreductible a un mecanismo tradicional, como sujeto de su propia historia, ha tenido que coincidir necesariamente con el momento en que la función económica del continente latinoamericano ha comenzado a ser *conditio sine qua non* de la persistencia o descalabro del sistema económico que la engloba. La delimitación de sentido que puede partir de la decisión histórica latinoamericana, posee un carácter definitorio (así nos lo enseña la historia del modo de producción capitalista).

América Latina —junto a otras realidades históricas similares— tiene ante sí el planteamiento y la solución de la contradicción culminante a que ha llegado la “pre-historia” humana: la contradicción inherente al modo de producción imperialista. En la contradicción imperialista —en cuanto resultado dialéctico de toda contradicción anterior se hace patente, en su mayor pureza, el esquema fundamental que ha regido en todos los modos de producción a través de la historia.

Este esquema fundamental tiene su núcleo determinante en el comportamiento práctico que se rige por el sentido del principio de propiedad y en la actitud teórica correspondiente, que presupone la aceptación de una voluntad metafísica divina. La conciencia revolucionaria latinoamericana, cuyo surgimiento coincide con el descubrimiento del sentido del modo de producción imperialista, tiene, necesariamente, que poner en cuestión la relación íntima en la que se encuentran sustentándose mutuamente el comportamiento práctico de apropiación y la actitud reflexiva de invocación religiosa. Este, precisamente, es el sentido universal que va presidiendo la constitución de la conciencia revolucionaria de América Latina. Las expresiones concretas, propias de esta conciencia, poseen consecuentemente, como contenido esencial, una actitud crítica y combativa ante el carácter sagrado de la propiedad.

Este preámbulo se ha hecho necesario porque así lo exige la comprensión cabal de la película de Ruy Guerra. “Os Fuzis” destaca, en medio de un ánimo apocalíptico, la fundamentación del régimen vigente de propiedad en su carácter mágico o referido a lo supra-humano y la conduce hasta una alternativa definida y brutal en la que hay que decidir entre la supervivencia del orden consagrado por la metafísica cristiana, por un lado, y la supervivencia de los hombres, por otro. El filme delimita, explica y ahonda la alternativa; obliga a decidir. Y la decisión es clara e indiscutible: las instituciones que mantienen y regulan las relaciones en que el hombre se encuentra produciendo su vida y las ideologías y mitos que consagran y defienden la corrección de tales instituciones, significan unívocamente: muerte, desgracia, dolor, negación de lo humano. O muere el régimen de propiedad y su fundamentación metafísica cristiana o el hombre sigue siendo destruido y mutilado.

“Los Fusiles” transcurre en dos esferas o secuencias narrativas distintas que se van sucediendo alternativamente en la pantalla. Pese a que el escenario geográfico es el mismo para ambas secuencias fotográficas, el uso de la fotografía se diferencia de acuerdo con la intención de cada una de ellas: la primera es una secuencia de tipo documental o de exterioridad y la segunda es una de tipo dramático o de interioridad. La narración de la secuencia documental avanza guiada por una voz

que, en tono profético, va declamando su texto con el matiz más inmediato de los parlantes. La secuencia dramática se expresa en un conflicto entre el diálogo y la fotografía. Una técnica de montaje de gran capacidad asociativa relaciona las dos secuencias o esferas fotográficas entre sí.

Es en este dinámico relacionarse de los dos flujos expresivos donde reside lo esencial de esta obra cinematográfica: gracias a él se presenta la unidad sintética de “Los Fusiles”, con una significación que sobrepasa y conjuga lo expresado por sus dos componentes. Por un lado, el ruego y la condenación del texto religioso, por otro lado, la realidad dramática con sus problemas materiales y, a través y por sobre ellos, la asociación interpretativa que surge en la conciencia del espectador y que entrega, en síntesis obligada, la significación inequívoca de lo que la realidad filmada quiere decir. Veamos de qué tratan las dos corrientes de expresión fotográfica que conforman la película y cuál es el sentido sintético que se desprende de su unidad: La secuencia filmica de tipo documental nos muestra la gente de una aldea situada en el nor-occidente brasileño; descubre las acciones desesperadas a las que ella se ve obligada en medio de la sumisión, el derrotismo y la superstición. Nos muestra los campos aledaños, sufrientes bajo una larga sequía y los intentos de un rito religioso por arrancarle una gota de agua al cielo inasequible: un buey sagrado debe realizar el milagro y para ello es conducido en procesiones, guiado e interpretado por un sacerdote mago.

Toda la presencia de éste se concentra en su voz, que suena próxima y clamorosa, desconectada de los sucesos proyectados sobre la pantalla. ¿Qué dice la voz? Habla de la sequía como de un hecho de significado religioso; la sequía es para ella el símbolo de la condición humana: la vida terrena es vida de sufrimiento, el mundo de los deseos es un “valle de lágrimas”. La sequía (la vida de este mundo) es el cumplimiento de una condena, es la pena que se paga por una culpa al Juez Supremo, al Todopoderoso. El agua (la felicidad terrena) es un don gratuito, una dádiva del cielo, una gracia divina. Dios otorga, y su voluntad es inexplicable, inmune a toda exigencia.

Si algo acepta, tal vez, es que se le implore. Este cristianismo áspero es centrado por la voz alrededor de la creencia autóctona en el buey sagrado. El buey, a la manera de la Iglesia Romana, debe ser la prueba palpable de la presencia de la Gracia Divina verificada (de Cristo). El buey, según esta forma mestiza del cristianismo, debe hacer el milagro. Debe ratificar a Dios como Voluntad insobornable y todopoderosa y al mundo como desierto o lugar de sufrimiento, regado gratuitamente, milagrosamente, por la gota de agua vertida por la mano del Señor. Mientras la voz del sacerdote-mago pregona exaltada esta doctrina, la

pantalla muestra una realidad que se rebela a ser comprendida por un esquema religioso, sea éste cual fuere; descubre un mundo que nada le pide a Dios, pero que exige a los hombres.

La secuencia fotográfica de corte dramático o de interioridad nos cuenta una historia sencilla y fuerte: Cinco hombres, cinco soldados, cinco “fusiles” llegan al pueblito en cuestión. Es una patrulla que, a pedido del terrateniente de los alrededores, viene a proteger temporalmente a la aldea de un presumible ataque por parte de alguna cuadrilla rebelde. Es necesario “cuidar el orden” porque en esos días debe salir de la aldea, con destino al sur, el producto de la última cosecha y porque el administrador del terrateniente teme que la población hambrienta vaya a atentar contra “la propiedad privada”. En esos mismos días llega también a la aldea un ex-soldado (“Gaucho”), cordial amigo de armas de uno de los de la patrulla. El conflicto interior surge en este miembro de la patrulla (“Mario”) ante la presencia irónica, consecuyente y recriminante de su ex-compañero.

Este ánimo de inconsecuencia y desazón crece cuando la violencia prepotente se manifiesta en el hecho de que uno de sus compañeros, en una tarde de aburrimiento soldadesco, mata por una apuesta a uno de los habitantes de la aldea. La secuencia de expresividad dramática del filme llega a su fin con un desenlace violento y emotivo. Los camiones, cargados con el fruto de la cosecha, se encuentran listos a partir. Los soldados los rodean y protegen. El pueblo entero se ha reunido a su alrededor y los contempla, triste y resignado. Gaucho, el ex-guardián del orden, exaltado e irónico se encuentra bebiendo en una taberna cercana. En un momento dado, entra en ella un campesino que trae en sus brazos el cadáver de un niño; ruega al tabernero le regale un cajón que pueda servir de ataúd. Gaucho le interroga de quien es el niño y de qué ha muerto.

El campesino contesta: “nos llegó a faltar la comida”. Gaucho: “¿y no has hecho nada para que tu hijo no muera de hambre? ¿No sabes que toda la comida se la van a llevar los camiones? El campesino calla temeroso. “¡Cobarde!” exclama Gaucho y se precipita enfurecido hacia donde los camiones parten ya. La escena que sigue es de una minuciosidad sádica y penetrante. El intento de mirar de cerca al hombre rebelado y a sus perseguidores desesperados y ciegos se logra con una perfección indiscutible. Gaucho arrebató el fusil de un soldado. Intenta detener a tiros los camiones ya en marcha.

Fracasa. Se siente impotente y huye. Sabe que lo matarán pero dispara contra los soldados.

Estos lo persiguen y acorralan. “Mario”, uno de los de la patrulla, su amigo, intenta en última hora salvarlo. Todo es inútil: Gaucho cae bajo los disparos del “orden”.

El cadáver de Gaucho soporta todavía la saña enfurecida de los soldados. El cuadro siguiente –un día mas tarde– nos muestra a Mario, vacío y claro. El filme termina con una última incursión de la otra secuencia fotográfica. El plano expresivo dominado por la voz del sacerdote-mago culmina la síntesis expresiva que nos entrega el sentido completo de la obra. En una escena anterior, la voz, ronca y desesperada, se había dirigido al buey sagrado y lo había amenazado: si no haces el milagro, le había gritado, estos seres hambrientos te degollarán y se repartirán tus trozos. En el cuadro final se cumple esta amenaza: manos ansiosas retiran, cada una, lonjas frescas y sangrantes del cuerpo finalmente abierto del buey inútil en su papel metafísico. Mientras esto se ve, se oye la voz furibunda y decepcionada del sacerdote que se ha quedado a solas con su Dios hermético. La voz exige a su Dios: aniquila, le grita, borra de la creación la raza carnívora del hombre. Hazla desaparecer de tu orden, porque ella lo destruye.

Así queda planteado el sentido definitivo de “Os Fuzis”: la síntesis es una decisión a tomarse por parte del espectador comprometido: O bien la vida, material y rebelde, con su ley intrínseca de cambio y muerte o bien el Orden eterno y sagrado, en un mundo de culpa, sacrificio y condena. “Mi reino no es de este mundo”, dice el dios cristiano; el hombre dice: “el único reino mío tiene que ser este mundo”.

Sobre el 68²

Para entender lo que aconteció en los años sesenta en Europa y que culminó en París, en “Mayo del 68”, conviene tener en cuenta un hecho determinante en la historia de ese continente: la americanización de su modernidad, un fenómeno que venía dándose desde inicios del siglo XX pero que sólo después de la catástrofe del fascismo y la II Guerra Mundial, con la reactivación económica financiada por los EEUU, pudo por fin manifestarse de manera abierta y directa, incluso folklórica (con jeans, chewing gum y todo lo demás). En la segunda posguerra y a partir del Plan de Recuperación Europea (Plan Marshall), Europa entra en un proceso de reconstrucción en el que va a restablecer, recomponiéndolos substancialmente, sus esquemas de autocomprensión, sus escalas de prioridades, sus gustos y valores, y en el que todo esto se va a llevar a cabo bajo la influencia decisiva en su vida social de las formas de vida, los usos y costumbres que le llegan de Norteamérica.

La versión europea de la modernización se les presenta a los mismos europeos como un intento tal vez admirable pero fracasado, que ha terminado sin cumplir a cabalidad su tarea; reconocen que su propuesta civilizatoria ha perdido la fuerza que tuvo un siglo atrás, debilitada precisamente bajo el peso de aquellos instrumentos identitarios e institucionales que desarrolló para ejercerla; que ellos mismos han perdido su originalidad en la creación de formas culturales. Se impone en ellos una admiración incondicional por sus “liberadores” –los europeos de ultramar– a quienes adjudican virtudes de todo tipo, todas ellas condensadas en el “espíritu americano” al que perciben primaria y fundamentalmente un “espíritu práctico”. Los europeos miran hacia sí mismos y se encuentran obstruidos por

2 Intervención en la serie de Conferencias sobre el Movimiento estudiantil de 1968, organizada por el Centro Cultural Universitario Tlatelolco a los 40 años del mismo.

su propio pasado; se consideran a sí mismos como excesivamente formales, demasiado exigentes en determinados condicionamientos de la producción y el consumo que a la luz del practicismo pragmático del *american way of life* norteamericano resultan totalmente prescindibles, incluso ridículos. En los años cincuenta, la III Guerra Mundial, que había comenzado antes de que terminara la Segunda, había ya adoptado la apariencia engañosa de una “guerra pacífica” o “Guerra Fría”.

La economía norteamericana y junto con ella la europea se reconfiguraban aparentemente como “economías de paz”, después de haber funcionado durante varios años “economías de guerra”. Toda la planta industrial se recomponía para iniciar un nuevo gran ciclo de crecimiento sobre el fundamento técnico que había sido desarrollado por la industria bélica.

El Plan Marshall vino a financiar esta transformación de la economía europea, sobre todo en Alemania, y permitió algo desconocido hasta entonces, algo así como un subempleo sustentable del conjunto de la fuerza de trabajo de esta región; un subempleo subsidiado por supuesto con la explotación del resto del mundo gracias a las ventajas tecnológicas de su aparato industrial y técnico-científico. Íntimamente conectado con esta cooperación en el relanzamiento de la economía se llevó a cabo una importante pero poco reconocida exportación de los EEUU a Europa, la de un invento muy peculiar que consiste en un dispositivo civilizatorio desconocido hasta entonces en la historia de la modernidad europea.

En los años cincuenta y sesenta, primero en los EEUU y después en Europa –y posteriormente en el resto del “mundo occidental”–, tuvo lugar la introducción de toda una edad dentro de la serie de edades que se reconocían tradicionalmente en la vida individual: la edad de “la adolescencia” o “la juventud adolescente”. En la Europa moderna (a diferencia de la medieval) no había existido antes nada así como una edad propia y específicamente juvenil; ésta fue una innovación civilizatoria de la modernidad “americana” introducida en la segunda posguerra del siglo XX.

Era una innovación que iba más allá de la idea productivista tradicional que prevaleció en la modernidad europea, según la cual los años de juventud debían ser años de una transición rápida, de un período de vertiginosa iniciación. El hombre joven era tratado como un niño que ha crecido demasiado y que tiene que pasar rápidamente a convertirse en adulto. Debía dejar lo más pronto posible su condición de mantenido y pasar a la de mantenedor. La juventud había existido siempre, por supuesto, pero no por sí misma, sino como un modo de ser de

alguna manera, híbrido e innecesario, incluso anómalo, propio tan sólo de la legendaria vida de la nobleza. Es en los años cincuenta y sesenta cuando surge esta otra idea según la cual la juventud debe ser aceptada y reconocida como una edad específica de la vida de todo ser humano singular. Durante un período de 5 o 6 años, sin ser un niño “crecido de cuerpo” ni un adulto “inmaduro”, el ser humano es llamado a ser simple y llanamente “joven”. Es un dispositivo civilizatorio que se introduce, no para emancipar a la juventud, sino para ponerla al servicio de una tarea especialmente diseñada para ella.

En efecto, la sociedad burguesa reconoce la especificidad de este periodo de la vida ubicándola en ciertos rasgos ético-psicológicos: la irreverencia, la iconoclasia, el innovacionismo radical, ese carácter, como ella suele decir, del “revolucionario que todos somos a los veinte años, pero que dejamos de ser cuando la vida nos obliga a sentar cabeza”. Si los jóvenes son revolucionarios es porque son jóvenes, y ese carácter revolucionario-juvenil es para ella un rasgo altamente valorable porque, al fin de cuentas, todo aquello que fue revolución, rebelión, impugnación e iconoclasia puede convertirse fácil y rápidamente en innovación racional depuradora, útil para mantener y fortalecer la continuidad de la vida social establecida.

La irreverencia que caracteriza a los jóvenes es una expresión de su libertad. Los jóvenes son seres sin compromisos, lúdicos, que no tienen que pensar dos veces su acción dado que no tienen ninguna atadura, ninguna consideración especial de respeto ante lo que pueda oponerse a su empresa, sino que pueden lanzarse libremente a ella. Y es precisamente esa irreverencia la que puede resultar útil para el progreso de la sociedad burguesa.

En esta breve etapa de transición, la juventud puede desarrollar sus características “revolucionarias”, que son positivas para el aggiornamiento de las costumbres de la sociedad y que deben servir para fomentar el progreso en el sentido de la ilustración. La sociedad burguesa inventa la edad de la juventud para tener un instrumento que le sirva en este proceso ya centenario que es el de la modernización ilustrada, de la lucha contra las tinieblas, contra las pervivencias del pasado y las tradiciones que obstaculizan el progreso con su irracionalidad. La juventud pasa a ser a la vez instrumento y protagonista en esta lucha en contra de las tinieblas. Es interpretada como la portadora de la ilustración, de la guerra contra todas esas formas añejas y estorbosas que obstaculizan el despliegue libre de la vida burguesa, sobre todo en Europa. Para Europa, que acaba de deshacerse, gracias al poderío de los EEUU, de su miembro disfuncional, la Alemania nazi, este nuevo avance en el camino de la Ilustración adquiere además la forma de

una recepción e interiorización de la modalidad específicamente “americana” de la modernidad, la del progresismo sin trabas, del practicismo descarnado y del igualitarismo pragmático.

Se trata de avanzar en el proceso del “desencantamiento” del mundo, del que habla Max Weber, es decir, de eliminar los rasgos remanentes de la vida mágica, de todo aquello para lo cual el ser humano invoca o recurre a la intervención de lo extrahumano, de lo sobrenatural. Todo aquello que aún mantiene “encantado” al mundo debe ser eliminado, y los jóvenes europeos, innovadores á la americana, están encargados de cumplir esta tarea. Los años sesenta debieron haber sido los años de esta “juventud”, pero los cálculos fallaron, no llegaron a serlo.

La década de los sesenta en Europa es la época de los “rebeldes sin causa”. Primero en 1.967, en Berlín, y un año después, en 1.968, en París, va a darse en el escenario europeo un fenómeno que no estaba calculado ni parecía natural en este proceso ideal que sería el de inventarse la juventud para que sirva de instrumento del progreso y la reconsolidación de la sociedad moderna en su forma establecida. Estos jóvenes mantenidos, que no necesitan trabajar todavía, que pueden dedicar su tiempo a estudiar varios años sin ninguna presión, que tienen todo en casa y algo de dinero en el bolsillo, que pueden disfrutar de la vida; estos jóvenes que no tienen ninguna razón para rebelarse, . . . se rebelan. Aparecen brotes de una juventud que le dice “¡no!” a sus padres, a la sociedad que los mantiene y que tiene planeado incluirlos dentro de su proyecto de progreso capitalista.

Ahora bien, ¿cuál es el núcleo íntimo de esta rebelión juvenil que aparece en la segunda mitad de la década de los sesenta en Europa? ¿Por qué estos jóvenes que no tendrían por qué rebelarse se rebelan en esos años? ¿Son, en verdad, unos “rebeldes sin causa”? Se rebelan, ante todo, porque perciben que esta tolerancia de sus padres, de la sociedad burguesa, este permitirles que vivan su vida libremente, no es otra cosa que una “tolerancia represiva”. Así la teoriza Herbert Marcuse, uno de los más importantes pensadores de la Escuela de Frankfurt, que sobrevivió al nazismo en California. Los jóvenes perciben que, en efecto, por debajo de esa tolerancia benévola hay un fundamento de represión. La sociedad les permite vivir como “jóvenes”, pero lo hace con una “segunda intención”: los está preparando para ser “integrados en el sistema”. Usa esa libertad para sus propios fines, y estos fines consisten, como lo filmó Visconti en *Il gattopardo* de Lampedusa, en “cambiar todo para que todo siga igual”. Los jóvenes tienen, pues, la experiencia de que esta sociedad, practicando ese “gattopardismo”, les lleva a convertirse en “verdugos en su propio sacrificio”. Se sienten inmolados por estos padres que los tratan tan bien porque los están convirtiendo en destructores de sí

mismos, de su propia juventud, de su libertad. En traidores a esta libertad que se supone que los caracteriza.

El fondo que aparece en la rebelión de los jóvenes europeos es así esa percepción de que la juventud, al ser una edad tolerada, está siendo reprimida, instrumentalizada para fines que no tienen que ver con los que ellos podrían descubrir precisamente en uso de esa libertad.

No hay que olvidar, por otro lado, que los jóvenes de los años sesenta son hijos de los combatientes de la Segunda Guerra mundial, de aquellos soldados que no terminan por creerse los héroes que dicen ser, porque tienen una mala conciencia. Ellos saben que su papel en la guerra no fue tan valiente ni tan limpio como lo cuenta la historia oficial. Tienen la sensación de que de alguna manera, cuando no fueron los represores de otros pueblos, fueron colaboradores al menos pasivos del régimen nazi al que aparentemente combatían. La mala conciencia que se transluce en la actitud de los padres de estos jóvenes que salen a las calles de Berlín o de París contribuye a que las intenciones de la sociedad burguesa resulten para ellos al menos sospechosas.

En Berlín, los jóvenes que perciben la traición y la autorrepresión a la que los están induciendo sus propios padres, articulan su percepción a la luz de ciertos teoremas que vienen de los teóricos marxistas de los años veinte y treinta y de algunos sobrevivientes de la masacre nazi, como Ernst Bloch y Herbert Marcuse. En París, la gran figura teórica que cumple esa función articuladora es Jean-Paul Sartre, el filósofo de la libertad. Sartre plantea que lo fundamental en el ser humano es justamente su libertad, es decir, la capacidad que tiene de asumir las determinaciones del medio dentro del cual debe existir, de fundar una existencia propia, eligiendo siempre entre opciones diferentes. El ser humano se encuentra determinado por todos lados, pero es libre en el sentido de que es capaz de asumir esas determinaciones y de tomar decisiones en referencia a ellas. Es la idea que guía la experiencia que tienen estos jóvenes de unas determinaciones que pesan sobre ellos y que están organizadas en dirección a su sacrificio.

Sartre afirma además que la libertad sólo puede ser tal si se afirma como libertad para la solidaridad, como “libertad comprometida” con la vida concreta, con los otros, con la emancipación de la sociedad. Un gran traidor a la burguesía, como lo es Sartre, es quien guía a estos jóvenes, quien les da palabras para formular esa percepción de lo que sus padres hacen con ellos, esa sospecha básica de que están siendo utilizados para fines que contradicen la libertad.

Es por ello entonces que estos jóvenes sienten también una gran admiración por todos aquellos acontecimientos, seres humanos y lugares del mundo, sobre todo del Tercer Mundo, en los que observan que esa libertad, con la que ellos se identifican, está manifestándose o realizándose.

China, Cuba y especialmente Vietnam son los países en los que para ellos esa libertad puede ser vista en acción. Es inmensa la admiración por lo que acontece en estas luchas de liberación en el Tercer Mundo y está guiada por esta idea de Sartre que los conecta con su propia experiencia vital individual. Hay entonces esta doble conexión entre su propia experiencia y el reconocimiento internacionalistas de que fuera de Berlín o de París es posible detectar otro uso de la libertad que no sea el de convertirla en mero instrumento del progreso capitalista.

Es así que los jóvenes europeos comienzan una “revolución” que aparentemente “no tiene causa”, que es lúdica, sin duda, porque ellos no sienten las terribles razones que tenían los proletarios del siglo XIX para levantarse y poner en pie el movimiento revolucionario comunista. Los mueven razones más sutiles, más imperceptibles, que conciernen a la emancipación de los trabajadores en lo más hondo de su condición humana y que ellos las traducen a un espíritu lúdico, gratuitamente creativo, que apunta a metas que el movimiento obrero debió descuidar dado el condicionamiento histórico de su lucha. Ellos quieren introducir un momento de irresponsabilidad, de juego, de invención gratuita en el proceso de la revolución mundial, un proceso que en la perspectiva pseudo-revolucionaria de la Tercera Internacional, de los partidos comunistas y de esa tradición “marxista” que fue expresamente desautorizada por el propio Marx, debía ser un proceso serio, gris y disciplinado como el ejército industrial empleado por el capital, muy poco dado a juegos y experimentos. Los jóvenes del sesenta y ocho europeo intentan trasladar este ludismo de la juventud hacia el movimiento obrero, tratan de alguna manera de llevar a cabo una revolución lúdica que importaría a Europa la fresca revolucionaria que ellos perciben en la verdadera revolución de esa época que para ellos es la del Tercer Mundo.

A mediados de los años sesenta los jóvenes se encontraban ante una encrucijada en la que estaba por decidirse si iban a integrarse a la vida burguesa, o no. Éste era el tema de las conversaciones personales. Estaban en juego los destinos de cada uno de ellos. Se preguntaban: “¿qué voy a hacer, qué va a ser de mi vida en los próximos años, si quiero mantenerla en conexión con el acontecer revolucionario de todas esas fuerzas sociales económicas y políticas que están en juego?” Es la encrucijada, el momento de decisión de una juventud que todavía no ha sido integrada y que se resiste a pasar a la edad adulta que le tienen preparada. Este

momento, mediados de los años sesenta, la posibilidad de dejarse integrar o de no integrarse a la sociedad burguesa parece estar en juego en la existencia de cada uno de los jóvenes.

Integrarse en el trabajo tal como lo piden los padres implica entrar en el proceso de reacomodo capitalista de la modernidad europea y colaborar en él, implica reconocer que el sistema capitalista es detestable, pero detestable sólo por viejo, no por injusto; que lo necesario es poner al día el sistema capitalista, mejorarlo. Si uno se integra y emprende una “larga marcha” por las instituciones, está aportando nueva sangre para el sistema capitalista reformado.

Pero ante todo y sobre todo, “integrarse” implica aceptar y adoptar la lección y la herencia principales de la Segunda Guerra mundial en la dimensión política de la vida social.

Y esta lección o herencia consiste en la necesidad de realizar un voto de abstención preventivo sobre aquellos contenidos de la política cuyo cuestionamiento puede conducir a las sociedades y a las democracias occidentales a experiencias terribles como la reciente guerra. Un voto de abstención que equivale a una autolimitación o una autocensura fundamentales de la política y que queda postulado como un dogma intocable. Un principio incuestionable que viene a institucionalizar la sustitución enajenante que en los hechos hace del capital el verdadero sujeto que actúa por debajo de la “soberanía popular”. La soberanía de los estados democráticos queda planteada como una instancia de toma de decisiones acotada por un límite que es difícil no distinguir, un límite que le desautoriza para decidir sobre asuntos políticos mayores, como serían por ejemplo el cambio de régimen económico o de modo de producción. La democracia moderna europea occidental se oficializa su autolimitación en la segunda posguerra. Hay ciertos problemas que no caen dentro de su competencia. No está autorizada, por ejemplo, para decidir sobre un “sí” o un “no” a la revolución. Es un voto de abstención (y también de obediencia y de pobreza) de la democracia soberana, que se justifica con la lección dejada por la Segunda Guerra mundial: plantearse esos problemas radicales conduce ineluctablemente al totalitarismo, sea éste un totalitarismo de derecha como fueron el fascismo y el nazismo, o un totalitarismo de izquierda, como es el “comunismo” estalinista. La mejor manera de no caer en el peligro del totalitarismo es entonces abstenerse de entrar en esta problemática. El estado capitalista moderno es intocable, el modo de producción capitalista es algo natural, que no puede entrar siquiera en consideración, que no puede ser discutido en ningún parlamento. Nadie puede poner en cuestión o traer a discusión el modo de producción de una sociedad. Esto no es competencia del pueblo, no es asunto del *démos*, está por sobre la república.

La nueva república moderna tiene que adoptar esta autodisminución inevitablemente. La rebelión de los jóvenes del 68 en Europa tiene un fundamento: perciben esta autolimitación de la soberanía democrática, de los alcances de la vida política; se dan cuenta de que esta autolimitación mutila todo aquello que podría ser el ejercicio de su libertad, de la libertad en general, que ese voto por una apoliticidad es la mejor prueba de la enajenación capitalista, y se rebelan contra ello; salen a las calles y a las plazas de lo que debería ser la democracia moderna para actualizar, en torno a la fiesta del discurso, del verbo político, una dimensión de lo político que ha sido clausurada por la sociedad burguesa europea, remodelada a la americana.

Sobre todo en el Berlín de Rudi Dutschke, en 1.967, o en el París de los oradores de la Mutualité, en 1.968, esta autolimitación de la democracia occidental es percibida como un fenómeno de autocensura y decadencia del discurso político, y es combatida como tal. El discurso político está autocensurado de entrada, no puede, ni debe pensar ni decir ciertas cosas; la reflexión racional sobre los asuntos públicos, sobre la res publica, está siendo limitada y reprimida, y la rebelión estudiantil de fines de los sesenta viene a desobedecer esta autolimitación y autorrepresión. Y esto es tal vez lo más importante de aquel movimiento estudiantil, su capacidad de luchar contra la corriente, de desobedecer esta autolimitación de la política democrática occidental y esta autocensura del discurso político que viene imponiéndose desde hace medio siglo.

Los jóvenes hicieron algo que no debían hacer, que nadie debe hacer: retomaron el discurso político y se regodearon en el empleo del más prohibido de los conceptos, de la más censurada de las palabras, el concepto y la palabra “revolución”. Los jóvenes del 68 tienen la palabra “revolución” en la boca, para todo emplean ese término, que es justamente el que no debe pronunciarse, porque, según diría la experiencia, conduce al totalitarismo, a la negación de la democracia, para no mencionar sus consecuencias últimas, la guerra y la destrucción. Y el movimiento juvenil del 68 impugna –tal vez ya tardíamente– esta autolimitación de la vida política que, bajo el nombre de “reconstrucción de la democracia”, la sociedad contemporánea viene sufriendo desde entonces. Los jóvenes del 68 sueñan con que la pose revolucionaria que ellos adoptan se convierta en acción. En cada uno de estos jóvenes, el ludismo de sus manifestaciones, expresa ese deseo. Ellos saben que su actitud es una pose revolucionaria, que en su boca el significado de la palabra “revolución” no tiene el fundamento de una fuerza social capaz de sustentarlo. Saben que es apenas un gesto, pero lo emplean, porque creen o sueñan que este gesto puede convertirse en acción.

En mi opinión, este tipo de inquietudes es lo que estaba en juego en el plano político y cultural más profundo del movimiento juvenil de los años 60 en Europa.

No quisiera terminar esta charla sin opinar también sobre lo que aconteció en ese corto período del 68 mexicano, que abarca los dos meses y una semana que va del 26 de julio al 2 de octubre. La rebelión de los jóvenes mexicanos se conecta sin duda a la de sus contemporáneos en Berlín, en París o en California; pertenece al movimiento de los rebeldes aparentemente sin causa. Pero se diferencia de ellos por un hecho decisivo: la rebelión mexicana tiene lugar dentro de un estado autoritario. El poder del movimiento del 68 fuera de México es más simbólico que real; en México es más real que simbólico. Ello se debe a que en un estado como el mexicano durante el sexenio de Díaz Ordaz, cuyas instituciones tienen puesta en juego toda su legitimidad en la mayor o menor capacidad negociadora o “política” del señor presidente, hasta el menor de los actos de desobediencia puede adquirir un poder relativo muy alto. Y el movimiento estudiantil mexicano no era propiamente un acto de desobediencia menor. Su poder era real, y así debía ser también su sometimiento por la fuerza.

Lo que intenta el movimiento del 68 en ese corto período es obligar al gobierno mexicano a respetar y refrendar su autopresentación como un Estado democrático. El movimiento estudiantil se atreve a pedirle cuentas al gobierno de hechos que acababan de suceder, como el “bazookazo” del ejército contra la puerta de la Universidad, en la calle de San Ildefonso. Le pide pruebas de que él efectivamente, como lo afirma ante la opinión pública, no se identifica con esa represión, de que sí es un gobierno democrático. Intenta obligar al estado a confirmar su autopresentación democrática o en su defecto a desenmascararse como un estado oligárquico y represivo. De acuerdo al movimiento, el estado tenía que responder a esta exigencia; o se ratificaba como un estado antidemocrático o daba señas e indicios claros de que sus declaraciones de democracia podían tener algún sustento. Pero el gobierno veía las cosas de otra manera: en una circunstancia de excepción, el estado podía muy bien ser salvadoramente represivo hacia afuera, hacia los manipuladores extranjeros que “alborotaban” a los jóvenes mexicanos, y firmemente democrático hacia adentro, hacia su sociedad y los eventos de autopresentación que ella se preparaba, como el de los Juegos Olímpicos “México 1.968”.

Lo que en Europa fue un a reprimenda severa y brutal de los jóvenes, en México fue una represión y aniquilación sangrientas: el 2 de octubre en esta misma plaza, la Plaza de Tlatelolco. Lo que podía ser festivo y simbólico en el Primer

Mundo debía resultar trágicamente serio y real en el Tercero. Esta fue la gran diferencia entre lo que aconteció en los 60 en Europa y lo que sucedió aquí. Las condiciones eran diferentes. En Europa el estado tenía mucho margen de acción, acá no. Aquí el estado estaba agobiado por su falta de legitimidad, perdido en sus propias contradicciones, lo que hacía que la impugnación que los jóvenes hicieron de él se volviera mucho más peligrosa que aquella que los jóvenes de Europa podían hacer de los suyos.

Quisiera hacer dos señalamientos que pueden ser explicativos del movimiento estudiantil mexicano como un movimiento que pertenece a la ciudad de México en cuanto tal, que fue propio y original de ella cuando no había sido aún sustituida por el D.F. El movimiento del 68 no es solamente un movimiento estudiantil. Como lo sabemos por tantos recuentos y documentos, es un movimiento que prende en la población de la Ciudad de México. Es estudiantil pero es igualmente ciudadano, en el sentido de que sólo es pensable como perteneciente a la población comprometida con lo que sucede con su ciudad, la Ciudad de México. La ciudad “se ve y se siente” involucrada en aquello que están haciendo los jóvenes; percibe que hay alguna relación, tal vez no muy clara ni muy precisa, pero de profunda afinidad entre sus propios sueños, deseos o incluso resentimientos y anhelos de venganza, y lo que están haciendo los jóvenes. El movimiento del 68 tiene lugar en una ciudad severamente agraviada por las medidas gubernamentales del decenio anterior. Es una ciudad injuriada, herida por las medidas del estado desde finales de los años 50. Sus heridas están allí, sin poder expresarse abiertamente, sin poder formularse en palabras, en proyectos, en plataformas políticas, pero están actuando en lo profundo del comportamiento de la gente. Esto explica la popularidad que alcanzó inmediatamente el movimiento estudiantil del 68 en la Ciudad de México: era un movimiento que venía por fin a impugnar el comportamiento del gobierno que la había maltratado.

A finales de los años 50, y para poder prolongar el paseo de la Reforma, con intenciones similares a las que tuvo Haussman en el París de mediados del siglo XIX, es decir, eliminar los posibles sitios de resistencia que son los barrios populares, destruyéndolos para abrir en su lugar grandes avenidas modernas, Uruchurtu, el regente de la ciudad, mando construir la prolongación del Paseo de la Reforma arrasando la zona más popular del centro de la Ciudad de México en la colonia Guerrero. Esta medida urbanística impuesta a la fuerza sobre una de las colonias más populosas y más típicas de la ciudad, una colonia que fue esencial en la reproducción de la identidad de la gran ciudad de México durante toda la primera mitad del siglo XX, es vandálicamente eliminada del mapa en cumplimiento de un úkase gubernamental. En su lugar queda ese lugar,

inhóspito hasta ahora, donde está la prolongación del paseo de la Reforma. Allí se construyen grandes conglomerados anónimos de habitación social, que son súper modernos pero absolutamente inconexos con la tradición urbanística y arquitectónica de la Ciudad de México. Serán los nuevos edificios habitacionales de la modernidad americana en México, que rodean la “plaza de las tres culturas” donde tendrá lugar el final trágico del movimiento estudiantil.

La Ciudad de México queda desde entonces desarticulada. Empieza un proceso de descomposición, de desarreglo urbanístico de la ciudad, y sus habitantes lo experimentan en su vida cotidiana sin saber bien lo que acontece, cuando ven un vacío allí donde antes estaba uno de los núcleos principales de su orientación. Hay un malestar, un estado de agravio que se va a expresar cuando los estudiantes pasen por las calles y esos ciudadanos reconozcan en ellos a alguien que está tomando la palabra en su lugar y que está diciendo de alguna manera aquello que ellos quisieran decir también.

Pero ya antes, en esos mismos años cincuenta, había tenido lugar otro agravio mayor a la Ciudad de México por parte de sus gobernantes. Había sucedido algo que para los universitarios de ahora, de tantos decenios después, parece un hecho positivo, pero que en su tiempo fue referido irónicamente, incluso con sarcasmo, por alguien que es una persona non grata para el movimiento del 68, por el cronista de la ciudad, Salvador Novo, cuando calificó la construcción de la Ciudad Universitaria como la creación de “la zona roja de la cultura”. El centro de la Ciudad de México recibe un fuerte agravio cuando se extirpa de él la actividad intelectual. Esa conexión íntima que existía entre la vida intelectual y la del conjunto de la sociedad en el centro de la Ciudad de México sufre un golpe definitivo cuando, cortada como con bisturí, la primera es trasladada y concentrada en el campus de la Ciudad Universitaria mientras la segunda queda abandonada culturalmente a la manipulación televisiva. Aparece una ruptura entre la ciudad y su alta cultura, su “intelectualidad”. Al centro de la ciudad de México se le extirpa su nervio intelectual y cultural, para congregarlo en un lugar aparte, que es la Ciudad Universitaria.

Por debajo del orgullo de haber construido una entidad arquitectónica tan fabulosa como es la Ciudad Universitaria, el habitante de la Ciudad de México tiene la sensación de que algún engaño está ahí a la obra.

La idea de un “campus universitario” pertenece al proyecto civilizatorio de la “modernidad americana” y aparece aquí como parte de la ecuación del régimen alemanista que identifica “progreso” con “americanización”. Según

esta idea, la actividad intelectual necesita aislarse y concentrarse para poder ser verdaderamente productiva, necesita sustraerse de toda conexión con el resto de la vida cotidiana concreta de la ciudad. Sólo así puede tener el espacio libre que necesita para atenerse exclusivamente a las tareas de investigación y de producción de conocimientos aplicables a la producción capitalista. Toda conexión con el resto de la sociedad es ruidosa, obstaculiza la eficiencia de la actividad intelectual. Por ello es importante que exista un campus, una zona aparte, es decir un “campo de concentración” de la actividad intelectual. La idea de un campus universitario es algo que nunca existió en la historia de la América Latina, que no se aviene con la identidad que se cultiva tradicionalmente en su cultura y que no está centrada en el productivismo capitalista. Tal vez por ello es una idea que ha funcionado aquí de manera “defectuosa”: el campus de la Ciudad Universitaria nunca llegó a ser lo que debió haber sido, un campus de corte norteamericano; es un campus que se mexicanizó poco a poco a lo largo de los años hasta restablecer en buena medida su relación con la ciudad que lo circunda y lo alimenta de muchas maneras.

El movimiento estudiantil llega a tocar el nivel profundo del sentimiento de agravio que tiene la población de la Ciudad de México hacia el gobierno mexicano: por esta razón, cuando ella ve pasar a los jóvenes en rebeldía y los ve retornar al lugar que les pertenece, al centro político de la ciudad, puede reconectarse con ellos, y los acepta y los apoya.

Unas palabras finales acerca de la función que se le suele adjudicar al movimiento del 68 como precursor o desatador de la llamada “democratización de México” en la época del neoliberalismo.

Algunos intelectuales arreglan los datos de lo que fue el movimiento del 68 en México de tal manera que éste resulta ser el primer paso de lo que ellos quieren ver “optimistamente” como un proceso de “reconstrucción” de la democracia que estuviese teniendo lugar en México en los últimos decenios. Pienso que esta idea debería ser puesta en cuestión. Más que adelantado de un desarrollo democrático del estado mexicano que resulta trabajoso constatar, el movimiento del 68, con el fracaso real de su proyecto a manos de las fuerzas represivas de un estado autoritario, parece mostrar un aspecto bastante menos prometedor del destino de la democracia moderna, no sólo en México sino en general.

Muy en general, la función histórica del movimiento del 68 en el mundo parece haber consistido en desatar la reafirmación definitiva de un peculiar *aggiornamento* en el estado capitalista moderno: la clausura del tipo de democracia que había

tenido vigencia desde los tiempos de la Revolución Francesa. Con ésta, con la revolución burguesa, había comenzado en la historia moderna un cierto modo de hacer política que se prolongó con dificultades, dadas sus contradicciones internas, hasta la primera Guerra Mundial; un modo de hacer política que, después de la segunda Guerra Mundial, al pretender depurarse de las mismas, entró en un proceso de auto-clausura que dura hasta hoy, con momentos de resistencia excepcionales como el de la rebelión juvenil en los años 60. Hay, pues, un cambio muy radical en lo que es hacer política en la historia del Estado democrático occidental. Y el nuevo modo de hacerla no implica un perfeccionamiento de la democracia burguesa, sino más bien todo lo contrario. Es un cambio más bien negativo. Si, más allá de su resistencia a ese deterioro, se quiere ver en el 68 un momento de comienzo, de arranque, de iniciación, es posible hacerlo, pero no de nuevas formas de hacer la misma política burguesa, sino de otras formas de hacer política que rebasan utópicamente el horizonte burgués.

Desde la revolución francesa había existido una política de ideas, en la que el discurso racional tenía una función protagónica. Es en el discurso político donde se da la confrontación racional de propuestas de gestión de los asuntos públicos. La presencia de la razón, del discurso, es lo fundamental de la política moderna. La importancia que tenían —o que al menos parecían tener— las ideas para guiar el destino de la república era esencial para la política moderna. Sin ideas, sin discurso, no había política. Era una política basada en el discurso, en la reflexión racional.

En lugar de ella, a partir de la segunda posguerra y el triunfo de la de la “modernidad americana” se va a imponer algo completamente diferente en el escenario de la vida política occidental, algo que podríamos llamar el apareamiento de una “democracia directa” de la “sociedad civil” —en otras palabras, una dictadura oligárquica capitalista por consenso tácito—; de una “sociedad civil” dominada por las corporaciones o las aglomeraciones de capitalistas con poder excepcional dentro del proceso de acumulación de capital. Una “democracia directa de los grandes capitalistas” que creen poder deshacerse del recurso tradicional, que parecía indispensable, a una “supraestructura política” autónoma. La democracia ya no va a discutir racionalmente en medio de la opinión pública diferentes propuestas de destino para la república, sino que los designios del capital acerca de cómo se deben solucionar los problemas de la sociedad van a imponerse directamente, sin pasar por la prueba de fuego de la reflexión política, del discurso racional, es decir, a través de una “democracia” sin demos ni ágora y depurada de su concepto central, el concepto de revolución.

El ocaso del discurso político racional como eje de la política democrática moderna había comenzado en los años veinte y treinta con el ascenso al poder del fascismo por vías democráticas, se había manifestado en la recomposición política tutelada por los EEUU en la segunda posguerra y habría avanzado tranquilamente hasta su precipitación a partir de 1.989 y la implosión del “socialismo real”, si el movimiento juvenil de los años sesenta no hubiera roto esa tranquilidad y hecho evidente el carácter oligárquico y represivo (totalitario) de la política “occidental”.

En efecto, los lineamientos democráticos trazados por la Revolución Francesa de 1.789 se han desdibujado casi por completo. Los márgenes de decisión democrática de los estados se han restringido hasta incluir ya sólo asuntos de poca monta en comparación con el asunto de la situación revolucionaria o del “estado de excepción”, que debía ser su contenido principal. Parecen haber terminado y en lugar de ella, el capital, representado por las “fuerzas vivas” o “beligerantes” de la sociedad civil, es decir, por los burgueses más poderosos, impone su “voluntad” sobre la sociedad sin necesidad de consultar con ella ni discutir en ella otros temas que no sean los de la “implementación” de esa “voluntad”. Como se ha visto de manera creciente en los últimos decenios, la fuerza de las ideas es nula en el escenario de la política. Los políticos ya no necesitan ideas, no requieren de un discurso político. Los políticos simple y llanamente negocian. Hoy en día el modo de hacer política está muy por atrás de aquel que se inauguró en la Revolución Francesa. El 68 fue el último momento en que el discurso político brilló como entonces, que dijo lo que había que decirse. La palabra política se pronunció por última vez en el 68. Después, guiada desde los mass media, que interpretan más eficientemente la “voluntad” del capital, la política siguió sin tratar nada decisivo y pasó a ser un juego de negociación de intereses particulares. En la política actual aquello que tanto brilló en el 68, el discurso político en cuanto tal, sale sobrando.

Complementando

Lo que movía a los estudiantes mexicanos era diferente a aquello que movía a los estudiantes europeos. Los estudiantes europeos tenían una actitud de rebelión contra los padres y contra el destino que los padres les habían asignado. Era fundamentalmente un movimiento de impugnación acotado en sus consecuencias políticas, y en esa medida “simbólica”, lúdica en contra de un tipo de sociedad burguesa que estaba encaminando a los jóvenes a traicionarse a sí mismos. En México en cambio hay un trasfondo político inmediato que no permite ese momento lúdico del 68 europeo. Aquí hay también, sin duda, un momento lúdico

y hay la impugnación de los padres como funcionarios privados de la represión social, pero el problema se convertía inmediatamente en algo mucho más serio. En México lo que percibían los jóvenes era la gran mentira de un estado que durante muchos decenios ejercía una especie de totalitarismo, si se quiere atenuado, pero totalitarismo en fin, que insistía sin embargo en presentarse a sí mismo como una democracia. Esta hipocresía era insoportable para los jóvenes, por lo que plantearon un desafío al gobierno: que reconozca que pertenece a un Estado totalitario, fundado en la represión violenta de los oprimidos descontentos, o que dé muestras de que era verdad aquello en lo que tanto insistía cuando se presentaba como una democracia.

Ahora bien, este proceso se alimenta no sólo del dilema que se les planeaba a los jóvenes europeos en la experiencia vital de cada uno, la de integrarse o no en la recomposición del estado burgués, sino que aquí al se alimenta directamente de una cuestión política tan esencial que incumbía al conjunto de la población y que llevaba a los jóvenes a comprometerse con el descontento profundo de la Ciudad de México. Los estudiantes no podían zafarse de este compromiso: comenzaron a representar a la sociedad mexicana en su conjunto.

El movimiento estudiantil estaba conectado con la población de la ciudad por canales profundos, no en términos programáticos. No había algo así como un programa político elaborado del que se hubiese apropiado la población mexicana, pero había esta otra conexión a la que intentaba acercarme de alguna manera hablando del agravio que el ciudadano de la Ciudad de México había sufrido de manos del gobierno. De alguna manera los estudiantes estaban allí en las calles para desagrar a los agraviados, y ellos no podían traicionar ese encargo. Por eso tenían que ir hasta el último extremo, hasta que el gobierno demostrara que efectivamente seguía siendo un régimen totalitario a pesar de sus pretensiones democráticas y que estaba basado —como lo sigue estando— en la violación sistemática de los derechos populares.

El 68 mexicano no era movimiento de rechazados, es decir, de jóvenes que no encontraban acomodo en el sector educativo nacional sino de estudiantes que estaban estudiando, de jóvenes que alguna manera eran hasta cierto punto privilegiados, si se los compara con lo que acontece hoy. La situación actual es muy diferente a la del 68. La población mexicana que necesitaría educarse en el nivel superior ha crecido mucho y está muy mal preparada pero está allí y exige tener este servicio educativo. Durante un cuarto de siglo la educación en México ha sido sistemáticamente descuidada. Hay un retroceso, una regresión del aparato educativo de la nación mexicana. Y 25 años son muchos; los que comenzaron

a educarse al principio de este periodo ya son hombres maduros hoy en día y experimentaron este proceso terrible de lumpenización de la educación mexicana. Se trata de un proceso de descomposición radical del apartado educativo nacional que, por lo que se ve, va a continuar y se va a agudizar en este sexenio. Sólo el problema de la agricultura se compara con el de la educación en México. Y es una situación que no tiene manera de expresarse entre los estudiantes porque los que están necesitados de educación quedan sistemáticamente apartados de la universidad. Por ello la situación de hoy es mucho más nefasta que la de entonces; esa población de jóvenes está diseminada y no llega a juntarse y expresarse porque ni siquiera tiene la oportunidad de entrar en las aulas de la institución educativa... Hay una gran masa de jóvenes que sólo pueden ver el futuro como una catástrofe por venir, y esta situación es insostenible.

No creo que el movimiento del 68 haya aportado a la construcción del sistema de partidos o de alguno de ellos en particular. Creo que la gran aportación del 68 mexicano a la política está en la actitud de rebelión que inauguró, y que en nuestros días se vuelca contra el dogma establecido, respetado hoy en día en todo el mundo, según el cual una sociedad no puede ser moderna si no es capitalista. ¿Es posible una sociedad moderna y al mismo tiempo no capitalista? Esto es quizá a lo que apuntaban los jóvenes del 68, saltando por encima de este periodo de la llamada “reconstrucción de la democracia” en México. Y la posibilidad de decir “¡no!” al conjunto del sistema, de no acomodarse dentro del destino capitalista de la modernidad, es una posibilidad actual. La enseñanza del 68 es la de que es posible decir un “¡no!” de resistencia incluso allí donde todo implica que no decir “¡sí!” es una locura.

El 68 planteó la idea de que la política tal como se supone que era en la época de la modernidad europea ya no existe. Es decir, la idea de que todas esas instancias en las que, según la prensa y la televisión, son lugares donde la opinión pública discute y decide lo que va a suceder con la nación mexicana son instancias que aparentan tener un poder que no tienen en verdad. Este sistema en el que aparentemente el pueblo está ejerciendo su soberanía no es verdad. Planteo la idea de que el ejercicio de lo político tendría que reconfigurarse de una manera completamente diferente, ajena a la que conocemos como “política”. La tarea de alguien interesado efectivamente en la vida política es algo que rebasa con mucho aquello que se oferta en el mundo de la “política”. La política dejó de ser tal porque ya no se basa en un discurso reflexivo, en una confrontación de propuestas de la propia sociedad, sino que ahora es sólo un reflejo de aquello que las “fuerzas vivas” de la sociedad civil definen por su cuenta.

El “sentido” del siglo XX ³

“El plan general de Hitler –tal como se desarrolló entre 1.920 y las terribles realidades de la guerra en el este de Europa y la Shoá–, ¿no proyecta la sombra de posibles lineamientos futuros? ¿No habrá sido Hitler un precursor?”
Carlamery, Hitler ais Vorlaufer. ¿El siglo XXI, comienza Auschwitz?

I.

“Aquí estamos, encerrados en un horizonte único de la historia, arrastrados hacia la uniformidad del mundo y la alienación de los individuos en la economía, condenados a moderar sus efectos sin tener contacto con sus causas”.⁴ Esta es, ¿qué duda cabe?, la situación en la que se encuentra actualmente el “sujeto político”; en la que nos encontramos todos, en la medida en que pretendemos reconocernos como seres capaces, sino de gobernar nuestra historia a voluntad, sí al menos de apropiarnos de ella, de intervenir en ella aunque sólo fuera para hacer que ella sea lo que de todos modos tiene que ser. ¿Cómo llegamos a este “callejón sin salida”? ¿Qué sucedió en el siglo XX, que nos condujo a semejante situación?

Un pequeño libro, cuya versión en español apareció en 1.999, ha venido a plantear esta cuestión de manera sucinta y directa, y por ello mismo incómoda. Se trata de un volumen preparado por Francois Furet, el famoso historiador de la Revolución Francesa, en el que reúne la correspondencia que mantuvo a lo

3 Publicado en la revista ESE Economía en el año 2003.

4 Francois Furet y Ernst Nolte, Fascismo y comunismo, Siglo XXI, Buenos Aires 1999, p. 136.

largo de algunos años con Ernst Nolte sobre el tema en el que éste último es el principal especialista en Alemania, el tema “fascismo y comunismo”.

Un elogio de Furet a la “valentía científica” de Nolte da pie a este intercambio de cartas entre ambos. En su polémico libro *El pasado de una ilusión*, en una nota a pie de página (FCE, México 1996, pp. 188-189), Furet destaca, entre los méritos de Nolte, el de haber roto una autocensura que se habían impuesto los historiadores europeos después de la Segunda Guerra Mundial, el tabú que les prohibía sutilmente “poner en paralelo comunismo y nazismo”, pensar siquiera que entre estos dos fenómenos sociales, políticos e históricos, pudiera haber existido otra relación que no fuera la de un pleno e inconfundible antagonismo.

A los ojos de Furet, este mérito de Nolte tiene una importancia especial: consiste, nada menos, en haber desbloqueado el camino para la escritura de la historia de nuestro tiempo; lo que equivale a decir, en haber aportado decisivamente a la comprensión de esa realidad política en la que se expresan y a la que deben someterse las pulsiones de todo orden que se generan en la vida cotidiana de nuestra modernidad tardía. En efecto, el reconocimiento de la situación política contemporánea depende de la descripción que seamos capaces de hacer de las condiciones en que ha llegado a encontrarse históricamente la institución política moderna por excelencia que es la democracia: descripción que es precisamente la que se encontraba obstaculizada por una suerte de “espantajo” moral.

¿Cuál es, en la historia concreta de la institución democrática, la relación que han mantenido entre sí su cara “occidental”, es decir, la de su afirmación o su triunfo, con su otra cara, la “oriental”, la de su impotencia o fracaso? Sobre esta pregunta gravitaba, obstaculizándola, impidiendo que se la plantee y se la piense, ese “espantajo” moral, que en palabras de Furet se llama “obsesión del fascismo”⁵ y que consistía en la suposición de que hablar del fascismo y el nazismo de otro modo que no sea mediante fórmulas de condena ética y política absoluta equivale a invocar a un ente demoníaco, a volverse de alguna manera cómplice de una nueva reencarnación suya.

Furet le reconoce una cierta utilidad pedagógica a este cultivo de un “sentimiento de espanto para con nosotros mismos”,⁶ después de “los crímenes del nazismo que fueron tan grandes y resultaron tan universalmente visibles al final de la guerra”. Entiende incluso que, en Alemania, todo intento de “comprender al nazismo” fuese visto entonces como un acto que venía a relativizar el odio al nazismo

5 Publicado en la revista *ESE Economía* en el año 2003.

6 François Furet y Ernst Nolte, *Fascismo y comunismo*, Siglo XXI, Buenos Aires 1999, p. 136.

y a debilitar el sentimiento de culpa en el pueblo que resultó cómplice de esos crímenes. Pero no deja de observar los efectos negativos que ese “espantajo” moral ha tenido en el terreno del discurso reflexivo. En efecto, al ubicar al nazifascismo entre las irrupciones inexplicables de una “maldad” sobrehumana en el mundo de lo humano, ajenas por excesivas a la dinámica propia de este mundo, esa prohibición moral de examinarlo racionalmente ahuyentaba de entrada todo intento de relacionarlo con la historia real de las instituciones políticas modernas y, en particular, de tratarlo como un momento constitutivo de la historia de la democracia.

Y no sólo eso, sino que, como lo observa Furet, al reducir el antifascismo, es decir, su contrario, a una actitud moral expresada en unas cuantas fórmulas rituales de condena, impedía también, indirectamente, una aproximación crítica al otro gran régimen de terror que conoció el siglo XX, el del bolchevismo stalinista (el llamado “comunismo”). En efecto, dado que éste fue el contrincante por antonomasia del fascismo, toda crítica dirigida contra él parecía connotar un parentesco, no por lejano menos sospechoso, con el anticomunismo propio del fascismo; dejaba suponer una posible toma de partido en favor del fascismo. La “obsesión antifascista” era así, antes de que obras como la de Nolte ejercieran su influencia, un obstáculo altamente efectivo, lo mismo para la comprensión del fascismo y del bolchevismo stalinista que para la interpretación de la relación de éstos entre sí y de ambos con la institución democrática moderna. Un obstáculo importante para la escritura de la El historia contemporánea... y tal vez también para su práctica.

Argumento con el que Nolte intenta conjurar los efectos de esa “obsesión antifascista” es en sí mismo convincente. Buscar el fundamento racional inteligible del estado fascista no equivale, dice, a buscar atenuantes para su política nefasta. Al contrario, darle “un fundamento racional inteligible” a un “determinado crimen de masas”, como la “solución final” que el estado nazi aplicó al pueblo judío y que lo define y lo condena inapelablemente, hace que este crimen se vuelva “no menos, sino más espantoso y condenable”.⁷ En efecto, puede decirse, abundando en esta idea, que el margen de intervención de lo aleatorio, de lo incomprensible o impredecible, que es el que ex-culparía al autor de ese crimen —pues lo convertiría en un mero ejecutor irresponsable de un designio que lo rebasa—, tiene una magnitud que disminuye en la misma medida en que crece el margen de intervención de lo decidido libremente, de lo que fue llevado a cabo con un conocimiento de causa posible, que es lo que inculparía al autor de ese crimen al volverlo responsable de su acto. Podría decirse incluso —empleando

7 Francois Furet y Ernst Nolte, *Fascismo y comunismo*, Siglo XXI, Buenos Aires 1999, pp. 37 y 39.

la distinción terminológica que hace Nolte— que, mientras más *verstehbar* (comprensible o entendible en el sentido de “inteligible” o “explicable”) resulte un crimen, menos *verständlich* (comprensible o entendible en el sentido de “perdonable” o “justificable”) se volverá.

Pero el intento de comprensión del fascismo emprendido por Nolte parece diseñado para que la cuestión acerca del crimen y la culpabilidad del régimen nazi en el holocausto judío y en toda la devastación que desató durante la segunda Guerra Mundial pase a un segundo plano. Nolte observa —y podría decirse con toda razón— que la magnitud social y la consistencia política de tal devastación la convierten en un hecho que “no puede definirse adecuadamente con términos extraídos de la vida cotidiana como ‘crimen’ [y ‘culpa’]”;⁸ que se trata de un hecho que hace estallar el concepto mismo de “crimen” y “culpa”. En efecto, resulta por lo menos desproporcionado suponer —como sucede en la opinión pública dominante, determinada a partir de 1.945 por los políticos de los Países Aliados— que un iluminado verborreico, rodeado de una banda de criminales patológicos, haya podido ser el sujeto responsable y culpabilizable que decidió el desate y la exacerbación de ese holocausto y esa devastación; hacerlo, implica reducir este hecho de alcances histórico mundiales a las dimensiones de un crimen perpetrado por unos cuantos “gangsters”, rodeados de toda una nación de cómplices más o menos culpables o más o menos inocentes (según se quiera); implica desconocerlo como tal, negarse a pensarlo con las categorías adecuadas a su realidad tan especial.

Si los historiadores contemporáneos han llegado ya a la convicción de que incluso el “ideal comunista”, “la más poderosa realidad ideológica del siglo XX” —que fue el secreto del “embujo universal” irradiado por la Revolución de Octubre—, reveló ser al final lo que siempre había sido, una “ilusión”, una esperanza que nunca tuvo fundamento real, debe aceptarse entonces, dice Nolte sumándose a Furet, que las reacciones contra la realidad desastrosa del régimen soviético inspirado en esa ilusión pudieron haber tenido una cierta “legitimidad histórica”. Debe aceptarse que el fascismo, ese “otro gran mito del siglo XX”, con su propio “poder de fascinación”, pueda ser pensado “de otro modo que como un crimen”.⁹

Es aquí, sin embargo, donde el intento de Nolte desfallece. De lo que debía tratarse, para él, era de proponer un concepto que sea capaz de sustituir al concepto jurídico moral de crimen y culpa —que es en efecto un concepto de

8 Ernts Nolte, *La Guerra Civil Europa, 1917-1945, Nacionalismo y Bolchevismo*, FCE, Mexico, 1998, p.28.

9 Loc. Cit.

alcance puramente privado, cuyo empleo tradicional en la jerga política es sin duda inadecuado— por un concepto equivalente pero de otro orden, pensado especialmente para el ámbito propio de lo colectivo o político. Para ese ámbito dentro del cual ese “crimen” de otro orden y esa “culpa” de otro orden no podrían recaer en el “Yo” de una nación (la alemana, la francesa, etcétera), puesto que éste no es otra cosa que un yo privado engrosado monstruosamente en la imaginación; un ámbito en el que, por el contrario, ese “crimen” y esa “culpa” se encontrarían determinados como atributos de un sujeto poco concreto y efectivo que fuera capaz de comprometer a cada yo privado en su calidad de ciudadano. En lugar de ello sin embargo, cuando no corta por lo sano, como en el caso del “crimen” y la “culpa” del Yo alemán en la Segunda Guerra Mundial, y declara que, hipostasiados como conceptos políticos e históricos, esos conceptos son inaplicables insuficientes, Nolte se afana y enreda con los mismos¹⁰. Tal es el caso, como veremos más adelante, de su discutido intento de encontrar un “núcleo racional al antisemitismo nazi, intento discutido en la famosa “querrela de los historiadores” alemanes en 1.985.

Desprovisto de un concepto equivalente al de crimen y culpa individual para el universo de lo político y lo histórico, y “motivado esencialmente”, como sospecha Furet por un “fondo de nacionalismo alemán humillado, Nolte” no alcanza a ir más allá de una sustitución de la hipóstasis común y corriente de los mismos. La suya es una hipóstasis que no por ser más ambiciosa resulta menos absurda. Todo parece, según él, como si en ese devastador destino del Yo nacional alemán hubiera gravitado una entidad metafísica, ella misma puramente devastadora^ que estaría, por definición, “más allá del bien y el mal. Discípulo de Heidegger, Nolte emplea aquí un argumento heideggeriano que el maestro, sin embargo, nunca dio abiertamente para justificar su falta de reacción a las incitaciones de una Arendt, un Marcuse o un Celan a condenar el genocidio de los judíos europeos perpetrado por la Alemania nazi-fascista. Se trata de un argumento que Heidegger sugiere revestido en forma literaria, en aquel “drama filosófico” que redactaba mientras tenía lugar la capitulación de la Wehrmacht alemana en 1.945.¹¹

10 Un intento interesante de crear un concepto nuevo, ético-político, de “responsabilidad” individual, que es el correlato positivo del concepto negativo de “culpa”, fue el de la propuesta “neofranciscana” de Sartre, Simone de Beauvoir y los existencialistas, que ahora varios protagonistas del 68 reconocen retrospectivamente como la propuesta que “estaba en el aire” en los sesenta, que permeó la moralidad de la revuelta juvenil y que solo se esfumó ante la necesidad social de una positividad automática de “las estructuras”. La propuesta consiste en expandir la noción de “yo” moral, más allá del “nosotros natural” pre-moderno (familiar, clánico, ciudadano, nacional), hacia un “nosotros universal”, moderno. En la sociedad planetaria (“globalizada”) en la que vivió, decían —era la época en que Europa “descubría” el *tiersmonde* y sus desdichas—, que me hace necesariamente cohabitante y contemporáneo de quienquiera que aquí y ahora esté siendo oprimido y explotado a todos lo ancho del mundo, mi situación me obliga a tomar partido práctico del modo que yo juzgue conveniente, pero siempre de algún modo, ya sea a favor o en contra de aquel o aquello que lo oprime y explota.

11 Martin Heidegger, “*Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jügeren und einem Älteren*”, en: *Feldweg-Gespräche* (1944-45), Gesamtausgabe, t. 77, p. 57.

La historia que uno de los personajes (un prisionero de guerra alemán en un campo de prisioneros ruso) invoca allí para tratar de explicarse los horrores de la Segunda Guerra Mundial es la historia de la gravitación ya multicientenaria de un “destino de devastación” (Verwüstung) ineluctable: el destino de la Neuzeit (la modernidad). Un destino que podría llevarnos incluso a suponer que “el ser es, en el fundamento de su esencia, maligno” (das Sein sei im Grunde seines Wesens böseartig), y cuya intervención implicaría que, en ciertos casos extraordinarios, la “maldad moral” tenga su fundamento en una “maldad ontológica”. En estos casos, la noción misma de crimen y culpa, sea individual o “nacional”, se desvanecería carente de un referente humano al que se le pudiera aplicar toda “indignación moral” (moralische Entrüstung) estaría entonces fuera de lugar, puesto que supondría una capacidad humana que no puede existir ni en la individualidad privada ni en la colectiva y que, incluso si existiera, sería impotente como contradictora real y efectiva de ese proceso de devastación.

Más allá de dejar translucir ese carácter de mistificación racionalizadora advertido por Furet, este recurso explicativo a una tendencia histórica degenerativa de larga duración, la llamada “Neuzeit”(modernidad), resulta racionalmente inaceptable. Suponer una tendencia dirigida a “trascender” o desconocer y devastar los valores ancestrales, que actuaría en el devenir histórico como una fuerza y una voluntad sobrehumanas, lejos de plantear el problema del sentido de la historia concreta, lo único que hace es eludirlo.

Cuenta Gitta Sereny, en su excelente libro sobre Albert Speer¹² que el capellán de la cárcel de Spandau, Georges Casals, le decía a quien fue el favorito de Hitler mientras duró el Tercer Reich, que la expiación de un homicidio sólo puede consistir, para el asesino, en dejar de ser él mismo y pasar a ser otro, en “morir” como el que asesinó y “renacer” como uno nuevo, con derecho al olvido. Toda “asunción de culpa” que no sea simultánea de esta metamorfosis radical, le advertía, es mentirosa, impostada, puramente vanidosa; es en verdad un modo de reincidencia. El nuevo sujeto sólo se constituye en ese acto de expiación; apenas al someterse a él, retroactivamente, llega a ser en realidad “culpable”.

Aunque hayan sido una minoría, muchos fueron los ciudadanos alemanes que hicieron por su cuenta lo que Casals le aconsejaba a Speer. Percibido por ellos a través de la amargura de su “trabajo de duelo” (trauerarbeit) –mencionémoslos, emblemáticamente, con un solo nombre: Hans Werner Fassbinder–, el Yo nacional de la Alemania de posguerra parecía demostrar, aún en medio de las ruinas, una voluntad de reincidencia, una intención de permanecer igual a sí

12 Gitta Sereny, Albert Speer, *hisbathe winth thuh*, UCP, California 1985

mismo. Según esos alemanes radicalmente autocríticos, la sociedad alemana debió haber dejado de identificarse con esa entidad política del tipo “Estado nacional moderno” que le había adjudicado el papel de Estado-verdugo y haber comenzado a construir una comunidad de otro tipo, inédito, si quería expiar su culpa y merecer (recién con ello) la categoría de culpable de la devastación que ella desató a partir de 1.939 en Europa (incluido el Holocausto de los judíos). Como no hizo esto, como siguió siendo lo mismo que fue antes de 1.933 (sea abiertamente, como la Bundesrepubliik, o mentirosamente, como la DDR), lo mismo que siguieron siendo también el resto de las sociedades europeas —es decir, un no-sujeto político—, la sociedad alemana no llegó a estar a la altura de su “crimen” político. En el acontecimiento del Holocausto judío o, mejor dicho, de la Shoá no alcanzó a ser más que la fuerza bruta, inhumana, la herramienta inerte (la masa de magnitud indefinida de asesinos individuales, acompañados de cómplices de primero, segundo y tercer grado) de la que el Dios del pueblo judío echó mano en otro enigmático episodio del diálogo portentoso y terrible que parece mantener con su pueblo a lo largo de una historia milenaria.

Una aproximación crítica capaz de contemplar esta dimensión del problema de la “culpabilidad histórica” del pueblo alemán, que sería la única vía adecuada para llevar a cabo el proyecto de “comprensión” histórica planteado por Nolte, es precisamente lo que este autor se resiste a realizar en su amplia obra sobre el nazi-fascismo. En lugar de hacerlo, se observa en él, por el contrario, una marcada tendencia a dar por “*verständlich*” (comprensible-perdonable) lo que sólo resulta “*verstehbar*” (entendible-explicable). Como observa Furet, una fuerte dosis de “justificación” parece infiltrarse en la “explicación” del fenómeno fascista, a través de lo que Nolte llama el “núcleo racional” de la “pasión antisemita” de los nazis. El “argumento”, según el historiador francés¹³, movimiento “reactivo” del nazismo frente al bolchevismo —movimiento que estaría justificado histórica, política y moralmente por el hecho de ser una respuesta a una ilusión nefasta— incluyó como parte de esta reacción justificada suya, otra, que no lo era menos, contra los judíos como un sujeto político, como un “movimiento mesiánico” aliado del enemigo bolchevique en su función devastadora de la civilización occidental. Es un “argumento” que pone a los judíos, no como lo que fueron en realidad, portadores de una función imaginaria, la de “enemigos del pueblo alemán”, creada para ellos de manera artificial e injustificada sólo para fines de su expulsión y aniquilación, sino tal como los propios nazis los presentaron, como “enemigos genuinos”, existentes por sí mismos, a quienes, por ello, el pueblo alemán estaba en derecho de combatir.

13 Francois Duret y Ernst Nolte, *Fascismo y comunismo*, p. 19.

Expulsado por la puerta formal de las intenciones de Nolte, el antisemitismo se filtra de regreso, informalmente, a través de la ventana de sus definiciones. ¿En que podía consistir, en definitiva, ese “mesianismo” del pueblo judío, que lo convertiría en “aliado del enemigo bolchevique”, si no es en su negativa a disolver su singularidad étnica y religiosa en la identidad *völkisch* o *del volk* nacional, en la afirmación de sí mismo como comunidad natural?¹⁴ ¿En qué otra cosa, si no en la asunción de esta pertenencia comunitaria que, sumada a su capacidad de integrarse y participar en la vida económica y cultural de la sociedad huésped, les daba a sus miembros una ventaja comparativa compensatoria —en medio de la masa humana nacional a la que la modernidad había vuelto *heimatlos* (carente de país, de patria)—, al mismo tiempo que los convertía en objeto de esa animadversión permanente, de vez en cuando violenta, que se llama antisemitismo? ¿En que podía consistir esa presunta “enemistad natural” de los judíos hacia el pueblo alemán, si no en su simple autoafirmación como judíos?

El “núcleo racional” del antisemitismo nazi, ¿puede ser otra cosa que el conjunto de motivos reales de que se sirvió el nazi-fascismo para inventar “contrapruebas empíricas” de la pretendida validez de su ideología homicida? ¿Motivos, por ejemplo, como el dado por la “excesiva” importancia relativa de los judíos en la vida pública alemana, que llegó a ser abismalmente superior a la que hubiera sido “normal” para un grupo de alrededor de 500 mil individuos en una población superior a los 50 millones; por lo “inexplicable” y “sospechoso” (según ellos) de que “...en Berlín, los judíos hubieran acaparado casi completamente la profesión de abogado, o de médico, etcétera...”?

La causa real de la reactualización nazi del antisemitismo europeo (en este caso alemán) no está en la experiencia de una determinada forma hostil de presencia o de un comportamiento especialmente agresivo de los judíos; está en otro lugar. En la experiencia bruta —carente de la mediación política que había fracasado en la Gran Guerra— de los efectos sociales devastadores provocados por la crisis del capital productivo nacional y acompañados del espectáculo contrastante que

14 Es de sobra conocido el efecto destructivo y deformador que la misma acción con que la modernidad capitalista constituye a la “nación de Estado” tiene sobre la “nación natural” (el abigarrado conjunto de “pueblos” del más distinto tipo) a la que usa de material en tal constitución. De manera que no es sorprendente o “inaudito” el sacrificio suicida que la contrarrevolución nazi, en nombre del pueblo *völkisch* o de la nación del *führerstaat*, le impone al pueblo alemán (a la “nación natural” alemana); sacrificio que comienza con el cercenamiento y la mutilación de aquel componente de esa “nación natural” alemana que, aunque pequeño numéricamente (el 1% de la población total de Alemania, que apenas llegaba al 6 o 7% en ciudades como Berlín), jugaba sin embargo dentro de ella el papel esencial de nervio modernizador, la “población” judía, y que termina con el suicidio colectivo de la “guerra total” (*der totale Krieg*). Aunque espantoso, no debería ser sorprendente; no implica la irrupción de una barbarie nueva y ajena a la modernidad capitalista, sino sólo another turn of the screw de la misma barbarie ya conocida.

escenificaba ante la miseria de los trabajadores el auge del capital especulativo transnacional.¹⁵

Dice Nolte, y con razón, que hay cosas explicables que son incomprensibles y que las hay a su vez comprensibles, que son sin embargo imposibles de justificar (“*rechtfertigen*”). Pese a ello, el lector, junto con Furet, no deja de percibir un profundo descontento suyo con esta imposibilidad; un malestar consigo mismo al no poder justificar lo que para él es “comprensible” o “racional” en el comportamiento de los nazis.¹⁶ No hay —en verdad, no puede haber—, ningún argumento capaz de justificar, en ningún caso imaginable, el recurso político a la masacre. Este es un instrumento que la política excluye por principio de todo el ámbito de su autoafirmación, en tanto que ella es la actividad que reproduce sólo la forma de esa substancia especial que es la socialidad humana. La política dejaría de cumplirse como tal en el instante en que incluyera el sacrificio del cuerpo de esa socialidad como medio para la introducción o el “rescate” de una forma, sea ésta cual sea, de esa misma socialidad. La política comienza donde termina la violencia; donde el poder deja de legitimarse por la amenaza de la fuerza y pasa a hacerlo por la autoridad que emana de esa misma socialidad. Y la historia sólo puede ser historia de la política; cuenta los hechos a partir de los esbozos de sentido que la política trata de imprimir en el progreso, en la sucesión caótica, “*full of sound and fury*”, de imposiciones violentas de forma sobre la substancia social, imposiciones inclinadas por naturaleza al empleo de la masacre.

II.

¿Qué historia es la que estamos viviendo? ¿Qué narración es capaz de contar de mejor manera —con mayor coherencia dentro de la época y con más capacidad de asociación hacia afuera de la misma— lo que pasa actualmente? ¿De qué se trata,

15 ¿Cómo buscar el “núcleo racional” —digamos— de la “*Dolchstoss-Legende*” (leyenda de la “puñalada por la espalda” de los políticos al ejército alemán en 1.917)? Sin duda, en algo que se parezca a la experiencia de una traición. Pero no, por supuesto, como lo hace Nolte, en algo que está en el mismo plano de la vida social en el que se expresa, el de la política nacional, sino en algo que debe encontrarse en un plano diferente, más profundo, de esa misma vida, del cual el plano de la política suele ser una apariencia tergiversadora.

El “núcleo racional” de esa leyenda habría que buscarlo en la experiencia en bruto de toda una generación que fue esmeradamente preparada, en su juventud, para merecer, con su productividad acrecentada, una participación efectiva en las conquistas del progreso; generación que, engañada y traicionada escandalosamente, fue en cambio enviada a la guerra y obligada a refuncionalizar esa preparación y a reprimir esas “*great expectations*” a fin de participar en el sacrificio que “la patria” exigía de ella.

Lo que al historiador le tocaría describir y explicar es justamente el proceso de búsqueda y adjudicación de una envoltura —la del “traidor”, la del “judío”— capaz de expresar de manera “irracional” a esos “núcleos racionales”, a esas formas de presencia real sea del Estado nacional sacrificando a sus ciudadanos o del capital “nacional” salvándose él solo de la catástrofe, a espaldas de la nación.

16 “¿Quién, a estas alturas, pretendería encontrar en la persistencia inoportuna de un democratismo revolucionario entre los obreros soviéticos el “núcleo racional” de la “*paranoia stalinista*” que se desató ante toda disidencia u oposición a la política totalitaria del partido bolchevique; “*paranoia*” que, al igual que la “*pasión antisemita*” de los nazis, fue el vehículo del sufrimiento y el exterminio sistemáticos impuestos a millones de personas?”

en verdad, en todo esto que nos sucede? ¿Cuál es el sentido de los hechos que presenciamos y que nos involucran?

El momento decisivo en la construcción de una respuesta para esta pregunta está en elegir el contenido que habría que atribuirle a la narración de la historia inmediatamente anterior a los tiempos actuales.

El contenido que propone lo mismo Furet que Nolte –cada uno a su manera– para la narración de lo que aconteció en el siglo XX tiene que ver centralmente con “la democracia” o “el sistema liberal”. El relato histórico versaría sobre el destino de la democracia liberal moderna durante el siglo XX y, de manera especial, sobre los dos grandes momentos de fracaso en ese destino: el surgimiento del Estado bolchevique y el apareamiento del Estado fascista.

Resume Nolte a nombre de los dos: visto en su consistencia ideológica –puesto que ambos se reconocen como “partidos ideológicos” o se afirman como realizaciones de una ideología– el enfrentamiento entre el partido bolchevique y su Estado soviético, por un lado, y el partido nazi y su Estado fascista, por otro, podría describirse como una lucha entre la ideología marxista y la ideología fascista dentro de una misma matriz, la del “sistema liberal”.

El marxismo sería aquí una especie de ultra-liberalismo que viene a enfatizar unilateralmente el primero de los dos aspectos de la contradicción que afecta constitutivamente al liberalismo, que son el modernismo y el tradicionalismo. Con su modernismo futurista, el marxismo exageraría la tendencia liberal a “trascender” los valores establecidos en la vida social concreta, a cambiarlos por los de una sociedad racional en abstracto, ajena a los requerimientos de cualquier comunidad, que enraízan en la tradición. El fascismo, en cambio, exageraría la otra tendencia contrapuesta, inherente también al liberalismo, la tendencia a refrenar los impulsos iconoclastas del individuo echado a la intemperie de su libertad desatada, a protegerlo de sí mismo mediante la defensa de la vida comunitaria, de su orden tradicional y su cultura.

Ahora bien, ¿por dónde o desde dónde debe comenzarse la narración de la historia del sistema de la democracia liberal y sus fracasos en el siglo XX? Furet y Nolte perciben la importancia que tiene determinar ese punto de partida. Y ambos coinciden en ubicarlo en “un hecho decisivo”, que sería el que desató esa dinámica secular y le imprimió su sentido: la revolución de los bolcheviques, la Revolución de Octubre de 1.917.

Furet postula una analogía entre la Guerra de 1.914, por un lado, y la Revolución Francesa, por otro, como los dos hechos históricos radicales que desataron lo que sobrevino durante los siglos posteriores a ellos, y que fueron así capaces de determinar toda una “comunidad de época”. Para una historia comparada de las dictaduras del siglo XX (europeo), el hecho de que tanto el “comunismo” como el fascismo surgieran, después de 1.918, de “la movilización política de los ex soldados (convertida) en la palanca de dominación exclusiva de un partido único” resultaría entonces decisivo para el estudio del proceso a través del cual “la política democrática fue descuartizada entre la idea de lo universal y lo particular, o para decirlo en el lenguaje de Nolte, entre la trascendencia y la inmanencia”.¹⁷

Por su lado, Nolte dice: “Parto, del sencillo supuesto básico de que la Revolución bolchevique de 1.917 creó una situación del todo nueva dentro del marco de la historia mundial... No se equivocaba quien en ese entonces creyó que la Revolución bolchevique significaría un paso gigantesco hacia una nueva dimensión histórico mundial...”.¹⁸

En la propuesta de Nolte, Furet descubre sin embargo no sólo la virtud sino también el defecto de la aproximación dirigida a explorar la copertenencia del “comunismo” y el fascismo dentro de una época (1.917-1.945). Observa que conectar de esta manera al nazismo con el “comunismo” invita a un simplismo interpretativo, a atenerse, por ejemplo, a la causalidad que sugieren los nexos temporales de sucesión entre la Revolución bolchevique, como hecho primero, y el nazifascismo como hecho posterior; a tomar a éste como una simple “reacción”, a interpretarlo como un “movimiento reactivo a la Revolución bolchevique”, como una pura respuesta a la “amenaza comunista”, pero llevada a cabo “con el mismo modo revolucionario y dictatorial del comunismo”. En efecto, para Nolte, el hecho de que “el Gulag precedió a Auschwitz” tiene un valor explicativo. “El hecho de que el exterminio social (llevado a cabo por los bolcheviques) haya sido sucedido por un exterminio-biológico y trascendental (llevado a cabo por los nazis), de que en algunos de sus aspectos la copia haya superado en intensidad al original, no elimina el orden de sucesión causal que hay entre el uno y el otro”.¹⁹ Para él, los horrores del nazismo se explicarían (y

17 “Francois Furet y Ernst Nolte, *Fascismo y comunismo*, pp. 16, 40. El reconocimiento de esta inserción diferencial de “comunismo” y fascismo en una misma época permitiría, según Furet, que la comparación entre ellos fuese menos conceptual de lo que ha sido hasta ahora y más ceñida a los hechos; permitiría, dice Nolte, realizar una “revisión histórico genética de la teoría del totalitarismo”.

18 E. Nolte, *La guerra civil europea*, pp. 26-28.

19 Loe. cit.

tal vez incluso se justificarían) como un intento –desviado, sin duda– de corregir los horrores del bolchevismo.²⁰

Furet marca claramente su distancia frente a Nolte. “Trato de comprender, escribe, la extraña fascinación que en nuestro siglo poseyeron los dos grandes movimientos ideológicos y políticos que fueron el fascismo y el comunismo... nadie puede estudiar uno de los dos campos sin considerar también el otro, hasta tal punto son interdependientes en las representaciones, las pasiones y la realidad histórica global”.²¹ “La afirmación de que ‘el Gulag precedió a Auschwitz’ no es falsa ni tampoco insignificante. Pero no tiene el sentido de un lazo de “causa y efecto”.²² “El punto que relaciona en profundidad “comunismo y fascismo” hay que buscarlo, según él, en otra parte. Uno y otro no se relacionan directamente entre sí mediante un nexus causal; lo hacen porque ambos responden, cada uno a su manera al “déficit político constitutivo de la democracia moderna”.²³

La idea de una copertenencia entre fascismo y “comunismo” y la de que ella comienza con la impugnación bolchevique de la “democracia burguesa” en 1.917 son esenciales para la argumentación global de Nolte. Son las que le permiten fundamentar su famosa tesis según la cual el siglo XX debe ser interpretado como “el siglo de la guerra civil europea”.²⁴

Sin embargo, la elección del año de 1.917 como el año de partida de esta “situación del todo nueva” que inauguraría el siglo XX no termina por convencer. Parece más bien arbitraria, con toda la necesidad que hay que suponer siempre tras lo arbitrario.

En abierta polémica con Marx, Nolte²⁵ hace una afirmación que es al menos discutible; dice que el autor de *El Capital*, para no hablar de lo que en realidad es una “guerra civil europea”, emplea el eufemismo de “lucha de clases”. En

20 La noción nazi de una avanzada, una “quinta columna” del enemigo que existe como “el otro en uno mismo”, un otro que debe ser extirpado y expulsado, o mejor aniquilado, no fue copiada de un original previo, como pretende Nolte: de la idea bolchevique de un “enemigo de clase” que debe ser destruido. En ésta, el término “destrucción” quería decir “re-educación”, reciclamiento social de los individuos de una clase, una vez que los fundamentos económicos de ésta han sido eliminados; sólo excepcionalmente quiso decir “aniquilación física” de ellos, como en la noción nazi del “otro” como un tumor del “sí mismo”.

Cuando, ya en los hechos, durante el stalinismo, esta última acepción dejó de ser esporádica y se volvió usual, no iba en el mismo sentido del movimiento y la doctrina socialista bolchevique, sino en el sentido contrario. En cambio, la extirpación, por el nazismo, de los europeos “no-arios” fuera del cuerpo de la “Europa aria”, y su exterminio subsiguiente, eran contenidos esenciales de la letra y el espíritu del movimiento nazi. “Que no nos vengan a decir: Eso que ustedes hacen es de bolcheviques. No, y no me lo tomen a mal, pero eso para nada es de bolcheviques, sino muy antiguo y muy común entre nuestros antepasados. Cuando a una familia se le declara fuera de la ley, y es perseguida y acosada, decían ellos: Este hombre ha cometido traición, su estirpe es mala, hay sangre de traidor en ella, hay que exterminarla (das ist Verräterblut drin, das wird ausgerottet)” H. Himmler, 3. 8. 1944, en *Alltag der Entrechteten, Rohwolt, Hamburg*, 1985, pp. 72-73. 18 *Fascismo...*, pp. 39-40.

21 *Fascismo...*, pp. 39-40.

22 *Ibid.* p.43

23 *Ibid.* p.61

24 Ernst Nolte, *La guerra civil europea*, p. 43.

25 Nietzsche y el nietzscheanismo, p. 123.

efecto, el Manifiesto Comunista expone ya la idea de que la sociedad europea se encuentra en “una situación de guerra civil” (*bürgerkrieg*), en la que cada uno de los dos partidos, el “partido del orden” y el “partido de la anarquía”, como los llamará Marx irónicamente en *El dieciocho Brumario de Louis Bonaparte*, se aglutinan y unifican horizontalmente, atravesando las fronteras nacionales, y se enfrentan entre sí. Sólo que Marx parece diferir diametralmente de Nolte en la definición de lo que es un “eufemismo”. Para él, hablar de “lucha de clases” es hacer referencia directa y sin maquillajes de lo principal, del contenido de esa “guerra civil”: el hecho de que se trata del enfrentamiento entre dos proyectos irreconciliables de sociedad, el “burgués” y el “proletario”, y no sólo entre dos propuestas de organización de una misma nación, como sugiere el término “guerra civil”. Eufemístico sería así, más bien, ocultar la radicalidad del enfrentamiento, su carácter “epocal”, bajo la apariencia de un enfrentamiento puramente “político” entre dos partidos de un mismo continuum, de una misma tradición.

En 1.847, en *Trabajo asalariado y capital*,²⁶ Marx habla de una “guerra mundial” (*weltkrieg*) entre “la revolución proletaria y la contrarrevolución feudal”, y, en *Las luchas de clase en Francia*,²⁷ de 1.850, de una “guerra” en Europa, a la que él no llama “civil” sino “revolucionaria” (“*europaischer Revolutionskrieg*”); una guerra que, al ser la consecuencia necesaria de cualquier revolución proletaria nacional, le impondría a ésta sus marcos reales de posibilidad: “la nueva Revolución Francesa está obligada a abandonar inmediatamente el suelo nacional y a conquistar el terreno europeo, el único sobre el que puede llevarse a cabo la revolución social del siglo xix”.²⁸

Desde los planteamientos de Marx, la “guerra civil europea” de la que habla Nolte habría que entenderse como una “guerra de clases” o “lucha de clases” entablada no dentro de una nación o un Estado, sino a escala continental, internacional, e incluso a escala global o universal. No se trataría solamente de “dos proyectos de Estado para una misma nación”, ni tampoco de “dos proyectos de nación para un mismo Estado”, sino de dos proyectos de vida social para el mundo civilizado, de dos propuestas de modernidad para la sociedad moderna en su conjunto. Por un lado, el proyecto liberal o proyecto “de la clase burguesa” dominante, el proyecto establecido de la modernidad capitalista; por otro, el proyecto “de la clase proletaria”, el proyecto revolucionario de una modernidad socialista o comunista.

26 K. Marx, F. Engels, Werke, t. VI, p. 397.

27 K. Marx, F. Engels, Werke, t. VII, p. 19.

28 *ibid.*, p. 34.

La situación de “guerra civil” generalizada “en Europa” –en la que dos versiones posibles de una misma comunidad, la sociedad europea moderna, se enfrentan entre sí (la una establecida y la otra insurgente)– queda planteada ya en 1.848, como el propio Nolte está dispuesto a aceptarlo;²⁹ es un hecho que se da con la respuesta sangrienta de la burguesía bonapartista al levantamiento de los obreros parisinos. Por su parte, la “guerra civil europea” propiamente dicha, que él quisiera ver comenzar en 1917, con la revolución bolchevique, comienza en realidad mucho antes, en la década de 1.870, y no por iniciativa de la sociedad sino del Estado; se inicia tanto con la represión de la Comuna de París (1.871), en Francia, como con la “ley de excepción” contra los socialistas (1.878) en la Alemania de Bismarck.

La arbitrariedad de la propuesta de periodización de Nolte, que ubica en 1.917 el inicio del siglo XX, el siglo de la “guerra civil europea”, se revela como una arbitrariedad “en la que hay método”.

La rebelión de junio de 1.848 de los trabajadores parisinos, era para Marx “el acontecimiento más colosal en la historia de las guerras civiles europeas”³⁰ porque con ella se iniciaba toda una época, la época que Lukács llamará más tarde “de actualidad de la revolución”. Nolte percibe con claridad la importancia decisiva de este hecho; pero procede a reubicarla a su manera: la separa de la fecha a la que alude Marx y la rescata para la fecha de un suceso diferente, el triunfo de la Revolución bolchevique en 1.917.

En efecto, comenzar en 1.917 implica poder mostrar al nazismo y a Hitler como una copia de lo peor de la revolución socialista, de la versión que ella tuvo en manos del “bolchevismo” staliniano; como una imitación invertida de sentido de aquello en lo que esta revolución tuvo que convertirse cuando no pudo estallar en el centro de la sociedad capitalista y debió hacerlo en su periferia, condenándose así al fracaso.

Comenzar en 1.848 implica, en cambio, todo lo contrario: tener que mostrar al nazismo y a Hitler como el último o penúltimo momento del movimiento contrarrevolucionario que se desarrolla en un plano histórico” más profundo y de una temporalidad más lenta; un movimiento que sale torpemente a la superficie con el golpe de Estado de “Napoleón, el pequeño”, el primer prototipo de los nuevos “salvadores de la sociedad”, y su “falange del Orden”.

29 Ernst Nolte, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, p. 293.

30 K. Marx, *El 18 brumario de Louis Bonaparte*, MEW, t. VII, p. 23.

Dos puntos de partida para la narración de la “guerra civil europea” que implican en verdad dos narraciones no sólo diferentes sino contrapuestas. Que aportan, por ello, dos interpretaciones divergentes de ese “encierro” en que nos encontramos actualmente, según el pasaje de Furet citado al comienzo de este artículo.

Narrar la historia del siglo XX como una historia del sistema liberal democrático en la que predominan —no sólo por su duración sino por los efectos estructurales que han tenido en él— dos tropiezos suyos con su propia consistencia contradictoria, lleva al absurdo de insistir en llamar “regla” lo que en realidad ha sido una “excepción”, de juzgar a lo que ha sido como si fuera una mala realización de lo que debió ser. En efecto, si la regla de la cultura política moderna es la de una vida democrático-liberal, puesto que ésta es aparentemente la vida que prevalece en el mundo occidental en expansión después de la segunda posguerra del siglo XX, toda la historia no democrático-liberal de la vida política moderna, que es todo menos que una *quantité négligeable*, resulta carente de una consistencia propia, puro defecto de lo que venía sucediendo “en verdad”.

En tal caso, no sólo la historia de la política oligárquica de los Estados capitalistas centrales y sus adláteres, con todo el abigarrado panorama de sus “Estados de excepción” —poblado de corrupciones estructurales, de “hombres fuertes”, de “usos informales” de la violencia, de “anexiones”, de “compromios históricos”, etcétera—, sino también la historia de la impugnación democrática de esa política oligárquica, con todas sus resistencias espontáneas partidos de oposición constructiva, sus sindicatos sus huelgas, sus insurrecciones, puede también ser vista como parte de la historia de los tropiezos necesarios que prefiguraban y que terminaron por conducir al triunfo de la democracia liberal finalmente establecida.

La perplejidad que Furet describe y expresa que debe pagar con su propia impotencia los beneficios que trae a la sociedad, historia desperdiciada de un retorno “desencantado” por el punto de partida. ¿Pero estamos, en verdad, en medio de la realización del deber ser, como lo pretende el discurso rico de los vencedores? ¿Si pasamos la mano sobre el relato bien peinado de esa historia, pero lo hacemos a contrapelo, como recomendaba Walter Benjamin, no resultará, tal vez que lo que ella tiene por “excepciones” —excepciones que no dejan de aparecer con fuerza incluso en nuestros días— puede enseñarnos más sobre la historia de la democracia en la modernidad, y sobre sus posibilidades actuales, que lo que ella reconoce como “regla”?

Porque el otro comienzo para la narración del “siglo de la guerra civil europea”, el que dejó planteado Marx, indica en efecto un camino diferente. Lleva, más bien, a ver en su historia la historia del movimiento contrarrevolucionario de recomposición de la modernidad capitalista, que se veía puesta en cuestión precisamente en la Europa pujante de finales del siglo XIX.

Si en la *Jahrhundertwende* alemana –los tiempos de la “*belle époque*” en Francia– alguien gozaba la fama de tener los pies bien puestos sobre la tierra, ese era Eduard Bernstein. Y Bernstein, en su *Die Voraussetzungen de Sozialismus*, de 1.899, hablaba con fundamento acerca de aquello en que consistía la “novedad” de la nueva situación: “el socialismo, decía, está en el orden del día”; la “societización (*vergesellschaftung*) de la producción” avanza; el “capitalismo organizado”, del que Hilferding hablaría más tarde, está en proceso de “crecer hasta internarse” (*hineinwachseri*) en el socialismo. Se diría que la modernidad parecía entonces intentar someterse a un proceso de metamorfosis; su esquema civilizatorio parecía aceptar, para Europa, el experimento de aminorar la explotación capitalista de las clases trabajadoras, que había sido durante más de un siglo la base de su productividad de plusvalor, y permitir que ésta pasara a descansar sobre una “colaboración” entre ellas y los capitalistas; una colaboración que, en el largo plazo, parecía encaminada a eliminarlas paulatinamente a ambas como tales.

Un “equilibrio relativo en las relaciones de poder, alcanzado por el movimiento revolucionario de la clase proletaria en su lucha contra la clase burguesa” estuvo en la base del apareamiento del fascismo, escribe Manfred Clemens.³¹ Fue así, porque la necesidad que tenía la modernidad capitalista de restaurar el desequilibrio estructural, favorable a la oligarquía burguesa, y la imposibilidad en que estaba de hacerlo “formalmente”, la llevó a fomentar la consolidación de algún movimiento social y político “informal” que fuese capaz de copiar, en sentido inverso, al movimiento revolucionario que introdujo ese equilibrio indeseable. Que ello implicara sacrificar la apariencia democrática de ese poder oligárquico resultaba en este caso, para esa modernidad, algo completamente secundario.

Puede decirse que la necesidad de que algo así como una contrarrevolución “fascista” tuviera lugar apareció con fuerza irresistible ya a partir de 1.918-19 ante la amenaza del movimiento espartaquista en Berlín. Era la forma que debió adquirir la violencia capitalista contrarrevolucionaria en Europa ante la alta probabilidad que había –después de la masacre de proletarios en la Gran

31 Manfred Clemens, *Gesellschaftliche Ursprünge des Faschismus*, Suhrkamp, Frankfurt A. M., 1986, p. 173.

Guerra y en medio de los embrollos de la restauración burguesa— de que “la vanguardia de la revolución socialista”, la acción radicalizadora de la democracia y reorientadora de la economía en sentido postcapitalista, retomara de Rusia —lugar inapropiado para ella y en donde parecía estar temporalmente exiliada— a Alemania, “su lugar original y más adecuado”, que había sido preparado pacientemente por el movimiento socialdemócrata.

Vistas así las cosas, los bolcheviques, como revolucionarios que no dejaban de perseguir la “liberación del proletariado y de la sociedad en su conjunto”, preceden así a los nazis; éstos vienen después, en calidad de obstrutores de la expansión probable de ese movimiento de liberación. Nolte tendría razón contra Furet: los preceden, sí, y están en un “nexus causal” con ellos. Sin la presencia previa de los bolcheviques, que mostraban a los trabajadores de la Europa occidental “la imagen”, aunque fuera distorsionada, “de sus propio futuro” —al demostrar en la práctica la posibilidad real de esa sociedad socialista hacia la que se encaminaban antes de 1.914—, los nazi-fascistas no habrían necesitado existir; la reacción contrarrevolucionaria de la modernidad capitalista hubiera podido seguir por la vía “pacífica”, sin devenir en una verdadera contrarrevolución.

El error de Nolte está en trasladar retroactivamente al socialismo bolchevique —al amparo de la hostilidad a la “democracia burguesa” que éste comparte con el fascismo, e ignorando las esenciales diferencias que separan a su versión del antidemocratismo burgués de la versión fascista— aquella vocación destructiva y autodestructiva, decididamente homicida, que sólo aparece con la contrarrevolución fascista. Consiste en no distinguir que la iniciativa de “la maldad” —es decir, de la “bestialización” de la política— se encuentra en la reacción contrarrevolucionaria capitalista y en los nazi-fascistas que vendrán a ejercerla; en no reconocer en la “maldad” de los soviéticos una “maldad cómplice” de la que estaba siendo ejercida sobre ellos. Porque, en efecto, la suya sí fue un proceso reactivo; el desate de represión directamente homicida que se dio en la URSS stalinista consistió en una interiorización de la violencia contrarrevolucionaria, consumada además en medio de una metamorfosis trágica que reducía el “proyecto revolucionario proletario” a la “construcción del socialismo en un sólo país”.³²

32 La perversión de segundo grado que introduce el bolchevismo stalinista (el “comunismo”) está en el modo como supo tergiversar en la práctica la significación real de esta apropiación de la violencia ajena. Porque el bolchevismo stalinista supo presentar ante su pueblo como “construcción del socialismo en un solo país” lo que en realidad era una reconstrucción sangrienta del Imperio Ruso. Los herederos de la Revolución de Octubre, que habían matado al Zar y desmontado el Imperio, fueron llevados, sin que creyeran traicionarla sino más bien convencidos de que la continuaban, a restaurar el Imperio y a re-entronizar al Zar (el “padrecito” Stalin). Sólo la monstruosidad de este quid pro quo histórico es capaz de explicar la desmesura que alcanzó en el imperio soviético esa violencia contrarrevolucionaria interiorizada.

Lo que la modernidad capitalista o el “mundo burgués” pretendió favorecer era un movimiento contra la revolución proletaria, pero lo que terminó por hacer en realidad fue despertar una revolución que, aunque invertida o antiproletaria, era una revolución auténtica: una revolución regresiva, incluso suicida, en la que aquella meta “nebulosa” de la “comunidad humana en busca de su libertad” se sustituía por la meta tangible de la “comunidad nacional en busca de venganza”.

Lo que emparentaba, aunque enfrentándolos entre sí, al nazismo y al comunismo era precisamente su apariencia revolucionaria.³³ Sólo que la revolución que pretendía ser el nacional-socialismo no implica como necesaria –incluso la condena por irrealista y contraproducente– una transformación del “modo de producción”, como sí lo hace la revolución comunista. El nacional-socialismo no percibía al capitalismo en la vida económica como el enemigo al que hay que derribar; lo veía como un rasgo inherente a la producción humana en general, confundido en la esencia misma de la “identidad” concreta de lo alemán, un rasgo que, por el contrario, debía ser liberado y depurado. El “socialismo” de los nazis y su contrarrevolución no pretendía subvertir (umwalzen) el modo de producción –empresa que se les hacía propia de un “superhombre” irreal, inimaginable– sino sólo la organización del mismo; era un “socialismo” que se empeñaba en “rescatar” el “rostro humano” de la economía capitalista, es decir, el rostro völkisch (popular y castizo) de la misma, y no construir un nuevo tipo de economía y de humanidad, como pretendía el comunismo.

El punto de partida propuesto por Furet y Nolte para contar lo que aconteció en el siglo XX da pie para una narración que se resumiría así: “Érase la modernidad, agobiada por la contradicción insalvable de su proyecto político democrático liberal, que debió pasar por la prueba de dos reacciones extremas frente a esa miseria política suya –la una, la respuesta fascista, retrógrada, aferrada a la concreción tradicional nacionalista; y la otra, la respuesta “comunista”, ultra modernista, abstractamente universalista e igualitaria– y que se encuentra ahora restaurada pero curada de la ilusión que la hacía verse a sí misma como “instrumento de la justicia.”

El relato que resulta de la propuesta de Marx, se resumiría, en cambio, de este modo: “Érase la modernidad capitalista, acosada por la necesidad de su propio

33 El comunismo es revolucionario porque busca la superación violenta de la lucha de clases (de “burgueses” y “proletarios”) en la instauración de una sociedad universal y comunista, es decir, sin clases; el nazismo lo sería también, a su manera, es decir como simulacro mistificador, porque busca la eliminación violenta de esa lucha de clases, pero en la restauración de un idilio comunitario “nacional”, en el que todas las clases de la sociedad, lo mismo los estamentos que las corporaciones, colaborarían orgánicamente por arte de magia.

tránsito a una modernidad alternativa, y dividida entre su asunción de ese tránsito y su resistencia al mismo; que ‘eligió’ este último camino y, después de haberse esforzado por extirpar hasta el último residuo de esa necesidad, se encuentra ahora expulsada de sí misma, pero no hacia el socialismo sino hacia la barbarie”. En lugar de la perplejidad de Furet ante la imagen de una democracia restaurada pero impotente, el resultado de este otro relato vendría a ser una especie de nostalgia de la revolución; el recuerdo deseoso de volver sobre las huellas de una historia que podría ser todo lo contrario de la historia nefasta que dominó en el siglo XX y que, pese a su inmensa capacidad devastadora, no alcanzó a cumplir su meta, la de cerrar todos los caminos.

Chiapas y la conquista inconclusa ³⁴

Carlos Antonio Aguirre Rojas (CA): Si tratamos de ver el problema de Chiapas desde un punto de vista histórico, me atrevería a decir desde el punto de vista de la “larga duración” de Fernand Braudel, ¿qué es lo que tú piensas que podríamos decir sobre este tema?

Bolívar Echeverría (BE): Desde una perspectiva histórica de “larga duración”, el conflicto de Chiapas o mejor dicho la resistencia y la rebelión de los indios de Chiapas que se destapó a la luz pública en el noventa y cuatro nos da, sin duda, mucho que pensar. Sobre todo en el sentido siguiente: si miramos las cosas desde la larga duración, deberíamos tener en cuenta que el proceso que comenzó en 1.492, o en 1.523, según se le quiera ubicar, es decir el proceso de la Conquista es una empresa que todavía no ha terminado. Creo que lo importante sería partir de esta idea: que la Conquista de América aún está en marcha. Vistas así las cosas, el levantamiento de los indios de Chiapas es un hecho que muestra cuáles son las características actuales del inacabamiento de la Conquista.

Tomemos un poco de vuelo. Eso que hace algunos años se hizo famoso con el nombre de “encuentro de los dos mundos” sería más bien el encuentro de las dos grandes alternativas de historicidad que aparecieron en general en la historia del género humano. El descubrimiento de América implicó lo que podría llamarse el encuentro de dos tipos diferentes de historia. Por un lado, lo que sería la historia madre, la historia principal, que es la historia oriental, y por el otro lado, la historia derivada o marginal, la historia occidental. En 1.492, y dado que la Tierra resultó ser redonda, estas dos historias llegaron a encontrarse de una manera diferente a la esperada, y lo hicieron justamente en América.

Cabe agregar que se trata de dos historias o dos alternativas civilizatorias que son en principio incompatibles entre sí. Lo humano en general llegó a actualizarse principalmente en dos versiones alternativas, contrapuestas entre sí, que son la oriental y la occidental. Y los indios de América son lo que podríamos llamar la última prolongación, el punto más avanzado de la historia oriental. Así que aquí, con la Conquista ibérica, lo que tuvo lugar fue el encuentro de estas dos alternativas históricas fundamentales que por sí mismas tienden a separarse la una de la otra, la oriental y la occidental. La “vía real” de este peculiar “encuentro” se dió, en principio, como un proceso de conquista y sometimiento de la historia oriental por parte de la historia occidental. Proceso de conquista que se cumplió y se cumple todavía en los términos de un arcaísmo renovado por la modernidad realmente existente, y que consiste en la práctica del encuentro con el otro como destrucción del otro, en la suplantación del otro, es decir, en la eliminación de su identidad, de su cultura, y en la imposición de la propia.

Esta es la tendencia histórica que prevalece en general desde 1.523 en América: Occidente ha llegado a América, a un “Oriente” desprevenido, al que atrapa “por la espalda” y que lo sorprende por su “inocencia”, y procede efectivamente a destruir las formas de existencia civilizada propias del “Oriente” americano y a poner en lugar de ellas la forma civilizatoria occidental.

Lo interesante está en el hecho de que este proceso de conquista, que debió haberse cumplido en los términos históricamente “normales”—según los cuales un pueblo, en este caso el “pueblo” occidental, se impone sobre otro, lo destruye formal y materialmente, y aprovecha sus restos como material para la “reproducción ampliada” de sí mismo—, es un proceso que va a enfrentar obstáculos tal vez insuperables en lo que habrá de ser América Latina; una conquista que no va a poder desarrollarse de manera “adecuada” en esos términos “normales”. En lo que habrá de ser la América Latina, el mestizaje formal y material, es decir, cultural y biológico, impedirá que el encuentro de esas dos historias se reduzca a la conquista y la destrucción de la una, la “oriental”-americana, por la otra, la “occidental”.

Porque, en efecto, la conquista de América es una empresa que se ve, si no frenada, sí esencialmente desviada por el modo como debe llevarse a cabo bajo la influencia, más que de la corona española, de la acción de ciertos peninsulares que perciben en sí mismos el brote de la utopía moderna; que experimentan lo que podríamos llamar un desfallecimiento del impulso absolutamente bárbaro de conquista; que se auto-criticán en su destrucción del otro en el mismo momento en que la están ejecutando.

De ahí que sea tan importante, la presencia que, junto a los conquistadores de espada, los verdaderos conquistadores materiales, tienen los conquistadores espirituales, es decir, los evangelizadores. Porque los evangelizadores van a representar el momento autocrítico de este proceso de conquista; van a afirmar que esos “humanoides” americanos, que debían ser en principio aniquilados y sustituidos, son seres humanos plenos, que tienen la misma jerarquía ontológica e incluso una jerarquía moral mayor que los propios conquistadores; va a plantear la posibilidad de que exista algo así como una conexión y un diálogo, una mixtura y una simbiosis, un enriquecimiento mutuo de su propia forma civilizatoria y la de los aborígenes. Esta utopía, principalmente de los franciscanos en el siglo XVI, va a fracasar obviamente en ese mismo siglo, pero va a dejar esbozada una contra-tendencia que en el siglo XVII será una realidad: la tendencia al mestizaje.

En efecto, la tendencia que anima el desarrollo normal de la conquista se da en el sentido de lo que podría llamarse el establecimiento de un apartheid, bajo el supuesto de que de un lado están los vencedores, los conquistadores, y de otro, separados de ellos, los otros, los conquistados, los que deben someterse si no quieren ser aniquilados; bajo el supuesto de que “aquí estamos nosotros y, apartados de nosotros, están ustedes, los conquistados, que tienen que ir desapareciendo poco a poco”. Es una tendencia que será contrarrestada durante el siglo XVII, ya no en la teoría sino ahora en la práctica, por el proceso del mestizaje. La corona impulsa desde arriba el apartheid, es decir mantiene la política de la conquista, mientras que el mestizaje, que se da desde abajo en la vida cotidiana, afirma en cambio la realidad de una combinación civilizatoria o de la creación de una tercera entidad civilizatoria, mediante lo que podría llamarse un juego de “códigofagia” entre el código de los conquistadores y el código de los conquistados. Este proceso de mestizaje es el que viene a obstruir, a frenar o a desviar el proceso que sigue esa línea histórica mayor, la línea de la conquista.

Ahora bien, también el proceso de mestizaje, tal como se inicia en el siglo XVII, es un proceso que va a fracasar. El mestizaje en cuanto posibilidad de la creación de una civilización americana propia, nueva, es un proyecto que se desarrolla en el siglo XVII y hasta mediados del XVIII, pero que va a fracasar ante lo que podríamos llamar el embate de la segunda modernidad en la América Latina, que es la modernidad de los Borbones, la modernidad del Despotismo Ilustrado. La realización social y política de ese proceso de mestizaje civilizatorio, que lo fomentaba en cuanto tal, se interrumpe entonces y el mestizaje deja de ser ese correctivo radical a la empresa de conquista, quedando como una realidad

imparable pero oprimida y “clandestina” desde mediados del siglo XVIII hasta nuestro días, incluso a través de la “autoafirmación” americana de las repúblicas nacidas a raíz de la Independencia.

En este sentido, veo que lo que hace el brote de la rebelión de los indios de Chiapas es poner en evidencia esta situación histórica que es todavía nuestro presente, el hecho de que vivimos todavía el proceso tanto de una Conquista interrumpida como de un mestizaje interrumpido. Los “estados burgueses” y las “repúblicas liberales” de toda la América Latina retomaron la posición y continúan hasta hoy la línea histórica de la corona española, y no la línea del mestizaje. Pese a que casi todos esos estados dicen afiliarse a la idea del “mestizaje”, en verdad su política es la política de los antiguos conquistadores, es decir la del apartheid, que sólo acepta a los otros dentro de las fronteras de sus dominios en la medida en que dejen de ser otros, se auto-aniquilen, y pasen a ser “connacionales”. En este sentido, hablar de la posibilidad de que los estados latinoamericanos tal como existen actualmente lleven a cabo una política que sea capaz de tener en cuenta, de resolver o de solucionar el problema de los indios, me parece a mí una ilusión. Y es una ilusión porque es como si quisieran saltar por sobre su propia sombra: porque ellos, en tanto que estados occidentales, modernos, capitalistas, tienen una tarea fundamental, básica y elemental, de la cual no pueden excusarse, que es precisamente la tarea de concluir el proceso de la Conquista, es decir, de eliminar de la historia al esbozo civilizatorio que implican los indios, de sustituirlo o de “integrarlo”, como se suele decir, en una vida política que es enemiga de toda diferencia, de toda “otredad” (como la de los indios), en una vida política que parte de homogeneizar a la ciudadanía pasándola por el rasero de la propiedad privada. El gran dilema que se cierra ante los estados latinoamericanos cuando abordan la “cuestión indígena” proviene de que, tal como existen ahora, poseen un telos que les es inherente, el telos de concluir el proceso de la Conquista.

La importancia del levantamiento de los indios de Chiapas es entonces muy grande; plantea en la práctica nada menos que un cuestionamiento de los estados latinoamericanos en tanto que tales, de su consistencia y su constitución mismas. Porque cualquier intento efectivo, no destructivo, de los estados latinoamericanos de dar cuenta o de satisfacer las exigencia que resultan, no sólo de los planteamientos de los indios sino de la existencia misma de los indios, implicaría que ellos mismos se transformen, en que dejen de ser lo que son, es decir, en que se revolucionen a sí mismos. Creo que este es el planteamiento fundamental de los indios cuando, en un desafío de corte muy oriental, se hacen presentes en el recinto de quienes los están matando para morir ahí mismo, echándoles en

cara su muerte; es decir, para morir “con dignidad”. Para que los indios puedan sobrevivir, y para que su modo de existencia pueda mantenerse, los estados de la América Latina tienen que cambiar, es decir, tienen que rehacerse a sí mismos en el sentido de una asunción institucional del antiguo mestizaje del siglo XVII; un mestizaje, insisto, que no es el mestizaje aparente permitido por el apartheid; que no es el de “aceptarnos los unos a los otros”, en el sentido de simplemente “tolerarnos” o “aguantarnos” (siempre “hasta un cierto límite”), sino en el de “transformarnos realmente y sin límites los unos a los otros”.

Esto tiene que ver con un hecho importante que es necesario subrayar: el de que los indios en cuanto tales, no son ya, en ningún caso, los indios puros del siglo XVI; en toda América Latina, los indios provienen ya de un determinado mestizaje. Porque, en efecto, los indios, por el mero hecho de estar en contacto con la civilización occidental, han debido desarrollar una determinada estrategia de mestizaje, mediante la cual han integrado ya, en su propia estructura civilizatoria, muchos elementos de la civilización occidental. Por ejemplo y para mencionar uno de los casos más importantes y notorios, el elemento religioso: todos ellos, de alguna manera, han integrado la mitología cristiana en sus propias mitologías. Para no hablar de otros elementos de los distintos órdenes de la vida cotidiana, representados por una gran variedad de instrumentos y procedimientos de la civilización occidental, cuya integración en la vida de los indios implica efectivamente un mestizaje técnico, cultural y material sumamente importante. Se puede decir que la historia de la América Latina ha conocido ante todo la dimensión del mestizaje del siglo XVII, mediante el cual los indios que se mestizan se pierden a sí mismos ganándose en su propia reconstrucción de la forma civilizatoria europea; un mestizaje en el cual obviamente la civilización occidental es la predominante, la que se reconstruye. Pero ha conocido también el otro lado de esta historia, un mestizaje diferente que ha consistido en la introducción, de parte de los indios expulsados por el apartheid, de ciertos elementos de la civilización occidental en su propia estructura civilizatoria.

Creo que el gran problema que los indios de Chiapas traen a la luz actualmente es este: el de un callejón sin salida al que ha llegado la modernidad política establecida, lo mismo en Europa, que en América y en todas partes. La única manera efectiva que hay de que estos seres humanos que son los indios puedan existir como ellos son y como ellos quieren ser, pasa por una autotransformación radical de la modernidad política en cuanto tal. Sin esa transformación, todo intento de “aceptar a los indios” será un intento fracasado o, en el mejor de los casos, un modo benigno (necesariamente hipócrita) de alargar su expulsión fuera de la historia, de posponer el capítulo final de la Conquista.

CA: Esto que dices me parece muy interesante y quisiera insistir en una idea: cuando ves este proceso de la conquista como un proceso de larga duración, que se intenta primero bajo esa alternativa más bien, como dices, destructiva, o sea la lógica de la corona, para ceder después el paso al otro modo que sería el del mestizaje, que más adelante resulta también fallido y que abre el espacio para que se retome la otra lógica destructiva, ¿crees que esta conquista se habría cumplido en diferentes niveles, a partir de diferentes ritmos?, ¿verías tú una diferencia, dentro de este proceso de la Conquista entendido desde la larga duración, en su consecución en términos materiales, tecnológicos, espirituales o culturales?, ¿crees que habría desfases en estos diferentes niveles de este largo proceso de conquista del mundo europeo sobre el mundo americano?

BE: Así es, en efecto. En primer lugar, habría que decir que el proceso de la conquista avanzó mucho en el siglo XVI; avanzó a tal grado, que destruyó a las nueve décimas partes de la población americana. Por eso, el proceso de mestizaje que tiene lugar es a partir de los restos demográficos y culturales de las civilizaciones americanas. Es decir, que cuando nos referimos al mestizaje del siglo XVII, no podemos hablar de un “diálogo entre culturas”, de una relación en la que los pueblos americanos, existiendo en su integridad civilizatoria, hubiesen estado en capacidad de enfrentarse de igual a igual a la civilización occidental. Porque de los pueblos, de esas culturas americanas sólo quedaban restos, miembros dispersos, carentes de su unidad orgánica; de su identidad sólo quedaba una versión disminuida; de su mundo unos cuantos jirones vagamente coherentes, apenas recuerdos de aquello que había sido un siglo antes, antes de la destrucción. Lo que había entonces eran los elementos últimos de la civilización material, los esbozos más profundos de las antiguas relaciones con la naturaleza, una cierta tecnología básica. Era allí donde quedaba todavía algo del recuerdo de esas grandes civilizaciones.

Será allí, en la vida práctica, en el terreno de la civilización material, en la vida de trabajo y el disfrute elementales, en donde tendrá lugar el proceso de mestizaje. Allí, y a partir del fracaso de muchos de los esquemas técnicos de la civilización occidental provenientes de la península ibérica, en el trato con la tierra, en las relaciones más elementales con la naturaleza y de los humanos entre sí, es donde va a aparecer eso que podríamos llamar la reconstrucción del código cultural-técnico fundamentalmente occidental europeo, llevada a cabo desde la perspectiva oriental americana. Una reconstrucción a partir de la iniciativa y el know how fundamental de los propios trabajadores, de los indios mestizándose, sea en términos culturales o étnicos. Son éstos, efectivamente,

los que van a intentar reconstruir Europa en América; no continuar Europa en América, sino reconstruirla prácticamente desde cero, y además a su modo, su modo americano; son ellos los que van a iniciar el proceso del mestizaje, sólo después se les juntarán los criollos.

En este sentido, creo que el mestizaje avanzó mucho en el siglo XVII, y pienso también que muchos aspectos centrales de la historia cultural, social y política de la América Latina se aclaran a la luz de este proceso sumamente radical de mestizaje que se cumplió desde finales del siglo XVI, durante el siglo XVII, hasta mediados del XVIII. Nunca después en América Latina, ha habido una reorganización tan fuerte de las formas civilizatorias, como la que hubo en este “siglo barroco”, y esto a tal punto que se podría decir que muchas de las formas de comportamiento y de existencia cotidiana actuales de los latinoamericanos remiten casi directamente, por encima del siglo XIX y del siglo XVIII, al siglo XVII.

CA: ¿Podrías poner algún ejemplo de estos comportamientos?

BE: Para no hablar de los aspectos técnicos del cultivo de la tierra y de otras actividades de ese orden, que muestran, en lucha contra la precariedad de lo moderno, el esbozo de una instrumentalización alternativa del mundo objetivo, podría pensarse, por ejemplo, de lo que podríamos llamar las normas de la convivencia privada dentro de la vida cotidiana. Creo que muchas de las maneras de comportamiento en el trato entre hombre y mujer lo mismo que en el trato entre hombres, etc., son maneras que se desarrollaron en el siglo XVII, bajo las necesidades y los impulsos que aparecieron en el proceso de mestizaje, como un proceso que implicaba no sólo una resistencia y una impugnación prácticas de la moral establecida por la corona española sino, además de ello, una formalización clandestina de las mismas. Pienso que los fenómenos del mestizaje, lo mismo formal o cultural que material o étnico, son fenómenos que hay que analizar con mucha sutileza, puesto que hacen referencia, por lo general, a fenómenos que tienen que ver más que con una propuesta moral positivamente alternativa, con el reverso o la “corrupción” de las costumbres respetadas abiertamente.

Hablemos por ejemplo de la relación marital. Esta relación de convivencia, consagrada con una cierta forma por la Iglesia y defendida con mucho celo por el Estado, era sin embargo apenas la sombrilla que ocultaba una normatividad “de penumbra”, cuyos contenidos eran sumamente laxos o permisivos respecto del género, la edad, la raza o la clase social de los convivientes y en los cuales se prolongaban ciertos elementos indígenas y africanos. Los usos y costumbres, las

relaciones efectivas de parentesco en la América española y lusitana rebasaban o transgredían por todos los lados los márgenes de la estructura legalizada de las mismas; y no sólo eso, sino que esbozaban una legalidad alternativa, subterránea, mucho más moderna que ella. Será este comportamiento perfectamente ordenado pero informal el que predomine en la génesis del tipo latinoamericano de convivencia privada.

Todo el conjunto de la vida cotidiana en la América Latina nos ofrece ejemplos de este proceso de mestizaje: el modo de comportamiento técnico, por ejemplo de la famosa que se desarrolló en América Latina, es decir la capacidad de manejar máquinas que no fueron construidas por una tecnología propia, latinoamericana, y que sin embargo son tecnologías que son aceptadas, integradas y reelaboradas diríamos de una manera totalmente informal. La existencia misma de una tecnología informal o “lumpen” que predomina a todo lo largo de la América Latina, y que es la que mantiene en funcionamiento máquinas e instalaciones que en su lugar de procedencia, en el “primer mundo”, serían ya totalmente obsoletas o habrían sido ya desechadas, habla de una voluntad de ser modernos que ha pasado por la escuela de la miseria y el mestizaje y ha aprendido allí una manera alternativa de serlo.

El comportamiento salido del mestizaje es un comportamiento que debe ser juzgado en negativo, puesto que el mestizaje real nunca fue un hecho abiertamente propositivo, luminoso, sino siempre un hecho que dominó desde lo clandestino. El estudio de la cultura en la América Latina debería avanzar más bien a través del análisis de estas corrupciones, de estas de-formaciones de las formas establecidas, de estas informalidades, porque es en ellas en donde se ha gestado lo principal de sus singularidades civilizatorias.

Es una recomendación que va sin duda a contrapelo del espíritu “modernizador” de la época en que vivimos, en la que justamente esta posibilidad del mestizaje está siendo dejada del lado por los estados latinoamericanos de último modelo. Son estados que parecen retomar con más fuerza incluso que los anteriores el viejo proyecto de la Corona en lo que corresponde a los indios; modernizar es para ellos finiquitar el proceso de la conquista. Claro que de una manera “civilizada”, por la vía de la inducción y no tanto por la de la represión; por la vía del apartheid que hace evidente la paciencia de tolerarlos mientras ellos, por sí mismos, se convencen de la necesidad de esfumarse. Se trata ahora de tolerar ciertos derechos, ciertos usos y costumbres, de tolerar incluso una “autonomía”, pero con la seguridad de que la “mano oculta del mercado” será ahora por fin lo suficientemente fuerte como para volverlos prontamente obsoletos atrayendo

a todos los indios, uno a uno, por encima de sus comunidades, al reino de los propietarios privados de sus respectivas fuerzas de trabajo. La tarea de estos nuevos estados sigue siendo la misma: destruir las formas de vida indígenas, sólo que ahora pretenden hacerlo provocando una “implosión” de las mismas.

Es una tarea completamente contraria a la que cumple por lo bajo, en la práctica cotidiana, el proceso del mestizaje. Más allá de cualquier “respeto” o “tolerancia”, lo que hay en él es una asunción de esas formas, un tenerlas en cuenta y valorarlas en calidad de Trayectoriamientos de la alternativa civilizatoria que responde calladamente, desde la práctica cotidiana, al fracaso y la crisis de la modernidad capitalista.

CA: ¿Tú crees entonces, para seguir un poco en esta línea última de tu argumento, que los indios representarían una alternativa civilizatoria diferente, una alternativa de una modernidad diferente a la modernidad capitalista?, ¿y, si esa modernidad alternativa existe, piensas que debería construirse a partir de este proceso de mestizaje?

BE: Pienso que el proceso de mestizaje es, él mismo, un momento de esa modernidad alternativa. Pero no creo que la vida de los indios, tal como ella es ahora, represente una alternativa frente a la modernidad. Lo que parece indudable es que la modernidad realmente existente ha entrado ya en un estado de caducidad irremediable, en una crisis global de la que sólo puede salir si se transforma radicalmente. Y creo que en este proceso de reformulación o rediseño de sí misma, que la modernidad necesita llevar a cabo, el diálogo con la propuesta alternativa de civilización que es inherente a la forma de vida de los indios es indispensable. Porque ella nos puede mostrar, por ejemplo, una manera diferente de tratar a la naturaleza, de relacionarse con lo otro, lo no-humano, o nos puede recordar una serie de elementos civilizatorios que fueron denegados fundamentalmente en la civilización occidental, pero que no lo fueron en las civilizaciones de oriente. Pero no creo que se pueda defender la idea de que la “verdadera” modernidad es la que podría construirse a partir de la estructura civilizatoria que rige de hecho en las comunidades indígenas actuales. No comparto esta idea porque pienso que las comunidades indígenas actuales, como comunidades mestizas que son, forman parte, ellas también, de la sociedad moderna que ha agotado su esquema de organización del mundo. Son comunidades que, por lo demás, han tenido que resguardar sus formas dentro de una precariedad inmensa, lo que ha llevado a que dichas formas valgan más como proyectos implícitos que como realizaciones efectivas y a que, en esa medida, no estén en capacidad de ofrecer, por sí solas, una alternativa de modernidad. Pienso, en cambio, que la presencia de su “diseño

del mundo” resulta indispensable en la reconstrucción de la modernidad que se bosqueja apenas en la vida cotidiana de la nueva generación.

CA: Cuando pensamos en una modernidad distinta de la actual, que es la modernidad capitalista, creo que estamos pensando en una modernidad no capitalista o post-capitalista. Entonces mi pregunta es, ¿qué elementos crees que existan, en este proyecto indígena que ha sobrevivido, que pudiesen potenciar ese sentido post-capitalista, o anticapitalista, o no capitalista para esa reconstrucción de la modernidad?

BE: Creo que la modernidad que está entrando, desde hace ya algunos decenios, en una crisis sin salida, es la modernidad que de manera muy bárbara, tosca y torpe imaginó el ideal de vida del ser humano moderno bajo la forma del *american dream*. Esta forma de modernidad partía de la idea de que la naturaleza no es otra cosa que un fondo de reservas del cual el Hombre puede echar mano en la medida en que quiera; de que la naturaleza no es más que el material disponible a la iniciativa humana, una suerte de wild West sobre el cual ella puede avanzar indefinidamente y que siempre estará allí para ser limpiado de bisontes y de indios e higienizado para el “uso humano”. Es esta noción acerca de lo no-humano, de la “naturaleza”, que está en el fondo del concepto de vida de la modernidad occidental, lo primero que caería por su peso en un diálogo con los restos de las civilizaciones indígenas. Porque lo que muestra el esbozo de civilización que pervive en esas comunidades es que el “vivir bien”, el disfrute del mundo como naturaleza transformada, es perfectamente posible sin parecerse para nada con el confort y el disfrute que resultan del acondicionarse en la naturaleza a la manera de los habitantes de un Beverly Hills.

La vida de los indios implica la idea de que hay una manera de vivir bien sobre esta Tierra, de estar en la naturaleza, con ella y más allá de ella, de vivir bien en este mundo, de manera plena, una manera que es completamente diferente de la manera ambicionada por el sueño americano. Implica la idea de una técnica que puede estar al servicio del diálogo con una naturaleza que no sería simplemente un “objeto” o una pura reserva de recursos, sino un “sujeto”, un “otro”, dueño de su propia iniciativa.

Paradójicamente, por debajo de su miseria actual, la vida de los indios mantiene vivo el recuerdo de un antiguo saber vivir en la abundancia, un saber del que será necesario aprender si se sobrevive al fracaso de la modernidad actual y su modelo de vida cotidiana.

CA: Y en términos de las lecciones políticas, por ejemplo la estructura comunitaria de los indígenas, o los métodos que se han llamado de democracia directa, ¿crees que podrían ser recuperados también en esta misma línea?

BE: Sí, es en esta misma línea. Es decir, no en el sentido de una defensa de las distintas formas autoritarias de organización de la convivencia humana que prevalecen por lo general en estas comunidades indígenas-mestizas. Porque creo que el aporte de la cultura política de los indios a una modernidad política alternativa está más en sus rasgos fundamentales que en sus realizaciones efectivas en condiciones de miseria. No se trata de una negación de la historia de Occidente y del traslado a un “despotismo oriental” indígena. Se trata de la introducción de una perspectiva política denegada en la historia de la “democracia occidental”, en la historia de la definición de lo que quiere decir “demos” y lo que quiere decir “representación democrática”, una perspectiva “india” que abre el abanico de los múltiples modos de presencia que puede tener el pueblo en el gobierno de su propia comunidad.

CA: Hay un mito que se ha estado propagando mucho en México, después del 2 de julio, en el sentido de que el país mudó de piel completamente, de que los actores sociales cambiaron totalmente, y de que la situación es absolutamente distinta de cómo era antes del 2 de julio del año 2000. Pero, si entiendo bien tu planteamiento, cuando dices que el Estado y los Estados latinoamericanos han retomado de alguna manera esta lógica de conquista, que en el fondo implica la destrucción del proyecto de los indígenas y de los indígenas mismos, pienso que esto no cambia después del 2 de julio, y creo que quizá la política del Estado mexicano hacia los indígenas, ahora, sigue siendo en líneas esenciales la misma que antes del 2 de julio. No sé cual sea tu opinión sobre este punto.

BE: Yo no diría que es la misma, sino que creo que es incluso peor. Porque la historia de los setenta años del PRI, es la historia de un ente político impersonal, pese al presidencialismo, ducho en el arte de confundir la imposición con el consenso, que supo mantener hacia el mundo indígena una política doble, de protección y de desmantelamiento a la vez, de “mestizaje” y de apartheid. En tanto que era el partido de un estado moderno, o que se pretendía moderno, su tarea era obviamente la de continuar la conquista, la de ir eliminando las formas de vida de los indios. Pero en la medida en que era, por otro lado, un gran aparato populista tenía también en cuenta la cultura política que provenía del mestizaje en el siglo XVII, y que pervive entre los pueblos de la América Latina. El PRI se movía entre estas dos políticas, tratando de compaginarlas y cuidando de que ninguna de las dos prevaleciera sobre la otra.

Es de suponerse, aunque no es seguro, que, a partir del 2 de julio, esta ambivalencia de la política indigenista del Estado dominado por el PRI tenderá a desaparecer. Es decir, que se intentará retomar el viejo proyecto conquistador de la Corona, ahora sí en su pureza, ya sin ninguna concesión “populista” a la cultura política tradicional de la América Latina. Y que se retomará en el sentido “modernizador” al que aludía hace un momento, es decir, empleando ahora la “tolerancia” como un arma de conquista, fortaleciendo el apartheid, la delimitación de “reservaciones autónomas” condenadas a auto-consumirse.

CA: Entonces, ¿tú crees que incluso si le es concedida la autonomía a las comunidades indígenas, o sea, incluso si se llegaran a cumplir los Acuerdos de San Andrés y aún si fuera aprobada la Ley de la COCOPA³⁵, esto no va a cambiar esta situación?

BE: Temo que no. Creo que la autonomía en cuestión, en la medida en que sería una autonomía concedida, vigilada y “mantenida” por el estado mientras dure la neoliberalización de la economía comunitaria, sería una pseudoautonomía. Creo que el problema no es el de la autonomía de las comunidades indígenas, sino el de la capacidad que se les reconoce a los indios de contribuir a una reconstitución de las naciones latinoamericanas como naciones modernas de un tipo nuevo de modernidad. No tanto el de la medida en que se les deja existir a su manera, sino el de la medida en que se deja que su manera de ser: influya en la nuestra.

CA: ¿Y qué alternativa tienen ellos frente a esto, cómo pueden avanzar en estas condiciones en la reivindicación de este proyecto?

BE: En la medida en que son los vencidos, los conquistados, ellos están hasta cierto punto condenados a aceptar lo que la historia les ofrece actualmente, y lo que les ofrece es justamente este tipo de autonomía. Así se entiende que luchen actualmente por ella. Pero a sabiendas de que esa no es la solución para ellos. Los indios tienen que aceptar esta autonomía hipotecada puesto que puede serles de utilidad para aminorar las miserias en las que viven actualmente; es una manera de salvarse del proceso de consunción en el que están sumidos actualmente, en el momento conclusivo de la conquista. Si el camino de la autonomía les lleva a mitigar aunque sea un poco los efectos de la destrucción a la que están sometidos, tienen obviamente que seguir por ese camino.

35 Acuerdos de San Andrés, producto de un diálogo nacional que tenía el objetivo de reconocer la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas. Leyes de la COCOPA, orientada a las reformas constitucionales sobre los derechos de los pueblos indígenas en México.

CA: ¿Cómo explicarías el eco internacional tan fuerte que ha tenido este movimiento de los indígenas neozapatistas? En un primer nivel, dentro de América Latina, vinculándolo tal vez con el movimiento de los indígenas ecuatorianos. No sé, si crees que obedece al mismo fenómeno, si son parte de una misma serie de causas comunes en América Latina, en esta línea en que explicabas la historia de esa conquista ‘inacabada’. Y luego, en un segundo nivel más planetario, ¿por qué tantos movimientos anticapitalistas o antisistémicos del mundo, han tenido tanto interés o han seguido con tanta atención el fenómeno de Chiapas?

BE: Creo que eso se vincula con lo que te decía antes. De no conocer el estado de marginación aniquiladora en que se encuentra la población indígena de la América Latina, lo sorprendente debería ser más bien la falta de una repercusión más fuerte del levantamiento de los indios de Chiapas en el resto del continente. Los indios de Sudamérica se enteraron, y estuvieron obviamente a favor del proceso de Chiapas, pero no estaban en condiciones de reaccionar como si pertenecieran a una “Internacional Indígena Latinoamericana”. La atomización se ha mantenido; cada una de las comunidades indígenas está enfrentada aisladamente a sus respectivas autoridades locales, regionales o nacionales.

No es el caso, ni se vislumbra que vaya a serlo, de algo así como una guerra del mundo indígena contra del mundo occidental. Los indios —pese a algunos profetas que aparecen de vez en cuando entre ellos— no se perciben a sí mismos como una “raza” llamada a construir su propio estado; se perciben, en verdad, como “mestizos-indios”, pertenecientes al mundo que los expulsa y a la espera de un cambio en ese mundo que sea favorable para ellos. No pretenden una destrucción del mundo blanco u occidental; lo que reclaman, en última instancia, es que los “blancos” se transformen, que pasen a asumirse como aquello que comenzaron a ser en el siglo XVII: “mestizos-blancos”.

Respecto de la repercusión que el movimiento zapatista ha tenido en Europa pienso que sería bueno ponerla en su verdadera dimensión, y no exagerar. Para la vida política europea en su conjunto, Chiapas no ha tenido la menor importancia. Ha tenido una cierta importancia para ciertos sectores de la izquierda de ciertos países europeos. En ellos sí, en Italia sobre todo, y un poco en España y Francia.

Ha sido sobre todo dentro de la Europa de la izquierda, e incluso, habría que decir, dentro de la izquierda más de izquierda del espectro político europeo. Allí ha tenido un efecto revitalizador y, diríamos, “re-definidor” de la “identidad de izquierda”.

Chiapas ha venido a fortalecer una “actitud anti-estado capitalista” que había desfallecido casi completamente en Europa. Los indios han venido a insuflar un nuevo aliento a la propuesta de una modernidad alternativa; una propuesta que resulta cada vez más difícil de mantener, dada la convicción cada vez más interiorizada de una naturalidad e inevitabilidad del capitalismo como soporte indispensable de una vida civilizada. Es muy difícil, actualmente, en este mundo en el que la modernización neoliberal globalizada se impone “salvajemente” a lo largo de todo el planeta, mantener la idea de que algo así como una modernidad alternativa es pensable o siquiera deseable. Los indios de Chiapas fueron a Europa a completar el dilema: si, en la crisis de la modernidad, una salida no-capitalista es impensable, resulta que una continuidad capitalista también lo es, e incluso en mayor medida: nos lleva a todos los “civilizados” a ser cómplices de un genocidio; un genocidio, por lo demás, entre cuyas víctimas posibles estamos incluidos todos.

CA: Pero a mí me llama la atención el hecho de que la dimensión internacional, o la solidaridad internacional, ha jugado un papel fundamental para el movimiento de Chiapas. Y no me parece que sea una casualidad que haya sido en Chiapas en donde se organizó el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Entonces mi pregunta es ¿qué tanto las preguntas que los indígenas chiapanecos están planteando, de cómo organizar un movimiento anticapitalista, de cómo vincularse con la sociedad civil, de cómo crear un nuevo modo de la política o de lo político, qué tanto estas preguntas son universales, y son las mismas interrogantes que tendrían que enfrentar todos los movimientos que quieran ser anticapitalistas, a partir de este siglo XXI que va a comenzar en unos pocos días?

BE: Son interrogantes que coinciden en la tendencia general anti-capitalista pero que conciben el asunto político desde sesgos muy diferentes. Pero creo que ahí es donde el diálogo tendría que ser un diálogo más agudo. Toma, por ejemplo, el término “movimiento”, que acabas de emplear. En la concepción occidental, educada por la Revolución Industrial, “movimiento” es algo así como una empresa fundada por una aglutinación de fuerzas sociales, con un determinado objetivo político –en última instancia la toma del poder– que debe alcanzarse en un determinado plazo, por lo general muy limitado, después de seguir una cierta estrategia. En la concepción de los indios, en cambio, “movimiento” sería una especie de tendencia que, viniendo del pasado y siguiendo un ritmo imprevisible, aglutinaría por sí misma a esas fuerzas en torno a objetivos que pueden ganar o perder alcance y precisión dependiendo del azar. Perseverar sin dejar de improvisar, ser firme pero también cambiante; confiar en las propias fuerzas pero

igualmente en el azar, son virtudes de la política zapatista que no son fáciles de incorporar en una cultura política como la europea, que necesita poder controlar los alcances, los plazos y las probabilidades de éxito de un “movimiento”.

Los indios americanos, como que no tienen mucho esta idea de lo que es un movimiento: la idea zapatista de lo que es un “movimiento” parece ser de otro orden, sería mas bien de un movimiento...

CA: ...de larga duración...

BE: ...de larga o de imprecisa duración. El sentido de la “política” de los indios parece prender más bien en las generaciones más nuevas, entre los muchachos que ahora tienen quince años más o menos, y que parten de una actitud sumamente escéptica respecto de todo lo que es la política como actividad dirigida a la toma del poder estatal y a la transformación de la sociedad a través de la transformación de los aparatos institucionales, etcétera.

La noción básica de la época moderna, occidental y europea, acerca de lo que es la actividad política se ha vuelto inaceptable, insoportable para esta nueva generación. Es lo que ha llevado a que de los viejos militantes de izquierda vean en ella una generación “vacía de ideales y principios, carente de toda inquietud ideológica y de todo interés por la vida comunitaria” sin tener en cuenta que lo que sucede con esta nueva generación de jóvenes es que ha comenzando a reconstruir a su manera la noción de lo político, y que lo hace desde una perspectiva que la acerca mucho a la que se puede reconocer en la resistencia y la rebelión de los indios. Me parece que es una perspectiva de orden más bien moral o, mejor dicho, ético. La política parece reconstruirse así a partir de una ética política, que parte de lo que podría llamarse la confianza y la solidaridad íntimas; de la reconstrucción de ciertos elementos de conexión comunitaria con los otros, en torno a los principios más elementales de una ética que dice “no” a la modernidad establecida. Es una reconstrucción de la política a partir de la ética que parece tener más afinidades con la “política” de los indios que con la política tradicional de la izquierda.

La historia como descubrimiento ³⁶

*“De tan verdadera, la verdad
se vuelve sospechosa”
Juan Ruiz de Alarcón*

I.

Es difícil imaginar un texto más incómodo para un historiador, para un profesional del discurso histórico, que el de las Tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”. Entre enigmático y retador, es un texto que pareciera a ratos querer convencerlo de la imposibilidad de su oficio. Tan altas son las exigencias epistemológicas, éticas y políticas planteadas, según Walter Benjamin, por la escritura de la historia, que el historiador académico, cuando no las deja de lado por ilusorias, tiene a verlas como inalcanzables.

En efecto, si preguntamos al texto de Walter Benjamin cuál es el fundamento, cuáles son las condiciones posibles del discurso propio del historiador, la respuesta que encontraríamos en él implica toda una definición de la historicidad del género humano. El ser humano es histórico porque las acciones que emprenden cada una de sus generaciones –todo tipo de acciones, desde las más fundantes hasta las más insignificantes– comprometen a las generaciones siguientes. Son acciones que implican una transformación de lo otro, lo extra-humano y la construcción de un mundo para la vida; que dan lugar a creaciones que perduran, que tienen que ser re-asumidas, continuadas o transformadas por ellas. El ser humano es un ser histórico porque los hechos que resultan de esas acciones, los triunfos, pero también los fracasos en los que ellos consisten, quedan como recuerdos

36 Publicado en *Constrahistorias*: La otra mirada del Clío N° 1, 2004.

grabados en la memoria muda, objetiva, que es inherente a la consistencia misma de las cosas de ese mundo de la vida; recuerdos que pugnan por expresarse, por re-vivir los momentos de esas acciones. Las acciones del pasado tienen así la actualidad de lo inconcluso, de lo que está abierto a ser continuado en un sentido o en otro.

El pasado, dice Walter Benjamin, tiene un derecho sobre el presente, está en condiciones de exigirle que lo rescate, que salga en su defensa, que peleé por él; le confiere una capacidad o una fuerza mesiánica, redentora. Y es que, para Benjamin, el continuum histórico instaurado para el género humano por la incompletitud del mundo de la vida no ésta hecho de una sucesión más o menos equitativa de triunfos y fracasos, sino por el predominio contundente de éstos últimos. El “ángel de la historia”, es decir, alegóricamente, la autoconciencia de la historia, dinámica de la historia reflexionada sobre sí mismas, mira en el progreso de los tiempos un viento huracanado devastador, que amontona ruinas a su paso. Es el viento que sopla desde el cielo de los poderosos y que les asegura el triunfo.

Porque, para Walter Benjamin, las peripecias de la acción humana durante todo el tiempo que lleva de ejercerse, ese tiempo al que Marx llamó la “pre-historia”, han girado siempre, una y otra vez, en un sentido adverso a la emancipación humana, a la liberación de su diálogo con la naturaleza. A ello, al hecho de que “el enemigo de la abolición del dominio de una parte de la sociedad sobre el resto de ella es un enemigo que no cesa de triunfar”, al hecho de que la necesidad de actualizar el pasado resulta de la experiencia que la sociedad tiene de este fracaso perenne, se debe, el que esa actualidad adopte la forma de una exigencia “mesiánica” o de redención del pasado sobre el presente o, lo que es lo mismo, de una capacidad “mesiánica” o redentora del presente hacia el pasado .

“¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? (...) Si a así, entonces, entre las generaciones del pasado y la nuestra, está urgente una cita secreta (*verabredung*) [un compromiso secreto de encontrarnos]. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho a dirigir, sus reclamos.”

En el texto de Walter Benjamin campea un principio epistemológico básico acerca de la posibilidad que tiene el discurso historiográfico concreto del ser humano que acabo de mencionar. Para Benjamin, sólo un presente que es capaz de aceptar el desafío que el pasado le lanza a su fuerza mesiánica, puede alcanzar

una imagen verdadera de ese pasado, y esto sólo mientras dura ese compromiso, fugazmente, como un destello.

Walter Benjamin somete a una crítica implacable la idea de historicidad de una “empatía” con el hecho del pasado, que permitiera aprehenderlo “desde adentro” y narrarlo con mayor verosimilitud. La empatía, dice, es siempre con la situación de los dominadores y victoriosos, es decir, con quienes están interesados en ocultar los hechos. A lo que el “historiador materialista” puede aspirar a “citar” un hecho del pasado captado desde los conflictos del presente la oportunidad de hacerlo. La “cita” del pasado es invocación o convocatoria del mismo, pero es también el cumplimiento de una “cita” secreta, de una compromiso oculto de encontrar con él.

La imagen del pasado que el historiador materialista trata de atrapar es aquella que se le muestra inesperadamente al sujeto histórico cuando entra en un “instante de peligro” en ese instante en que es llamado a rendirse y entregarse como instrumento de la clase dominante. El historiador que es capaz de citar del pasado y de cumplir la cita con él, el historiador materialista, que resiste a la complicidad a la que le invita el discurso de los dominadores, pasa su mano por sobre su piel impecable de la narración histórica que ofrece ese discurso, pero lo hace necesariamente a contrapelo. Al hacerlo encuentra sin falta, bajo esa superficie bruñida, un buen nuecero de cicatrices y moretones, de traumatismos que no son inmediatos visibles, que están escondidos, ocultando por ella y que son indicios de que todo aquello que aparece en él como un documento o una prueba de cultura debes ser también, al mismo tiempo, un documento o una prueba de barbarie.

II.

Cuando hablamos de las exigencias de una historia “escrita a contrapelo”, no hecha a partir de las pruebas irrefutables que dejan tras de sí los acontecimientos reputados de grandes y decisivos por los protagonistas de los mismos y sus historiadores, sino hecha precisamente a partir de la ausencia de ese tipo de pruebas que tras de sí el acontecer de la vida cotidiana, es indispensable hacer referencia al ya famoso ensayo de Carlo Ginzburg sobre el paradigma indiciario” (reeditado recientemente entre nosotros en el libro *Tentativas* publicado por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana, Morelia, 2003).

Ginzburg es conocido como uno de los principales cultivadores de la corriente historiográfica llamada de la “microhistoria italiana”. Su vuelco hacia esta

corriente no responde sólo a una preferencia por lo pequeño, a que le guste el detalle o a que tenga una vocación preciosista; obedece a la convicción de que precisamente en la historia de las pequeñas cosas se esconde la verdad histórica, opaca por la narración de los grandes hechos.

Para encontrar el sentido y avanzar en el camino de la microhistoria, Ginzburg tuvo que inventar o que encontrar una manera de sacar a la luz aquello que no es legible, que no está allí, que fue borrado y que no consta como determinante para la historia. Es el origen del “paradigma indiciario”, como lo llama, y que él ha desarrollado para trabajar la historia en esta perspectiva tan especial.

“Si la realidad es opaca, dice en su ensayo, existen ciertos puntos privilegiados –señales, indicios– que nos permiten descifrarla. Esta idea [...] constituye el núcleo del paradigma indiciario o sintomatológico” (p. 151-52 del libro de *Tentativas* antes mencionado), como él lo llama.

¿Qué debemos entender por “indicio”? Un inicio no es un dato, documento o prueba insuficiente; no es, por ejemplo, el resto óseo que la paleontología reconoce como fragmento de un maxilar, y a partir del cual es capaz de reconstruir el esqueleto entero e incluso la apariencia exterior de un animal prehistórico. Ese resto óseo no es propiamente un indicio de la consistencia corporal de un determinado animal sino solamente un documento fragmentario de la misma. El término indicio no sería aplicable en este caso.

Considerando el asunto en un caso completamente inverso a éste podemos ver en qué consiste propiamente un indicio. Es posible imaginar la plétora de documentos probatorios que puede haber dejado tras de su muerte un poeta, por ejemplo, de quien alguien estuviese escribiendo una biografía: habría en ella libros y artículos del poeta y sobre él; revistas, fotografías, papeles oficiales de todo tipo; diarios íntimos, confesiones secretas, correspondencias, lo mismo semipúblicas que íntimas o incluso clandestinas; casas, jardines y espacios interiores diseñados a su gusto; prendas de vestir, manuscritos, dibujos de su propia mano, colecciones de objetos, ex-esposas, grupos de deudos y amigos; testimonios sobre él, a favor o en contra, etcétera, etcétera. Pero con todo lo abrumadora que fuera la cantidad de pruebas fehacientes de todas y cada una de las afirmaciones del biógrafo, sobre todos los puntos y todos los ámbitos de la vida del poeta, ella no sería suficiente para declarar innecesario el recurso a los indicios que el poeta haya podido dejar detrás de sí. Es más, al contrario, tal exceso de pruebas haría patente la urgencia de tratarlas a todas como si fueran indicios.

En efecto, al ser empleados como pruebas del discurso biográfico, los documentos sólo muestran su cara manifiesta o luminosa; todos ellos tienen, sin embargo, al mismo tiempo, otra cara, una cara oculta, que está en lo oscuro y que los convierte necesariamente en indicios. Y es que el carácter de indicio no le viene al documento de su precariedad, o de su fragmentariedad, de una insuficiencia cuantitativa suya, que le impida cumplir con el ideal de ser una prueba plena. Le viene simple y llanamente del hecho de ser una huella humana.

No es así la fragmentariedad o la insuficiencia de un dato lo que hace de él un indicio, sino la función sustitutiva o de reemplazo que debe cumplir. El indicio es un dato que está allí en lugar de la prueba que falta o más allá de la prueba existente. A partir de un indicio no se reconstruye un hecho, como en la paleontología, sino que se lo supone. El indicio invita a la interpretación y, antes que nada, a la interpretación de la circunstancia que hace que él deba estar ahí, en lugar o más allá del dato pertinente, supliendo la ausencia, o incluso la presencia, del mismo. El indicio incita a buscar algo que por alguna razón no ha dejado restos suyos, sino sólo huellas indirectas, algo que por alguna razón estuvo impedido de manifestarse, algo que tuvo prohibido mostrarse, algo que era necesario ocultar.

La ciencia natural, a la que por definición suponemos libre de antropomorfismos, descubre interconexiones entre los datos de lo real. La ciencia histórica, en cambio, como dice Ginzburg, descubre intenciones entre esos mismos datos de lo real, a los que reconoce por ello el carácter de indicios. Irremediablemente antropomórfica, sospecha una intención obstructora en la realidad aparente: si ésta tiene la característica de ser polisémica y huidiza, sería porque en ella hay una intención de confundirnos, de engañarnos, de desviar nuestra atención por el lado equivocado. Es por ello que la ciencia histórica no puede más que adoptar una actitud equivalente y, desconfiando de los datos que la realidad histórica entrega por sí misma, disponerse a atraparla allí donde ella está desprevenida, en los lapsus de su apariencia, en los gestos sintomáticos que se le escapan, en los puntos de crisis de su repertorio de pruebas, en los indicios que deja inadvertidamente. La idea de esta aproximación indiciaría a la realidad histórica parte del supuesto psicoanalítico de que lo que se hace sin querer, revela, no obstante, lo que se quiere hacer y se puede hacer, pero no está permitido hacer.

Podríamos decir que la condición epistemológica de la validez del paradigma indiciario de Ginzburg sería la siguiente: lo real histórico es constitutivamente enigmático, oculta algo, su verdad aparente es sospechosa. Es decir, los datos no sólo son siempre insuficientes, sino que están ahí para engañar. Habría así

un carácter indiciario fundamental de la realidad social e histórica, que deriva del hecho de que lo humano en general tiene siempre algo que ocultar. El antropomorfismo de las ciencias sociales estaría justificado, porque efectivamente la realidad humana, social e histórica en general, tiene algo que ocultar. Y si existen los indicios, es porque esa realidad humana aparenta ser algo que no es; aparenta una armonía interna, consigo misma, y una armonía externa, con lo otro, que está lejos de ser real. Se trata –quisiera sugerir– de la misma condición epistemológica que prevalece en la argumentación de Walter Benjamin cuando escribe que todo documento de cultura, toda prueba luminosa de la excelsitud de la historia humana, tiene una cara oculta que hace de él, al mismo tiempo, un documento de la barbarie de esa historia, una cara que sólo resulta sospechosa a partir de indicios que hay que saber detectar.

De acuerdo a la condición epistemológica supuesta bajo el “paradigma indiciario” que guía a Carlo Ginzburg en su práctica de la microhistoria, la realidad histórica es efectivamente enigmática y sus verdades evidentes son siempre sospechosas, porque la constitución misma de lo humano está ocultando algo inconfesable, que sólo sale a la luz a pesar suyo, en los puntos fallidos de sus obras. Es de suponerse que es al fundamento de esta condición epistemológica del “paradigma indiciario” al que él se refiere cuando habla de ciertas “implicaciones extra-historiográficas” del mismo, que se abren hacia “horizontes muy lejanos”.

El fundamento de la condición epistemológica del paradigma indiciario está en el ocultamiento que la sociedad humana debe hacer de la contingencia de su humanidad y del mundo de la vida humana así como de la contingencia de su identidad y de la figura identitaria que tiene ese mundo en cada caso. Un ocultamiento que resulta indispensable para la vigencia práctica de las instituciones sociales puesto que sólo gracias a él la sociedad puede legitimarlas como “naturales”, es decir, como configuradas en armonía con las formas impuestas por la naturaleza.

La sociedad humana debe ocultarse a sí misma, el hecho de que las formas de su vida y de su mundo no provienen de la naturaleza, ya que son formas que se han levantado y se han construido a partir de las naturales, pero yendo más allá de ellas, contradiciéndolas, trascendiéndolas. Lo humano no es natural, sino trans-natural; no tiene la justificación ni el fundamento de lo natural, y sin embargo, si quiere sostenerse, debe fingirse natural o derivada de lo natural.

Todas las identidades humanas son variaciones en torno de una trans-naturalización de la naturaleza. Toda figura social implica una represión de las

pulsiones naturales del cuerpo social, un constreñimiento y un desvío de las facultades naturales, y un cultivo excesivo de ciertas de ellas y una represión de otras. Y es justamente esto lo que tiene que ocultar la realidad humana, el hecho de que no es natural, de que incluso se levanta sobre el orificio de lo natural. El comportamiento humano está por eso lleno de lapsus, lleno de actos fallidos, de puntos y momentos en los cuales hace crisis la configuración dentro de la que se desenvuelve.

Los indicios de los que habla Ginzburg derivan su carácter indiciario de esta constante de la historia humana a la que se refiere Walter Benjami en sus Tesis “Sobre el concepto de Historia”, hecho de que viene siendo la historia de la remisión y el dominio de una parte de la sociedad sobre el resto de la misma, una historia que se piensa sí misma bajo el supuesto de una legitimidad natural de esa injusticia.

El sexto sentido del historiador, su vocación, el “olfato”, la perceptividad ante los indicios del pasado, de la que habla Ginzburg, le vienen de su compromiso con el presente como un presente cargado de fuerza mesiánica, conectado con ese pasado y con el futuro frustrado de ese mismo pasado. “Nada de lo que alguna vez aconteció debería darse por perdido”, escribía Walter Benjami. Siempre puede haber un momento reactualizador que, al invocarlo, al “citarlo”, lo rescate del olvido, de la nada, del estado de simple resto o ruina en que ha quedado. El historiador es el que compone narraciones del pasado capaces de ofrecerle al lector posibilidades de percibir la “débil fuerza mesiánica” que hay en él, y que lo conecta con algún momento de ese pasado, cuyo conflicto irresuelto puede resolverse en y con el conflicto del presente.

El indicio no está ahí para permitir al historiador la reconstrucción del todo de un documento; está ahí para ofrecerle la posibilidad de interpretar el sentido de un acontecimiento, y sólo a través de él, de conocer la realidad del mismo.

III.

Un ejemplo muy especial del uso del “paradigma indiciario” –un uso por lo demás *avant la lettre*– es aquél que puede reconocerse en una obra del siglo XIX, en *El Capital*, de Karl Marx.

Dada la confusión que reina entre los marxólogos a acerca del género al que habría que adscribir este libro, que el mismo Marx define como “crítica de la economía política” podemos permitirnos suponer –sobre todo teniendo en cuenta

que Marx decía en su juventud que no existe otra ciencia más que la ciencia de la historia—, que es un libro en el que de una manera u otra se practica la escritura de la historia. Y Marx es el iniciador de ese tipo peculiar de discurso al que hoy conocemos como discurso crítico sobre la modernidad. La afirmación que quisiéramos hacer es que el discurso crítico de Marx es un discurso que emplea necesariamente el “paradigma indiciario” y que descubre, en la ambivalencia de lo moderno, aquel momento de barbarie desde cuyo pasado se proyecta un reclamo mesiánico sobre el presente.

En efecto, lo que Marx hace en esta, que es su obra más importante, es precisamente partir de lo que podría llamarse una actitud de sospecha ante la realidad descrita y explicada por la ciencia de la economía política.

La realidad económica está ahí, y la ciencia económica nos dice que el mundo de la riqueza objetiva de la sociedad se comporta de acuerdo a un cierto patrón que es el que se describe en la fórmula general del capital. Si hablamos de la riqueza moderna, nos referimos a una riqueza muy especial, que no consiste en un conjunto estático de objetos valiosos de un tipo u otro, sino en una suma dinámica de dinero. La riqueza moderna existe bajo la forma de una suma de dinero, que está siempre en proceso de cambiarse por mercancía y de recambiarse luego nuevamente en dinero, pero de una magnitud incrementada, es decir, de una magnitud que trae consigo un plusvalor o una plusvalía. D-M-D', Dinero-mercancía-dinero incrementado, esta es la “fórmula general del capital” y esta la figura en la que existe la riqueza de la sociedad en la época moderna.

Marx afirma que ese comportamiento resulta sospechoso, y lo hace porque descubre en él un indicio, es decir, porque encuentra una falla sintomática en la apariencia de la riqueza social moderna.

Ese indicio consiste en una paradoja. Es absurdo, dice Marx, que ese plus de valor, que esa plusvalía que ha engrosado al dinero del propietario capitalista cuando lo recibe finalmente por la venta de su mercancía sea una cantidad de valor cuya existencia es inexplicable de acuerdo a las leyes de la circulación mercantil dentro de la que ella aparece, y que, no obstante, sea una cantidad de valor que sólo puede aparecer precisamente en esa circulación mercantil. El plusvalor no puede y sin embargo, paradójicamente, tiene que darse en la circulación mercantil.

Examinada por Marx como un indicio, como una falla sintomática, como un lapsus del comportamiento capitalista de la riqueza social, esta paradoja

revelará una realidad fundamental de la economía moderna, y de la vida y el mundo de la vida social que se levantan sobre ella. Marx convierte ese que será el indicio inicial de su crítica de la vida económica moderna, esa paradoja, ese absurdo, en un problema, cuya solución está para él en la teoría del modo de producción capitalista. Convierte esa paradoja en problema cuando al analizar la fórmula general del capital, encuentra que en ella el término central, el de la mercancía comprada y revendida por el capitalista, es un término que confunde dos tipos diferentes de mercancías, el de las mercancías comunes y el de las mercancías “milagrosas”, es decir, el de las mercancías que generan valor mientras son consumidas. Este último tipo es el de la mercancía fuerza de trabajo. La fórmula general del capital, al tratar a la fuerza de trabajo como si fuera una mercancía común y corriente, esconde o mistifica el hecho escandaloso de que la civilización moderna descansa en la conversión forzada de M que es el sujeto, en M proceso productivo, en mero objeto del mismo. Por eso, concluye Marx, que las relaciones mercantiles entre los miembros de la sociedad civil son mantenidas y reproducidas por la acumulación del capital, con la función precisa de construir la apariencia de un trato entre iguales, para lo que es en realidad un trato desigual entre explotadores y explotados.

Los comunistas, según Marx, “citaban” también “del pasado”; citaban ese acontecimiento en el que los propietarios de los medios de producción fueron expropiados de los mismos, privados de su su-jetidad y convertidos así en meros objetos. La “expropiación de los expropiadores”, de la que trata al final del primer tomo de *El Capital*, era, según él, el modo en que los comunistas “citaban” aquel acontecimiento, y el modo en que, al citarlo en su práctica, cumplían también, mesiánicamente, con la cita o compromiso de encuentro establecida a través del tiempo con esos expropiados y enajenados.

El intento de articular la propuesta de Carlo Ginzburg de un “paradigma indiciario” para la escritura de la historia, con la idea de Walter Benjamin de que la imagen verdadera del pasado sólo se da cuando el historiador es capaz de citar ese pasado desde un presente que se asume en el “instante del peligro”, es un intento que obedece a la preocupación del propio Ginzburg, de no dejar al “paradigma indiciario” en el plano de la simple metodología, al que parecería pertenecer. El “paradigma indiciario” sólo se emplea adecuadamente cuando —como hizo Karl Marx hace 150 años— los indicios que descubre se refieren a aquello que el continuum histórico establecido tiene que esconder ante todo, al hecho de que la barbarie ha tenido que ser hasta ahora la cara oculta de todas las maravillas del progreso.

Se trata de una fuerza mesiánica “débil”, es decir, no apocalíptica sino localizada y fechada, que aparece en todos los presentes de cada uno de los individuos sociales. Todos ellos son justamente indicios de que la realidad humana es una realidad contradictoria, que se levanta a partir de una negación, que podríamos llamar dialéctica, de lo natural. Se trata entonces del ocultamiento de la falta de necesidad natural de lo humano, de que su presencia en la naturaleza implica la necesidad del sacrificio o de la represión de las pulsiones naturales, las mismas que están siendo trans-naturalizadas en lo humano. Se trata del ocultamiento de la arbitrariedad de los ideales o de los valores positivos admirados por ella, que permean toda su vida. Y este sería el fundamento del paradigma indiciario.

Para el planteamiento general de la problemática de los movimientos revolucionarios del Tercer mundo ³⁷

1. La actualidad de la revolución

No existe un solo país del Tercer Mundo que no incluya entre las fuerzas determinantes de su dinámica económica y política un movimiento revolucionario. Es más, los movimientos revolucionarios constituyen una componente esencial de la estructura social de dichos países.

Su presencia política puede ser difusa o concentrada pero, eso sí, es innegable: es, en ocasiones extremadamente primarias (en regiones similares a la andina de Sudamérica, por ejemplo), el reflejo sordo de la contradicción imperialista en forma de sabotaje pasivo y huida desesperada en la irrealidad religiosa por parte de las masas explotadas, pero es también y sobre todo, en ocasiones de avance ideal (en países de revolución socialista triunfante, como Tanzania 1.965 por ejemplo) la respuesta consciente y organizada de un partido de masas a las horas del estancamiento económico y a la presión destructora del ‘mecanismo’ imperialista. Mas, la presencia esencial del movimiento revolucionario en un país del tercer Mundo adquiere su forma más definida cuando el imperialismo se ve obligado a defender abiertamente sus intereses económicos o ‘políticos’ mediante in-tervenciones armadas (como en los casos de Cuba 1961 y Vietnam 1.964-65 por ejemplo) que despiertan y fortalecen la decisión, la unidad y la organización revolucionarias de las masas y su partido, y dejan relucir ‘la: necesidad fundamental’ de ‘la liberación nacional’.

37 Tesis de grado para la Universidad de Berlín Occidental.

Frente al ánimo conformista que predomina a todo nivel social en los países de desarrollo económico ‘relativamente avanzado’, los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo constituyen la única fuerza social del planeta que, siguiendo una necesidad concreta de la situación que los origina, ponen directamente en cuestión tanto la estructura básica como las construcciones ideológicas del régimen capitalista de producción.

El apareamiento necesario, exclusivo y radical de movimientos revolucionarios en ‘los países del Tercer Mundo’ indica que la contradicción del modo de producción capitalista y la lucha de clases que ella engendra han adquirido una forma nueva y peculiar en la época imperialista. El hecho de que la posibilidad objetiva para el surgimiento de la conciencia revolucionaria anticapitalista se de en los países de desarrollo económico estancado –y más precisamente, en el medio campesino de estos países– indica también que, con la transformación del capitalismo nacional en imperialismo, el proceso de acumulación y concentración del capital –en cuanto proceso determinante del grado y la forma de explotación capitalista y con ello de la posibilidad objetiva de la conciencia revolucionaria– ha adquirido un modo nuevo y peculiar de funcionamiento.

La acción de los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo pone en juego todas estas peculiaridades económicas y políticas del sistema imperialista; se enfrenta contra una maquinaria compleja y única cuyo funcionamiento encierra fortalezas y debilidades específicamente nuevas, en buena parte aún no descifradas.

Todo movimiento revolucionario lleva consigo, como tarea intrínseca, el imperativo de anotar todas las posibilidades e instrumentos de la razón en la búsqueda de la mejor estrategia posible que conduzca a la liberación del pueblo, al triunfo de los objetivos de la revolución. No existe, sin embargo, estrategia eficaz que no se fundamente en un conocimiento preciso del escenario ‘histórico de la acción’. ¿Cómo pueden, entonces, los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo fundamentar una estrategia válida para su acción sin el conocimiento preciso de las peculiaridades económicas y políticas de la época imperialista? Siendo como son los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo: anti-imperialistas, todos los problemas que tienen que resolver en su actividad nacen del enfrentamiento a realidades propias y específicas del imperialismo. La estructura y el funcionamiento del sistema imperialista determinan –de acuerdo al ordenamiento de sus fuerzas positivas y negativas– el campo de acción en referencia al cual los movimientos revolucionarios descubren sus problemas y componen su estrategia de lucha. He aquí, pues, un problema central y actual de la revolución en la segunda mitad del siglo veinte: es necesario descifrar

minuciosamente el funcionamiento del sistema imperialista, ‘la tradición de análisis’ económico-político mantenida especialmente por K. Marx y V. I. Lenin, tiene que ser continuada. Las ilusiones dogmáticas y anquilosantes que, en la época de consolidación total del poder imperialista, ‘han dominado la política defensiva’ del socialismo tienen que ser hechas de lado y superadas por la investigación científica del fenómeno económico. Hay que valorizar los aportes teóricos que han sido propuestos (desde R. Luxemburgo y F. Sternberg hasta P. Baran, P. Sweezy, E. Mandel y otros) e incluirlos en una comprensión definitiva del imperialismo como modo total de producción.

2. Imperialismo e Internacionalismo

Motivada por la miseria económica y por la miseria nacional, es en contra de la totalidad del sistema imperialista que se vuelca ‘la acción’ de los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo. Ella pone en cuestión tanto la estructura económica (fundamento de ‘la miseria económica’) como la forma política (fundamento de la miseria nacional) del capitalismo imperialista. Para los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo es una evidencia que la solución de la miseria económica y la solución de la miseria nacional de sus respectivos países pueden ser alcanzadas conjuntamente. Ellos comprenden que la socialización y nacionalización de los medios de producción —como medidas conducentes al desarrollo vigoroso de las bases económicas estancadas y al reparto justo del producto nacional— traen consigo necesariamente la superación del sistema mundial de relaciones económicas imperialistas, la liberación nacional (de todas las formas del colonialismo) y la estructuración de un sistema socialista mundial de relaciones económicas, ajustado a los requerimientos de desarrollo del Tercer Mundo. Comprueban, por otro lado, que cualquier levantamiento de masas en un país del Tercer Mundo se revela inmediatamente, en el escenario económico-político del imperialismo, como un fenómeno esencialmente internacional, como un suceso de implicaciones mundiales. Revolución mundial y revolución nacional son, pues, dos objetivos idénticos para los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo. Su acción les revela que ellos se condicionan mutuamente en su realización: que la “reestructuración” del mundo depende directamente de las revoluciones nacionales y que la “reestructuración” de cada uno de sus países depende también directamente de la revolución mundial. Por fin en la historia de la revolución comunista la lucha ‘revolucionaria’ del Tercer Mundo descubre la posibilidad de ser, sin peligro de contradicción, internacionalista y nacionalista simultáneamente.

El carácter nacional y simultáneamente internacional de la lucha anti-imperialista se hace potente en todos y cada uno de los problemas concretos que tienen que

afrontar los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo, pero especialmente en el problema central, general e inmediato, de la conquista del poder.

3. La lucha por el poder y el “poder” de la burguesía neocolonial

Al igual que sus antecesores en la tradición de lucha revolucionaria, los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo se imponen como meta general e inmediata, la conquista del poder en sus respectivos países. Ellos saben que el poder de una sociedad es siempre el poder de una clase y que su fundamento es el dominio sobre los medios de producción; que el estado y sus instituciones (administración, ejército, etc.) son meros instrumentos de esa clase para defender dicho privilegio frente a la resistencia de las clases desposeídas. Saben también que su tarea es vencer y destruir los instrumentos de opresión de la clase detentadora del poder para organizar el dominio sobre los medios de producción de acuerdo a los intereses de ‘la clase trabajadora’. Sin embargo, el afrontamiento concreto con los problemas del método y la estrategia adecuados para la conquista del poder en un país sometido económicamente demuestra a los revolucionarios del Tercer Mundo que, en la época de consolidación total del imperialismo, la cuestión de la conquista del poder ha adquirido caracteres muy especiales.

En primer lugar, descubren que el poder que deben conquistar es esencialmente mayor que aquél que se encuentra en manos de la cuasi burguesía neocolonial de sus países respectivos.

Aprenden a diferenciar los nuevos términos en que se plantea la lucha de clases en el mundo imperialista. Comprenden que los verdaderos protagonistas de esta lucha son: la burguesía monopolista de los países capitalistas, por un lado, y el proletariado campesino de los países de desarrollo económico estancado, por otro. Que la burguesía colonial, al igual que otras clases del contexto imperialista (como la aristocracia obrera del mundo industrializado, por ejemplo: se encuentre triunfante, como en los estados socialistas, o vencida, como en los estados capitalistas), se presenta sólo en calidad de clase intermedia y recibe su función del antagonismo profundo de las dos clases auténticamente en lucha.

La primera evidencia metódica de los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo es, pues, que el “poder” de la clase “nacional” más “poderosa” de sus respectivos países: la burguesía neocolonial, es un poder de encomienda, reflejado y, por lo tanto, dablemente relativo y limitado. En efecto, la existencia de esta burguesía frustrada se encuentra determinada y circunscrita por los dos términos

antagónicos de la contradicción imperialista: toda su función consiste, por un lado, en alcanzar y administrar ‘la cuota ínfima y especializada’ de producción requerida de las unidades económicas dependientes por parte del equilibrio oligopolístico del proceso imperialista de producción y, por otro, en reprimir y desviar la tendencia hacia el desarrollo de las fuerzas productivas nacionales. La cuasi burguesía neocolonial no es, por consiguiente, ni autárquica en referencia a las burguesías imperialistas ni representativa en referencia a las posibilidades materiales y humanas de la nación. Su “poder”, consecuentemente, proviene y depende del poder de los estados imperialistas y termina frente a la resistencia de las masas explotadas pero no incorporadas a la vida política pseudonacional impuesta por el neocolonialismo.

Esta doble relatividad y limitación del “poder” de la burguesía neocolonial no es, como podría parecer a primera vista, un hecho favorable para ‘los movimientos revolucionarios’ del Tercer Mundo en su tarea de conquistar el poder, sino más bien lo contrario. Todo lo que ella demuestra en referencia a la práctica es la insuficiencia de una lucha que se dirija exclusivamente en contra de la burguesía neocolonial o se reduzca a moverse en el campo de su esfera política. (La lucha parlamentaria se revela, pues, de principio, como esencialmente secundaria). Es claro que, si el poder de esta clase es relativo y limitado, su conquista no puede constituir todo el objetivo de los movimientos revolucionarios. Su labor es la de conquistar el poder real de una nación del Tercer Mundo, cuya consistencia es de una comprensión mucho mayor –aunque no integrada concretamente– que la del poder existente de hecho en manos de la burguesía dependiente.

4. El poder real y su conquista

Dedicados a la lucha por la conquista del poder, los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo tienen que construir su estrategia de acuerdo a la estructura y a las formas que presenta concretamente el poder en el momento histórico presente. La estructura y las formas peculiares del poder en el contexto imperialista determinan complicaciones específicas para esta tarea de los movimientos revolucionarios. Debido a la dependencia y a la debilidad de la burguesía neocolonial, el poder real, que se fundamenta en el control de la totalidad de las fuerzas productivas actuantes en un país del Tercer Mundo, se halla representado sólo parcialmente por el aparato político gobernado por dicha clase. En verdad, el poder real se presenta desintegrado en el campo concreto; el control de los medios de producción lo realizan, en definitiva, las organizaciones de los monopolios imperialistas y la política extra-nacional de los estados burgueses; el control de la ‘fuerza de trabajo nacional’ es prácticamente inexistente dado

que las masas del Tercer Mundo no se encuentran incorporadas ni pueden serlo, en la vida política de las unidades pseudonacionales respectivas, consagradas por la explotación imperialista. Las instituciones de los “estados” del Tercer Mundo aún no liberado no poseen, pues sino soportan y ocultan la acción determinante del poder real.

Esta composición sui generis del poder real que se han propuesto conquistar es comprobada en dos sentidos por los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo en la experiencia misma de su lucha y tanto durante la guerra revolucionaria como en el período de reconstrucción socialista de la nación:

‘Durante la guerra revolucionaria’ y cuando el movimiento revolucionario ha demostrado ya su superioridad a las fuerzas represivas de la burguesía neocolonial, los estados imperialistas se ven obligados a descubrirse y a tomar ellos mismos a su cargo ‘la defensa de sus intereses’ en ese sector del Tercer Mundo. Manipulando sus instrumentos jurídicos internacionales y superando con desprecio ‘la debilidad’ de la policía y el ejército neocoloniales, su intervención contrarrevolucionaria salta por sobre los intereses aparentemente autárquicos del “estado” en cuestión (Vietnam del Sur, 1.964, por ejemplo) y se guía exclusivamente de acuerdo a las propias contradicciones monopolíticas y a las circunstancias de la guerra fría con los países de economía socializada. Esta primera experiencia de la desintegración en sentido internacional del poder a conquistar en el contexto imperialista de la guerra revolucionaria se completa con una segunda y fundamental en el período de construcción socialista de la nación. Los planes del gobierno revolucionario para el desarrollo, socialización y nacionalización de los medios de producción tienen que afrontar no sólo la debilidad conocida de la economía nacional sino su incapacidad constitutiva para sobrevivir independientemente. El gobierno revolucionario comprueba que, impuesto por el mercado imperialista, un sistema bastardo de “división internacional del trabajo” ha convertido la economía nacional en un organismo raquítico de especialización parasitaria, dependiente hasta en su última célula del funcionamiento monopolista de la producción imperialista, Cuba, 1.959, por ejemplo.

En otro sentido, la desintegración del poder real a conquistar la experimentan los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo en la tarea referente a la organización de las masas revolucionarias mismas. Durante la guerra revolucionaria no hay problema más decisivo que el del encauzamiento de la conciencia revolucionaria del pueblo en sentido de la comprensión histórico-materialista de su situación concreta. Esta comprensión, que constituye el fundamento determinante del poder revolucionario a conquistar, no tiene, sin

embargo, una expresión clara y unitaria en la conciencia popular. La conciencia revolucionaria de los pueblos del Tercer Mundo se expresa espontáneamente bajo el velo de múltiples estructuras mitológicas firmemente enraizadas en la historia pero incapaces de dar cuenta teórica de las causas sociales de la explotación. Calificadas de “nacionales” por la burguesía neocolonial y sostenidas por sus instituciones y sus ideologías, estas superestructuras mitológicas expresan y a la vez ocultan la conciencia revolucionario del pueblo, y constituyen así un elemento ambiguo que, ejerciendo un papel reaccionario antes de la lucha ‘revolucionaria, puede, durante ella, adquirir una función progresista de gran importancia. ¿Cómo distinguir lo progresista de lo reaccionario en las tradiciones heredadas? ¿Cuáles de ellas son relativamente materialistas y cuáles absolutamente idealistas?

En el tratamiento de la cuestión ‘ideológica’, componente tan refinada y tan decisiva del poder a conquistar, está un problema que más dan qué hacer a los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo: hay ocasiones en que una explicación “materialistas” de carácter dogmático es repelida por el pueblo, aferrado a su simbología espontánea y tradicional (experiencia de algunos movimientos revolucionarios de América Latina), y hay ocasiones también en que una explicación “revolucionaria” oportunista se deja rebalsar por la espontaneidad pseudonacional y vuelve incapaz al movimiento revolucionario de alcanzar los fines radicales que se había propuesto, experiencia de algunos movimientos revolucionarios de los países árabes. La guerra revolucionaria es la escuela donde se forma verdaderamente la conciencia revolucionaria y nacional, de las masas; el ejército de liberación es el organismo primario de la nueva nación comunista. Sin embargo, “liberada” ya la nación, en el periodo de inmenso esfuerzo de la construcción socialista, la incorporación repentina y masiva de la totalidad de la fuerza de trabajo nacional a la tarea revolucionaria vuelve a plantear el problema de la conquista del poder, esta vez como problema de construcción o integración del poder revolucionario. El plan de desarrollo económico elaborado por el gobierno revolucionario sólo puede ser llevado a cabo a base de un control democrático y esta democracia sólo puede venir del funcionamiento del partido que ligue estrechamente el trabajo de cada unidad productiva con el de la nación revolucionaria entera. La estructuración de un partido revolucionario unificado y constructivo deviene, de esta manera, el problema central de la nueva nación socialista.

La conquista del poder real de una nación del Tercer Mundo no consiste pues, en la mera usurpación del “poder” de la burguesía neocolonial. Es verdad que la victoria sobre el ejército regular de esta burguesía y de los interventores imperialistas significa un golpe decisivo en el camino a dicha conquista. Mas tal

victoria realmente efectiva sólo como consecuencia de una victoria sutil y mas amplia en el seno de las masas proletarias y en el contexto de las contradicciones internacionales imperialistas y sólo como preliminar de una tarea efectiva de desarrollo económico, asegurando por una dictadura democrática de la clase trabajadora y por el apoyo socialista internacional . Los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo comprenden que, en la situación que les impone el imperialismo, conquistar el poder significa construirlo firme y pacientemente, antes, durante y después de la guerra de liberación.

5. La problemática de los movimientos revolucionarios de Tercer Mundo

La problemática de los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo se plantea en referencia a la tarea histórica fundamental de estos, que es la conquista del poder en un país del Tercer Mundo y bajo condiciones determinadas por el funcionamiento contradictorio del modo de producción imperialista.

Esta problemática de plantea concretamente de acuerdo a los dos caracteres esenciales que demuestra tener la revolución en el Tercer Mundo: el carácter internacional y el carácter nacional.

El carácter de la revolución en el Tercer Mundo plantea:

- El problema de la organización de fuerzas armadas de liberación nacional que sean concientes de que una guerra revolucionaria larga, como la que va a ofrecer el imperialismo, sólo puede ser ganada por una generación entera del pueblo revolucionario y que estén capacitadas para realizar, durante la guerra misma, labores de organización y tecnificación de la producción y de educación revolucionaria del pueblo. Es indispensable comprender lo esencial de la labor pedagógica de las fuerzas armadas de liberación. Es necesario utilizar todos los medios técnicos y formales disponibles para la divulgación metódica de la ideología revolucionaria para la interpretación y revaloración de la simbólica nacional comprendida por el pueblo.
- El problema de una política de alianzas tácticas con fracciones de la burguesía neocolonial que, por su antiimperialista oportunista, puedan ser utilizadas para acelerar el triunfo del movimiento revolucionario.

El Carácter internacional de la revolución en el Tercer Mundo plantea:

- El problema del desarrollo, tanto general como concreto, de una teoría económica que, conceptuando el imperialismo como modo total de producción, estudie exhaustivamente la estructura, el funcionamiento y las tendencias del proceso de producción mundial y destaque claramente las posibilidades revolucionarias que se van abriendo con el agudizamiento de las contradicciones del capitalismo monopolista de estado, con el crecimiento y la neutralidad del potencial económico de los países socialistas y con el desarrollo de la conciencia revolucionaria en los países del Tercer Mundo.

y e) El problema estratégico esencial de la conexión y colaboración internacional estrechas de los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo entre sí —especialmente en escala regional y también en escala mundial—, como los movimientos obreros y de minorías oprimidas de los países capitalistas.

¿Qué significa la palabra Revolución? ³⁸

I.

Suele llamarse revolución a todo cambio relativamente considerable y relativamente brusco de un estado de cosas cualquiera. Así pues, relativamente, puede haber “revoluciones” de toda calidad y de toda magnitud: lo mismo “religiosas” que “comerciales”, lo mismo “cósmicas” que “privadas”. Hay revoluciones “materiales” y revoluciones “de conciencia” hay revoluciones en la técnica y en la ciencia, en las costumbres y en el arte, en el amor, en la moda. También hay revoluciones políticas: militaristas, civilistas, constitucionalistas, reformadoras, restauradoras, nacionalistas; hay revoluciones violentas y revoluciones pacíficas, revoluciones desde abajo o “callejeras” y desde arriba o “de palacio”, revoluciones en permanencia y revoluciones institucionalizadas.

Son tantos y tan diferentes, incluso incompatibles, los hechos que puede recibir el nombre de revolución, que resulta justificado preguntarse si el uso por demás “relativo” de esta palabra no ha terminado por ahogar definitivamente en la ambigüedad su antigua capacidad para transmitir un significado político preciso y definitorio. En efecto, si el destino de las palabras se jugará únicamente en el nivel del consumo que se hace de ellas la imprecisión que afecta al término revolución permitiría hablar de una victoria indiscutible de quienes están empeñados en desarmar al proletariado de todo instrumento de comprensión y re-flexión que pueda servirle para volverse conciente de su tendencia constitutiva en contra del régimen social capitalista. Esta implicación política del hecho aparentemente neutro que es la generalización del consumo de una palabra como revolución no ha pasado inadvertida para los ideólogos de la clase dominante; si el significado del término revolución se ha diluido y debilitado es, según ellos, porque el hecho

38 Frente cultural, Revista Procontra N° 1. Abril 1971, Quito-Ecuador.

de la revolución, como transformación radical del mundo social, ha dejado de tener vigencia real: todo puede ser “revolución” en sentido amplio, dicen porque la Revolución en sentido preciso no es nada.

Sin embargo, el mismo hecho del consumo generalizado del término revolución indica claramente que la situación no es tan simple, ni tan favorable para la clase manipuladora de la conciencia social. En última instancia, sólo hay demanda de un objeto cuando éste posee un valor efectivo; y si la palabra revolución es tan solicitada puede deberse a que, pese a toda su ambigüedad, su vitalidad espontánea lejos de desgastarse y desaparecer, se mantiene inafectada, y su capacidad de convencer, aunque sea indefnida, sigue siendo in-tensa. Y es que, en realidad, el destino de una palabra como revolución –su banalidad o su importancia, el debilitamiento o el fortalecimiento de su capacidad de convencer, su caducidad o su actualidad– sólo se juega secundariamente en el nivel del consumo que se, hace de ella; definitivo es solamente el nivel en que ella es producida (como son producidos todos los instrumentos de los medios de producción.) La permanente vitalidad del término revolución, proviene de que, está siendo constantemente creado por la sociedad, en un nivel profundo al que no pueden llegar los manejos de la manipulación ideológica. La eficacia de la palabra revolución se reproduce en todos los campos de la praxis social, y es la expresión de la necesidad cada vez renovada que ésta experimenta de superar sus viejas estructuras institucionales, las mismas que, de reguladoras de su funcionamiento, han pasado a ser obstáculos para su desarrollo.

Ambigua y mal usada, invocada incluso por contrarrevolucionarios la palabra revolución mantiene su actualidad debido a que la conciencia social concentra en ella la representación de aquella función esencial que capacita a la praxis histórica del hombre para orear nuevas estructuras de convivencia social a partir de la destrucción de otras ya inoperantes. Si el término revolución continúa siendo eficaz es porque, espontánea u organizada, existe, objetivamente una praxis revolucionaria y porque la necesidad de esta praxis se halla inscrita constitutivamente en la conciencia social.

Sin embargo, en la sociedad dividida en clases, esta práctica y esta conciencia revolucionarias no se encuentran uniformemente repartidas en todo el grupo social; hay clases que, favorecidas económica y políticamente por el sistema institucional imperante, tienen interés en conservarlo, y hay clases, las desposeídas y explotadas, cuyo único interés esencial es precisamente la revolución. Las primeras consumen el significado de la palabra revolución –lo desvirtúan, lo debilitan, lo reducen a otros significados como los de “progreso”, “evolución”,

“desarrollo”, etc.—, las segundas lo producen. “En el desarrollo de las fuerzas productivas —dice Marx— se presenta una etapa en que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las condiciones existentes, no son más que fuente de males... y en que surge una clase que debe soportar todas las cargas de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que es expulsada de sociedad, forzada a entrar en la oposición más decidida a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de los miembros de la sociedad y a la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista...”

Así pues, si se quiere saber qué significa revolución, es necesario oír a los miembros de las clases que, abierta o tendencialmente, la ponen en práctica en su vida diaria. Y para ellos, el término se asocia inmediatamente con dos ideas más o menos precisas: la de un cambio rápido y violento la de una subversión total del orden institución injusto: Revolución es destrucción, inseguridad desorden, pero es también construcción, justicia, organización, nueva vida. Esta imagen espontánea desarticulada de lo que es la revolución no agota sin embargo, todo lo que el proletariado puede decir para definirla. De la comuna de París a la Revolución Vietnamita; de la Organización Zapatista a la Revolución Cubana; de la Revolución de Octubre a la Revolución China; es larga y rica, historia de lo que el proletariado ha hecho bajo nombre de revolución. Y, de Marx a Mao Tse Tung; de Rosa Luxemburgo al Che Guevara; de Lenin Fidel Castro; también es larga y rica la historia de lo que el proletariado ha dicho para explicar lo que entiende por revolución.

En general, la Revolución es la forma suprema y el momento culminante de la praxis humana; en ella, el hombre crea las estructuras económicas políticas de la socialidad, condición fundamental de la producción y la reproducción de su vida-adequándolas a las exigencias objetivas de las fuerzas productivas y su grado de desarrollo. Por otro lado, y por cuanto la praxis social se realiza en los términos impuestos por el régimen de propiedad privada y el conflicto de clases en torno a la posesión y el control de los medios de producción. La Revolución es la forma suprema y el momento culminante de la lucha de clases como fundamental dinámico del desarrollo social.

La Revolución es un proceso rápido y radical; de transformación política durante el cual una nueva clase —aquella que se ha formado junto a los últimos progresos cualitativos de las fuerzas productivas— crea su propio poder, lo emplea para arrebatar el aparato estatal de manos de la clase dominante y, luego de refuncionalizar a éste de acuerdo a sus propios intereses, se sirve de ambos para imponer al conjunto de la nueva sociedad las estructuras económicas y políticas

básicas de un nuevo sistema de convivencia social. Ninguna revolución es, sin embargo, Revolución en abstracto. La definición formal de la Revolución sólo puede servir como esquema de referencia en “el análisis concreto de la realidad concreta” (Lenin), que es el único procedimiento adecuado para precisar lo que es o lo que puede ser una revolución en sus condiciones reales específicas. Fue Marx quien llevó a cabo el análisis concreto del modo de producción capitalista; con base en él desarrolló su teoría de la revolución proletaria o comunista que, enriquecida por las experiencias históricas de estos últimos cien años, mantiene su vigencia hasta nuestros días.

II.

Ni el uso indiscriminado ni el mal uso intencionado logran desgastar a la palabra revolución; lo que hacen en realidad es enriquecer su sentido y diversificar su eficacia: Sucede como si, al generalizar el empleo de éste término, la sociedad hiciese un balance de todo aquello que está exigiendo una revolución, y como si examinara minuciosamente la realidad embrionaria de la propia Revolución para descubrir todas sus formas posibles y todos sus modos de realización. El término revolución se revitaliza y renueva porque su significado es producido y reproducido constantemente en todos los niveles y en todos los campos de la praxis social; porque la Revolución, entendida como subversión radical del orden establecido, es una necesidad general, insoslayable y creciente de las fuerzas productivas en su conjunto.

La necesidad de la Revolución es un fenómeno general y difuso; sus modos de manifestarse son muy variados y de muy distinta intensidad y urgencia. Parecería tratarse, a primera vista, de un movimiento caótico, de una tendencia desordenada y azarosa que lleva a los elementos productivos de la estructura social a buscar desesperadamente lo opuesto a lo establecido, lo otro en abstracto: un orden imprecisamente mejor, una perfección indefinida. Sabemos, sin embargo, que no es así. Según lo descubrió Marx, la tendencia revolucionaria de la productividad social no es caótica, casual ni abstracta; por el contrario, bajo su apariencia general y difusa se deja distinguir una estructura definida, una dirección previsible y un objetivo concreto. En la sociedad moderna, toda oposición y rebelión frente al orden burgués –por más ideal y nebuloso que parezca– toda lucha en contra de su vigencia absorbente y opresora –por más local y limitada que sea– se inscribe dentro de un sistema complejo de resistencia revolucionaria espontánea: aquel cuyo núcleo original y decisivo de impugnación es la tendencia anticapitalista de la clase proletaria en su vida práctica.

La revolución que preparan y hacia la que tienden las fuerzas productivas de la sociedad moderna no puede ser otra que la revolución comunista del proletariado internacional. Proletaria, y por lo tanto comunista e internacionalista, estas son, según lo estudiaron los creadores del Socialismo Científico, las tres características esenciales que distinguen a toda revolución consecuente consigo misma en la época contemporánea.

La revolución contemporánea es proletaria porque el proletariado es la única fuerza del mundo moderno que, además de estar vitalmente interesada en la subversión radical del orden social imperante, está en capacidad material de llevar a cabo esta subversión. “Para la sociedad burguesa —decía Marx— el proletariado lo es todo, y al mismo tiempo no es nada.” Y esta situación peculiar del proletariado dentro de la sociedad moderna —la de ser a la vez incluido y negado esencialmente por ella— es precisamente la que le confiere su carácter de sujeto histórico de la revolución contemporánea. El proletariado tiende hacia la revolución y puede realizarla porque, siendo su función económica la base de la producción capitalista, su vida práctica bajo el orden burgués le plantea como resultado consecuente e ineludible de esa misma función económica, la tarea socio-política de abolir las relaciones capitales de producción.

En efecto, el proletariado experimenta ana-[amenté, económicamente, como no lo hace ninguna otra clase social, aquella contradicción fundamental que descubrió Marx en el modo de producción capitalista —la que, en éste, la producción de la riqueza se realiza en sentido social mientras la apropiación de la misma tiene lugar en sentido privado. En la situación socio-económica proletaria convergen con el máximo de radicalidad y concreción los dos términos de esta contradicción fundamental: por un lado, al participar en la producción de la riqueza, los proletarios viven su inclusión en un proceso eminentemente social: ven multiplicarse la productividad de su trabajo individual gracias a “a coordinación del esfuerzo y la pericia de todos ellos y a la interacción entre su trabajo en vivo y el trabajo cristalizado de sus antecesores, que perdura en los medios de producción con que operan; por otro lado, sin embargo, al llegar a la repartición de la riqueza creada, los proletarios se encuentran en un estado de aislamiento completo: previa abstracción de todo lazo social con sus compañeros y de toda relación con los medios de trabajo (sobre los cuales la burguesía pretende tener un derecho natural de propiedad), son tratados como individuos simples, poseedores de una mercancía cualquiera —la fuerza de trabajo— por la que reciben un precio prefijado y estipulado en referencia al valor del mínimo de bienes necesarios para renovarla, y no en referencia al valor real creado con ella. De esta manera, la contradicción central del régimen capitalista se le presenta

al proletariado en la experiencia más directa de su situación socio-económica: en la experiencia de su ser explotado, en la experiencia de que su trabajo, como trabajo social, produce mucho más —una plusvalía— de lo que le es reconocido y entregado por el orden burgués como pago por su fuerza de trabajo individual.

En el mecanismo mediante el cual la burguesía se apropia de esta plusvalía producida por el trabajo proletario se concentra de la manera más pura y determinante la contradicción fundamental del modo de producción capitalista. Es por ello que, en la estructura de las fuerzas revolucionarias que actúan en la sociedad moderna, el núcleo más radical y consecuente lo ocupa la lucha del proletariado por la instauración de un orden económico-social en que la riqueza creada por el trabajo pertenezca a la sociedad de los productores. Sólo para el proletariado la negación del sistema capitalista es una componente esencial de su vida práctica. “Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden del mundo que ha prevalecido hasta ahora, lo único que hace escribió Marx es expresar el secreto de su propia existencia, pues él es la disolución práctica de dicho orden del mundo”.

La constatación del Socialismo Científico de que la revolución contemporánea es esencialmente revolución proletaria va acompañada de dos principales precisiones complementarias: la revolución proletaria es comunista y es internacionalista.

La lucha del proletariado por la eliminación del régimen económico capitalista implica necesariamente una lucha simultánea en contra de toda la estructura socio-política construida por la burguesía en referencia y adecuación al hecho fundamental de la explotación de plusvalía. La revolución proletaria no tiende hacia el “perfeccionamiento” de los mismos modos de convivencia social y política vigentes en el mundo burgués: no pretende “elevar a las masas” hasta el nivel y formas de vida de las “clases civilizadas” ni generalizar el modelo de consumo del “hombre moderno”, no intenta mejorar el esquema de la “democracia occidental”. Su proyecto es mucho más radical y ambicioso: responde a la necesidad sustituir la estructura socio-política burguesa a un sistema de asociación humana acorde con un régimen económico en que tanto la producción de la apropiación de la riqueza se lleven a cabo sentido social. La sociedad por la que lucha la clase proletaria es una sociedad cuya base económica no permita la división de los hombres en clases de intereses antagónicos: una sociedad comunista. Su proyecto, fundamentado en premisas económicas reales, es superar todos los modos de civilización que ha conocido la historia, e instaurar una época nueva, en que la experiencia de la civilización deje de estar viciada —como lo ha estado siempre y como sigue estándolo— por un trasfondo de miseria, opresión y muerte.

El carácter internacionalista de la revolución contemporánea muestra su necesidad cuando toma en consideración que el mecanismo de explotación de plusvalía, contra el cual lucha la clase proletaria, funciona mediante la integración especial de todas las “economías nacionales” en un proceso de complicada interdependencia. La realidad contemporánea del régimen capitalista de producción es el sistema imperialista; todo intento proletario por abolir el dominio burgués en una región limitada se enfrenta necesariamente a él y su poder mundial, y no únicamente a una clase “nacional” y su poder local. Es esta universalidad del poder burgués, unida a la universalidad de las tareas socialistas proyectadas, la que fundamenta el necesario internacionalismo de la revolución proletaria. Como Engels escribía, ya en 1847: “La gran industria, por el hecho de haber creado el mercado mundial, ha conectado entre sí, de tal manera, a todos los pueblos de la tierra, que cada uno de ellos depende de lo que sucede en el otro. Además, ha igualado en tal medida el desarrollo social de los países civilizados, que en todos ellos el burgués y el proletariado se han vuelto las clases decisivas de la sociedad, y la lucha entre ellas el hecho más importante de la actualidad. Por esta razón la revolución comunista no será simplemente una revolución nacional...ejercerá sobre los otros países una acción decisiva y transformará y acelerará su desarrollo. La revolución comunista es una revolución universal y, por lo tanto, tendrá lugar en un campo universal”.

Cuestionario sobre lo político ³⁹

Revista Palos (RP): Quisiéramos que esta conversación contigo tuviera como tema central la definición marxista de lo político. Y más particularmente, dado el campo de interés teórico en el que te ocupas, la definición de lo político a partir del aparato conceptual construido por Marx en su obra principal, *El capital*. Creemos que una reconstrucción pormenorizada y sistemática del discurso de Marx en la crítica de la economía política —que es en lo que tú trabajas— pueden encontrarse tal vez determinados puntos de partida para la construcción de una teoría marxista de lo político capaz de incluir en su problematización este nivel de radicalidad teórica, al que aludimos. Intentemos una primera pregunta que vaya de lleno al asunto: “¿Qué sería específicamente lo político dentro del proceso de la economía política capitalista, estudiado y criticado por Marx en *El Capital*?”

Bolívar Echeverría (BE): Te parecerá tal vez demasiado ortodoxo pero yo creo que esa radicalización del tratamiento marxista de lo político —que, al ampliarse hasta abarcar regiones del comportamiento social consideradas tradicionalmente como sólo indirectamente políticas, le permitiría a éste un acceso teórico más totalizador o concreto al objeto que le interesa centralmente, la revolución comunista— debería ser concebida más como el efecto de un reencuentro del marxismo con su propia radicalidad teórica, al retornar al proyecto teórico crítico original de Marx, que como el efecto de la inserción de una radicalidad teórica ajena a él. El discurso marxista apareció como el discurso del anti-poder, como contra-poder, proletario; es decir, del poder de una clase cuya autoafirmación como clase implica la abolición de toda diferenciación represora en la sociedad: la abolición de todas las clases (incluso de sí misma) y, por tanto, también de

39 Texto publicado en la revista Palos, preparado por el autor sobre la base de una conversación con Luis Corral y José Ron durante el Seminario sobre la crítica de la economía política organizado por el INDAC (Centro de Información y Datos) de Quito.

todo poder. Desde el principio, el marxismo fue conciente de la revolución que implicaba en el terreno del discurso teórico, al inaugurar la criticidad en calidad de cientificidad de la época de transición al comunismo; fue, por ello, ajeno a todo intento de restaurar el discurso tradicional del poder, el discurso científico-filosófico positivo. El proyecto del discurso crítico comunista incluía en 1.844 la necesidad de abordar todo el conjunto de los comportamientos prácticos y discursivos de la sociedad; desde entonces, la crítica de la economía política fue considerada siempre por Marx como una de las vetas del discurso crítico, aunque eso sí, como la más básica y elemental de todas ella y, por tanto, como la de más urgente realización. Juntamente la pregunta que formula abre la perspectiva para distinguir en qué medida la crítica tácita de la vida política en el capitalismo se encuentra como componente esencial en la crítica de la economía política, y qué sentido esta segunda ofrece la base teórica necesaria para la explicitación de la primera.

La “ley general de la acumulación capitalista” parte de un descubrimiento esencial respecto de lo que es la reproducción –la producción y el consumo repetidos– de la riqueza o condición objetiva de existencia de la sociedad, cuando esta sociedad se reproduce así misma de modo capital. Afirma: la reproducción de la riqueza sólo tiene lugar en la sociedad capitalista en la medida en que sirve de soporte a la reproducción incrementada del plusvalor explotado a los obreros y convertido en capital. De este descubrimiento, la ley saca una conclusión acerca de los efectos que tiene ese modo de reproducir la riqueza sobre la existencia y la reproducción del sujeto social. Concluye: para el sujeto social, reproducir su riqueza de modo capitalista implica reproducirse a sí mismo de manera autodestructiva; realizarse como siendo en parte, en cierta medida, excedentario, superfluo y, destinado por tanto, en principio, a ser aniquilado, eliminado, privado de la existencia. Si tomamos, como creo que debe hacerse, esta “ley general de la acumulación capitalista” como el texto que resume de manera más adecuada el sentido global de la crítica de la economía política, podemos decir, entonces, que, para Marx, el modo capitalista de la reproducción social se basa en algo que podríamos llamar: represión y enajenación fundamental de lo político. Me explico: para Marx, lo político no es una característica entre otras de la vida social sino el carácter específico o constitutivo de la misma. Pero en la definición del hombre como “animal político”, Marx –tal vez porque el peligro de barbarie o apoliticidad se ha vuelto más racial– debe penetrar más allá que Aristóteles; debe cuestionar en qué consiste esa necesidad esencial de cada hombre de vivir en polis o en sociedad con los otros. Es lo que se desprende de la famosa comparación entre el albañil y la abeja en el capítulo V del primer libro.

El proceso de reproducción social es, primero, como todo proceso de reproducción animal, un proceso en el que un elemento natural (el “sujeto” animal) persiste en la forma de su existencia, vive o sobrevive, al ejercer una acción transformadora precisa (la “producción”) sobre el resto de la naturaleza y al recibir la correspondiente reacción de ésta (el “consumo”) como naturaleza transformada. Lo único que el proceso de reproducción social tiene de específico, lo que lo constituye como tal, es el hecho de que es un proceso libre, en el sentido sartreano del término. Libre, porque, en su caso, persistir en la forma de su existencia no es perpetuarla automáticamente, sino crearla y re-crearla, instaurarla y modificarla. Vivir y sobre-vivir es, para el sujeto social que se reproduce, auto-realizarse en una forma social elegida o proyectada por él. El sujeto social se reproduce mediante el consumo o disfrute de una riqueza objetiva constituida por bienes producidos o transformaciones de la naturaleza, cuyas formas adquiridas en la producción o el trabajo no están ya dadas en el funcionamiento de la naturaleza, sino que son realizaciones de fines del propio sujeto o cumplimientos de propósitos adecuados a su proyecto de autorrealización. En el proceso de producción social, el proceso natural de reproducción se encuentra duplicado por un proceso que lo acompaña y que es precisamente al que podemos denominar proceso de reproducción político. Al trabajar y disfrutar, al producir transformaciones con valor de uso o consumir bienes producidos, el sujeto social simultáneamente prefigura y efectúa una determinada forma de socialidad, define la identidad de su polis, como sociedad concreta. La socialidad es la “otra materialidad” de la que hablaba Engels; la materialidad específica con la que “trabaja” y a la que transformada, “disfruta” el sujeto social.

Esta capacidad de sintetizar o totalizar la forma de su vida social sería lo político básico o la politicidad fundamental del sujeto social. Y esta sería, entonces, justamente, la capacidad que está siendo necesariamente reprimida y enajenada por el modo capitalista de la reproducción social. Sólo un sujeto social maniatado para decir sobre su propia vida puede reproducir su riqueza de la manera descrita por la “ley general de la acumulación capitalista”: como proceso que implica obligadamente la “muerte” de una parte de sí mismo.

RP: La expulsión que Althusser pretendió hacer de conceptos como enajenación, fetichismo, etc. fuera del corpus “científico” del marxismo, calificándolos de meros recursos ideológicos en los que, por necesidad circunstancial, pervivían nociones anteriores al “corte epistemológico” fundador del materialismo histórico como ciencia de la historia ha perdido toda su vigencia junto con el fracaso del proyecto de puritanismo teórico del que emanaba su dictado. Sin embargo, incluso entre quienes defienden el carácter marxista de dichos conceptos, su

uso se ha vuelto más embarazoso; se diría que tal expulsión fallida dejó de todas maneras un cierto halo de desprestigio sobre ellos. Tú acabas de hablar de una “enajenación de lo político”, y la pregunta aparece por sí misma: ¿le sirven a Marx para algo, en su crítica de la economía política, conceptos como enajenación, fetichismo, etc.? ¿Pueden ser útiles en una crítica marxista de la política en el capitalismo?

BE: Como habrás leído en publicaciones recientes, Althusser a pasado a reconocer la necesidad de ver el discurso de Marx como discurso crítico y de prolongar la crítica de la economía política hacia una crítica de la política. De ser consecuente, este paso deberá llevarlo, me parece, a una revisión de su rechazo de conceptos como enajenación y fetichismo, a una re-adopción de los mismos. Pero no creo que el abandono por parte de su autor inicial implique realmente el fracaso de ese proyecto de puritanismo teórico; por el contrario, me parece que éste ha logrado el triunfo que pretendía: ha entrado en el discurso del poder positivo, se ha convertido en el remozamiento cientifista acrítico –complementario, a pesar suyo, del razonamiento humanista abstracto (el de las lamentaciones auto-compadecidas sobre la Enajenación del Hombre)– de la ideología reformista contemporánea y de las prácticas hiperpoliticistas y estatistas que ella justifica.

En el capítulo IV del primer libro, en la parte final del §1, Marx, sin mencionar el término “enajenación”, introduce su concepto en calidad de categoría central de la crítica de la economía política. Habla de valor de la mercancía capitalista como valor “autovalorizándose” y lo califica de “sujeto automático”, de elemento “dominante”, dotado de movimiento propio, dentro del proceso global que organiza al conjunto de los actos de intercambio en la esfera de la circulación mercantil de la riqueza social. La presencia de este valor que se incrementa por sí mismo es lo característico de la riqueza mercantil capitalista, y el examen crítico de esa presencia es el objeto teórico central de toda la crítica de la economía política. Ahora bien, hablar de un valor que se valoriza es hablar de la mercancía capitalista, a la que él pertenece, como un fetiche moderno peculiar. Es utilizar la teoría acerca del fetichismo moderno o mercantil y del hecho que lo explica, la cosificación, desarrollándola como teoría del fetichismo del capital y de la enajenación capitalista.

Voy a tratar de ser un poco más claro en esto. Para Marx, las sociedades que se reproducen de manera atomizada o inorgánica, bajo la forma de una serie de procesos de reproducción privados carentes de relaciones de interioridad o comunitarias entre sí, se encuentran en una situación de crisis estructural absoluta,

su ciclo reproductivo se encuentra esencialmente interrumpido en el momento circulatorio, allí donde la masa de objetos recién producidos (productos) por todos los propietarios privados productores debe repartir de manera diferente sus elementos componentes, a fin de convertirse en una masa de objetos destinados al consumo (bienes); allí donde, como dice Marx, debe efectuarse el “metabolismo” de la riqueza social. ¿Cómo pueden “cambiar de manos” los elementos que esta riqueza objetiva, si entre sus propietarios no existe ningún proceso que los vincule o interrelacione en tanto que productores y consumidores, y que los habilite para ordenar y realizar tal “cambio de manos”? Esta crisis estructural de su reproducción la resuelven las sociedades atomizadas mediante la mercantificación de ese momento circulatorio, mediante la conversión de los elementos de su riqueza objetiva (los productos con valor de uso) en mercancías, en objetos que, por estar dotados de un valor y un valor de cambio, pueden ser intercambiados los unos por los otros en términos de igualdad o equivalencia. La reproducción de la sociedad puede entonces restaurar su ciclo: de manera mecánica o no ordenada por el sujeto social, y amenazada siempre de un retorno a la crisis.

Es aquí donde Marx introduce su concepto de fetiche moderno. Lo hace para describir la doble función que los elementos de la riqueza objetiva cumplen en el proceso de reproducción de las sociedades inorgánicas o privatizadas. Es una doble función parecida a la de los instrumentos de la técnica mágica, a la de esos objetos por un lado naturales y por otro milagrosos, profanos y sagrados, que son los fetiches de las sociedades arcaicas; a la de esas agujas que no sólo rasgan la tela del muñeco representante, sino que acusan también males en la persona representada. De manera parecida, los objetos mercantiles, con la doble forma de presencia que tienen, “sensorialmente suprasensorial” —como objetos concretos (productos con valor de uso), y como objetos abstractos (valores con valor de cambio)—, son naturales y son “milagros”, tienen “cuerpo” y “alma”, satisfacen las necesidades que motivaron su producción pero satisfacen también una necesidad de otro tipo introducen la única interconexión posible entre los propietarios privados; son el único nexo social real que llega a establecerse entre individuos que son de por sí constitutivamente sociales (dependientes los unos de los otros) y que se hallan sin embargo en situación de a-socialidad. Las mercancías son, pues, los fetiches modernos.

Pero lo importante de todo esto reside en lo siguiente: el fetichismo de las mercancías no es más que la manera como se muestra en la composición objetiva de las cosas un fenómeno global, que caracteriza a toda la reproducción social, el fenómeno de la cosificación. La mercantificación de la circulación de la

riqueza concreta disuelve la parálisis en la que ésta tendría que encontrarse en las sociedades privatizadas o atomizadas y supera así la crisis estructural de su reproducción. Pero esta reproducción social mediante el mercado se distingue esencialmente de una reproducción social en la que la riqueza circula directamente, en función de las necesidades y las capacidades de un sujeto social orgánico o comunitario. Esta última implica necesariamente la presencia efectiva de lo político en el sujeto. La circulación de su riqueza no es más que el resultado que refleja la autodeterminación del sujeto social como proceso en el que éste se da a sí mismo una forma, armonizando para ello, de manera concreta, su producción y su consumo. La reproducción mediante el mercado implica, por el contrario, la suspensión de la autarquía política del sujeto, la subordinación de su capacidad de autodefinirse prácticamente, la forma de su existencia ya no la decide él solo, sino que “se decide” en parte, pero prioritariamente, “a espaldas de él”, en el funcionamiento mecánico y causal de la circulación mercantil, en la “vida social que llevan las cosas”, intercambiándose convertidas en mercancías. Implica así, necesariamente, la cosificación de la función totalizadora de la sociedad del sujeto. El fetichismo de las mercancías no es, pues, más que el modo como la cosificación de lo político se hace manifiesto en las cosas.

La crítica de la economía política no puede prescindir de los conceptos de fetichismo y cosificación. Son precisamente ellos los que ejercen el grado más decisivo de la criticidad del discurso de Marx. Con ello, Marx des-mixtifica o destruye teóricamente las pretensiones de naturalidad con que se presenta el modo privatizado de la reproducción social. El sujeto social que se reproduce de manera mercantil logra mantenerse en vida, y este hecho hace que esa manera parezca ser la única adecuada y natural que puede tener su reproducción. Esa supervivencia la consigue, sin embargo, mediante el sacrificio de lo que hay de más esencial en él mismo; la consigue gracias a la represión de su capacidad política. Su vida podrá ser mejor: nunca será efectivamente suya; nunca se organizará realmente de acuerdo a las necesidades concretas de su perfeccionamiento como entidad comunitaria.

Pero la sociedad moderna no se reproduce sólo de manera mercantil; se reproduce de modo mercantil-capitalista. El sujeto social no sólo se mantiene en vida, sino que esta vida suya parece dotada de un impulso incontenible de crecimiento: vivir parece ser progresar, incrementar aceleradamente la riqueza, expandir la capacidad de vivir. Así, pues, con mayor razón aún que el modo mercantil, el modo mercantil-capitalista parece ser el modo más natural y adecuado de la reproducción social. La crítica de la economía política des-mixtifica esta apariencia al mostrar que ese progreso, comandado por la acumulación del capital,

no es otra cosa que explotación de la clase obrera y, como decía anteriormente, destrucción necesaria de una parte o una dimensión del propio sujeto social. Ahora bien, la crítica de la economía política lleva acabo esta des-mixtificación mediante el procedimiento de una explicación particularizada y sistemática de la modalidad capitalista del fetichismo mercantil y de la modalidad capitalista de la cosificación de la politicidad del sujeto social. El progreso o enriquecimiento de la sociedad capitalista es explotación del proletariado porque la esfera de la circulación mercantil de la riqueza ya no se contenta con salvar de su crisis estructural a la reproducción social, sino que impulsa la propia dinámica reproductiva. Es una circulación mercantil que fomenta un tipo de intercambio peculiar: el de la mercancía común por mercancía fuerza de trabajo, en el cual el valor de la primera resulta necesariamente incrementado. Favorece así el peculiar tipo de proceso de producción del que proviene ese incremento: el del proceso de producción como proceso de explotación del plustrabajo proletario. La función “milagrosa” de los fetiches mercantiles en la circulación capitalista se ha vuelto por tanto diferente; ya no es pasiva sino activa. No sólo actualiza la socialidad de los propietarios privados sino que le impone un sentido explorativo posibilitante de la valorización del valor. Y si la mercancía-capital es un fetiche activo, ello se debe a que también lo político del sujeto social, la función totalizadora de su socialidad, se encuentra cosificada de manera más radical: está completamente enajenada en la dinámica que esa mercancía-capital recibe de su “valor autovalorizándose”. Es éste, en calidad del sujeto cósmico automático, el que reprime completamente ahora, la autarquía política del sujeto, y no sólo lo subordina a su dinámica, a su “iniciativa”, sino que la substituye por ella. El progreso capitalista de las fuerzas productivas implica necesariamente una destrucción del sujeto social y de la naturaleza debido al hecho de que ese sujeto social está reproduciéndose de acuerdo a una forma “proyectada” si al menor intervención suya positiva; una forma prefigurada exclusivamente por el reflejo de las necesidades de acumulación del capital sobre el mundo de las mercancías.

Este es el nivel fundamental de la crítica de la economía política. El que sustenta la teoría marxista de la explotación obrera en el capitalismo y el que permite reconocer en su plena radicalidad la necesidad de la revolución comunista. Y es imposible dejar de ver que en él se encuentran, como piezas centrales de la argumentación, los conceptos de fetichismo y enajenación.

La segunda parte de tu pregunta se refiere a la utilidad que pueden tener estos conceptos en la continuación de la crítica marxista de la economía política hacia una crítica marxista de la política capitalista...

RP: Antes de que pase a ese punto, o más bien en conexión con él, tal vez convendría que tuvieras en cuenta la distinción que sirve tradicionalmente a los marxistas para diferenciar lo político de lo económico, la distinción entre supraestructura e infraestructura que, a juzgar por el modo en que ubicas lo político en el proceso de producción y consumo de la riqueza, no tiene para ti una importancia tan esencial...

BE: La tiene, pero no para definir lo político sino para definir la política (usando esta opción terminológica de Châtelet). Marx habla en su conocido Prólogo de 1859, de la organización económica o inconsciente del comportamiento social, de las “condiciones de producción” –favorecedoras o represoras del desarrollo de las “fuerzas productivas”– como “base o infraestructura” real que determina las formas políticas o conscientes del comportamiento social efectivo, levantado sobre ella como una “supraestructura”. Al comportamiento económico regido por una infraestructura o unas condiciones de producción mercantiles, Marx, hegelianamente, le llama sociedad civil o burguesa (para ambos calificativos, en alemán se dispone de un sólo término). Sobre ese comportamiento, y determinado por él, se levanta la vida política con su forma supraestructural burguesa: se levanta el estado como empresa de construcción histórica de la Nación. La infraestructura es aquí la forma burguesa de la sociedad económica o no reflexiva; igualmente, la supraestructura es aquí la forma burguesa de la sociedad política o reflexiva. Estas formulaciones del prólogo presentan una insuficiencia si se quiere desarrollar exclusivamente a partir de ellas una crítica comunista de la política capitalista. No la insuficiencia formal tan traída y llevada, que sería la falta de una definición “dialéctica” de las interacciones entre infraestructura y supraestructura. El estudio del complejísimo vaivén de impulsos provenientes de ambas, puede rebasar, sin duda, el texto de Marx y puede llegar, como se ve en las publicaciones más recientes, hasta el preciosismo conceptual. Pero de todas maneras, el programa de su realización está planteado ahí: se trata de estudiar el modo como la economía “determina en última instancia” la “autonomía de lo político”.

La insuficiencia está en otra parte: en la falta de definición de la “infraestructura” como lugar del “conflicto entre fuerzas productivas sociales y condiciones de producción”; falta de definición que se consolida cuando es rellenada de manera insuficiente y desorientadora con la definición burguesa-hegeliana de lo económico, que aparece mediante la oposición entre “economía” y “política”, entre “sociedad civil o burguesa” y “estado”. Si la infraestructura es lo económico y si lo económico es la sociedad civil –el conflicto práctico de los propietarios privados dotados de intereses divergentes–, lo político no

puede tener cabida en la infraestructura; se define como algo distinto de ella, como la acción que concilia esos intereses en dirección hacia metas universales (Nación, Civilización, etc.) y que es introducida en ella (idealismo) o generada en ella (materialismo) por la política del estado. Esta oposición entre economía y política no sirve para precisar la oposición entre infraestructura y supraestructura; la empobrece y deforma. Podría decirse que esta insuficiencia del Prólogo de 1.859 proviene de la utilización de la oposición tradicional entre economía y política allí donde el nuevo concepto crítico de infraestructura, como el lugar del conflicto entre fuerzas productivas sociales y condiciones de producción, requería ser desarrollado en los términos del discurso de *El capital*. Esta obra, la crítica de la economía política, es precisamente una crítica de la forma económica o de sociedad civil que adquiere la infraestructura social en la época capitalista. Y uno de sus principales resultados es, sin duda, el descubrimiento de que lo político, aún es una forma capitalista enajenada es el carácter fundamental de la infraestructura, del proceso de reproducción de la riqueza social. Que la política o la empresa histórica estatal, como fenómeno de supraestructura, no representa, ni mucho menos, la totalidad de lo político; que lo único que ella administra son los resultados de la enajenación de lo político.

Volvamos ahora a la segunda parte de tu pregunta anterior. La infraestructura de la sociedad capitalista es el lugar de un conflicto histórico específico entre, por un lado, fuerzas productivas que son el proceso de trabajo moderno —constituido por la acción de un factor subjetivo, la fuerza de trabajo de un obrero colectivo, sobre un factor objetivo, los medios de producción como maquinaria de la gran industria— y, por otro, las peculiares condiciones de producción que posibilitan su funcionamiento. Estas condiciones de producción peculiares estipulan de manera práctica que la conjunción productiva concreta entre los dos factores, el subjetivo y el objetivo, sólo pueden funcionar si sirve de soporte a un proceso de producción diferente de él, abstracto: al proceso de valorización del valor incorporado en el segundo factor, es decir, al proceso de explotación de un plusvalor generado por el primero. La infraestructura de la sociedad capitalista es el lugar de la contradicción entre la tendencia básica del funcionamiento del proceso de trabajo moderno y la tendencia superpuesta, proveniente de la organización que deforma pero vuelve posible tal funcionamiento: la tendencia a la valorización del valor, es decir, a la explotación de los obreros, los propietarios de la mercancía fuerza de trabajo, por los capitalistas, los propietarios de la mercancía medios de producción.

Ahora bien, la cuestión que, en el discurso de *El capital*, muestra la necesidad de pensar la presencia de lo político en la infraestructura y de utilizar para ello

conceptos como enajenación y fetichismo es la cuestión siguiente: ¿cómo es posible que ese conflicto infraestructural de la sociedad capitalista –entre el producir y la condición para ello: el valorizar o explotar– pueda mantenerse sin estallar y deshacerse, pueda estar neutralizado y repetirse incesantemente? ¿Por qué pueden reproducirse las condiciones de producción capitalista? Si los obreros, después de constatar que el consumo al que tienen derecho los reproduce mermada, destructivamente, mientras que el consumo al que tienen derecho los capitalistas les reproduce a éstos incrementadamente su propiedad, regresan sin embargo, por sí mismos, al proceso en que al producir son explotados, es por que la conexión causal entre este modo de producir y ese modo de consumir se encuentra borrada completamente el campo de la experiencia práctica directa. Las condiciones de producción capitalista disponen de un mecanismo especial con el que organizan las fuerzas productivas modernas, es el mecanismo del mercado de la fuerza de trabajo. Es en él donde se entabla la relación de explotación entre los dos tipos desiguales de individuos sociales; donde ésta se entabla, sin embargo, como relación de intercambio de equivalentes entre individuos sociales iguales, entre propietarios privados de mercancía. Allí, la relación de desigualdad se establece como relación de igualdad. Sin la existencia efectiva y actuante de la esfera de la circulación de mercancías –donde el obrero le vende al capitalista, como si fuera una mercancía cualquiera, el derecho a hacer uso de la fuerza de trabajo y a explotarla para extraerle plusvalor, donde el obrero se vuelve “cómplice” de su propia explotación–, las condiciones capitalistas de producción no pueden condicionar realmente el funcionamiento de las fuerzas productivas. Marx insiste en este punto cuando habla, en pasajes centrales pero que no suelen ser valorados debidamente, de la necesidad del “cambio de las leyes de apropiación capitalista en leyes de propiedad mercantil”...

Se puede decir entonces que sin lo principal que acontece en la esfera de la circulación mercantil, es decir, sin la cosificación capitalista de lo político y sin el fetichismo de la mercancía-capital, las condiciones capitalistas de producción no pueden subordinar el funcionamiento de las modernas fuerzas productivas. Así pues, un hecho que atañe directamente a la esencia política de la sociedad se halla en el núcleo de la infraestructura o modo de producción capitalista. Este hecho podría ser descrito como el apareamiento de una politicidad espontánea de la mercancía-capital –no del “capital en mercancía” (M’), sino de los distintos capitales histórico concretos (el inglés, el alemán y el brasileño, el central y el periférico, etc.)– consistente en la capacidad que tiene el proceso de valorización y acumulación de la riqueza capitalista global para dirigir el progreso concreto de la sociedad, los cambios efectivos del conjunto de su producción.

Pero sería errado concebir la enajenación de lo político como si fuera un hecho dado y consumado. Se trata muy por el contrario de un hecho en proceso, de un acto constantemente revocado. Un proceso repetido de pérdida, por parte del sujeto, y de adquisición por parte de la mercancía-capital, de capacidad decisoria sobre la forma de la socialidad. Esta enajenación, como proceso correlativo de pérdida y ganancia de politicidad, debe estar descrito como una lucha o un combate permanente entre dos contrincantes, en la cual uno de ellos debe ser siempre vencido pero nunca puede ser aniquilado. La politicidad de la mercancía-capital es obviamente una politicidad parasitaria; vive de la represión ó desvitalización (no de la muerte) de la politicidad básica del sujeto social.

La crítica de la economía política reconoce en la enajenación de lo político la condición esencial de la existencia de su objeto teórico: el modo de producción capitalista. Pero señala también el punto en que ella se conecta con lo que debe ser la crítica de la política del capital. El objeto teórico de ésta no puede ser otro que el proceso mismo mediante el cual la politicidad del sujeto está siendo enajenada, convertida en politicidad de la mercancía-capital. Proceso complejo, que puede ser definido como proceso de refuncionalización o subsunción real de la tendencia histórica de la producción y el consumo moderno por parte de la tendencia histórica de la acumulación capital. Para hacerse una idea de la complejidad de este proceso, hay que tener en cuenta que el funcionamiento más elemental de la reproducción social concreta implica ya la generación espontánea de una tendencia, tanto práctica como discursiva, al progreso de esta reproducción o un sentido favorable al perfeccionamiento del sujeto social y de su “metabolismo con la naturaleza”, es decir, con un sentido directamente contradictorio respecto del que proviene, en los hechos y una ideología, de la valorización del valor. Hay que tener en cuenta, por lo tanto, que sólo un intrincado mecanismo de mixtificación real puede hacer que esta última tendencia, la de la mercancía-capital, venza sobre la primera, la ponga a su servicio y la confunda consigo misma. Este mecanismo es, precisamente, la supraestructura política e ideológica de la sociedad capitalista...

RP: La pregunta que te hacía iba en la dirección que has tomado, pero obedecía a una preocupación de dimensiones más concretas. “El campo de acción de la política revolucionaria del proletariado no se confunde con el de la política burguesa; coincide en parte con él, pero lo rebasa necesariamente”: esta idea que la plantearon los clásicos marxistas y que la han repetido e interpretado positivamente casi todos sus seguidores, parece ahora caer en desuso; en Europa con unas justificaciones, en América Latina con las mismas y con otras más. Los marxistas que aun la defienden, cuando no se batan en retirada, son acallados de

una manera u otra. ¿Es todavía válida esa idea original de Marx y Engels, o en verdad no hay más política que la política burguesa que gira en torno al estado y su poder? ¿La política marxista puede no ser estatalista? ¿Qué criterio habría para distinguir entre la delimitación burguesa y la delimitación revolucionaria de lo político? ¿Son de alguna utilidad para ello conceptos como el de “enajenación de lo político”, al que te estás refiriendo?

BE: Enajenación de lo político quiere decir suspensión en el sujeto social –debido a su atomización, descomposición o privatización– de su capacidad de totalizar prácticamente su socialidad (el conjunto de las relaciones de trabajo y disfrute que interconectan y definen a los individuos sociales) dentro de una figura o una identidad histórica determinada. La enajenación de lo político implica una paralización en el sujeto de la facultad de autoproyectarse y autorealizarse reflexiva o concientemente, es decir, mediante un proceso de comunicación realmente discursivo y político. No implica, en cambio, una carencia o una ausencia, en el sujeto social, de toda resistencia espontánea frente a la desfiguración o acción destructivamente formante que ejerce sobre él el valor valorizándose o la acumulación del capital en calidad de “sujeto social sustitutivo”. Podría decirse, inclusive, que la politicidad de la mercancía-capital se constituye en una lucha constante por reprimir la resistencia anticapitalista espontánea del sujeto –que se regenera una y otra vez desde focos muy diferentes–, puesto que es a partir de esa resistencia que el sujeto puede aprovechar las posibilidades históricas de volverse revolucionario, es decir, de reasumir su propia politicidad básica.

No creo que, en términos marxistas, exista un criterio más adecuado para reconocer lo político revolucionario que el que considera la capacidad que muestra una determinada actividad colectiva organizada para despertar, fomentar o convertir en ofensiva la resistencia del sujeto social –del proletariado, aunque no exclusivamente– frente a la sustitución que de él hace la mercancía-capital como fuente de totalización de la vida social. No es, pues, el tipo de lucha –salarial, nacional, electoral, etc.–, sino la tendencia de la misma –anticapitalista o no, en este sentido radica– la que la califica de revolucionaria o no. Pero una pregunta resulta ineludible: ¿de dónde proviene, en el sujeto social, la posibilidad de resistirse a la enajenación de su politicidad? Y también es ineludible lo polémico de la respuesta: proviene de la concreción histórico-natural del sujeto social, de lo que tenemos que llamar su nacionalidad real.

En este capitalismo, las fuerzas productivas y las capacidades consuntivas funcionan de hecho en condiciones adversas al sentido estructural que su funcionamiento tiene por sí mismo. Se trata de un sentido que esencialmente

anti-capitalista y que se conforma de manera conflictiva como encuentro y combinación de dos diferentes tendencias anti-capitalistas, que llegan incluso a ser, en determinados puntos, incompatibles entre sí. El sentido anti-capitalista de las fuerzas productivas y las capacidades consuntivas resulta, por una parte, de la “civilización material”, de la que habla Braudel, que, con su código comunitario y mágico, pervive aún en las técnicas productivas más modernas. Es una predisposición pre-capitalista de los medios de producción y consumo a funcionar todos ellos en combinación totalizadora; lo peculiar de ella está en que es una tendencia que define un contenido particular para dicha combinación. Es la tendencia de un conjunto instrumental desarrollado en condiciones naturales muy determinadas y cuya funcionalidad abstracta depende de un contenido técnico-histórico preciso, referido generalmente a la vida campestre. De otra parte, el sentido anti-capitalista de las fuerzas productivas y las capacidades consuntivas resulta de una tendencia que podríamos llamar post-capitalista de su funcionamiento. Se trata igualmente de una predisposición de los medios de producción y consumo a funcionar en una sola combinación totalizadora; pero es una predisposición abstracta. Los medios de producción y consumo tienden a convertirse en un solo gran medio instrumental global; reclaman la presencia de un solo factor subjetivo, libre y coordinado en su diferenciación, capaz de ser más “imaginativo” que ellos y de guiarlos entre sus posibilidades. Su presión “socializadora” se deja sentir de muchas maneras por debajo de la represión, en las grandes urbes industriales capitalistas.

La nación real es el sujeto social en la medida en que asume, tanto en el comportamiento práctico como en el discursivo, la desigual (conflictiva) tendencia anti-capitalista de las fuerzas productivas y las capacidades de consumo histórico-concretas dentro de las cuales existe. La resistencia del sujeto social al mecanismo que enajena su politicidad no existirá efectivamente, si no hubiera esta inercia anti-capitalista de las fuerzas y capacidades de producción y consumo, es gracias a ésta que la resistencia del sujeto, precisamente al adquirir corporeidad histórico concreta, convierte al sujeto social en un sujeto dotado de nacionalidad real.

Para responder a tu pregunta. Si lo político revolucionario se define en referencia a la capacidad de una actividad colectiva organizada para cultivar la resistencia del sujeto social a la enajenación de su politicidad, y si esta resistencia se define singularmente, en cada situación histórica, de acuerdo al modo como se combaten y se combinan las dos componentes anticapitalistas de su substancia nacional, es claro que el campo de acción de la política marxista no sólo debería limitarse al campo de la acción de la política que instituye el estado, y que es vivida por los individuos sociales en tanto que propietarios privados, sino que debería

tener su centro de gravitación fuera de él: justamente en aquellas regiones o en aquellos momentos del comportamiento social espontáneo anticapitalista que no se encuentran convertidos en comportamientos automáticamente pro-capitalistas por la supraestructura política e ideológica; que han dejado de ser, que aun no han sido o que simplemente no pueden ser integrados en la politicidad cósmica de la mercancía-capital.

RP: Según lo que acabas de decir, la dirección que siguen los intereses revolucionarios comunistas de la clase proletaria y la que siguen los de la “nación real” coincidirían plenamente. Es más, de algún modo la existencia de estos segundos sería la condición material de la concreción de los primeros. Se diría entre un “nacionalismo real” del sujeto social en su conjunto y el comunismo particularmente proletario puede no haber la divergencia esencial e incluso la contradicción –tantas veces constatada históricament– que hay entre el nacionalismo de hecho y el comunismo. ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre esta “nación real” y la nación de hecho o burguesa?

BE: Podría decirse que la Nación de hecho, burguesa o Nación del estado es la refuncionalización que invierte el sentido de la nación real.

Conectemos esto con lo anterior. La relación de explotación entre obreros y capitalistas, como condición de la producción capitalista, sólo puede mantenerse, si la experiencia misma de los obreros, que incluye necesariamente un nivel discursivo, reflexivo o consciente, les muestra esa relación de explotación como relación igualitaria. Pero, a su vez, esta inversión ideológica de la clase obrera sólo puede ser tal, y no meramente un engaño o una mentira, si en la realidad vivida del proceso de reproducción social tiene lugar efectivamente esa “conversión” o “transfiguración”, descubierta por Marx, de las relaciones de explotación en relaciones de igualdad. Y precisamente el llevar acabo este “cambio” o “conversión” –no ilusorio sino real– es la función que constituye la esencia de la supraestructura política e ideológica en la sociedad capitalista.

En términos mercantiles en general, cuando la politicidad básica del sujeto sólo está suspendida para él y cosificada en el mercado neutral, cuando el sistema de necesidades y capacidades del sujeto se repite intacto, mantenido por las instituciones moral-religiosas de la comunidad (ecclesia), el fetiche correspondiente, la mercancía simple, sólo cumple la función de posibilitar la interconexión efectiva de los individuos sociales atomizados. La supraestructura política e ideológica que se genera a partir de su funcionamiento debe únicamente convertir la socialidad cósmica que asocia en exterioridad a los individuos sociales

en socialidad subjetiva o de interioridad; debe convertir las relaciones causales de intercambio en relaciones que tienen la necesidad de un “contrato social”. El estado aparece como un simple esfuerzo social de vigilancia y de represión de todo lo que atente contra este “contrato” (todos los restos de vida comunitaria efectiva).

En términos mercantil-capitalistas, en cambio, cuando la politicidad básica del sujeto le ha sido arrebatada por un sujeto sustituto y está enajenada en el mercado valorizador, cuando el sistema de las necesidades y capacidades subjetivas se transforma constantemente siguiendo la tendencia histórica de la acumulación, el fetiche correspondiente, la mercancía-capital, es decir, la propiedad del capitalista como mercancía fuerza de trabajo y medios de producción, de un valor C , convirtiéndose en mercancía medios de producción y medios de subsistencia, de un valor $C+p$, cumple una función esencialmente más compleja: no sólo posibilita la interconexión efectiva de los individuos sociales disociados sino que, al mismo tiempo, impone a esta interconexión la finalidad que le es inmanente como portadora de un valor que se valoriza; reprime ciertos nexos interindividuales concretos y favorece otros, modela de una cierta manera la figura de la convivencia social, define la identidad del sujeto. Es sólo aquí, en el interior de este sujeto social atomizado y sometido a una violencia autodestructiva, donde propiamente toda manifestación de voluntad se convierte con necesidad en ejercicio de poder.

La supraestructura política e ideológica que se genera a partir de su funcionamiento debe ahora convertir al proyecto cósico de transformación del sujeto en proyecto del propio sujeto; debe convertir las relaciones obligadas de intercambio para la valorización —entre la mercancía fuerza de trabajo, en manos del obrero, y la mercancía medio de subsistencia, propiedad del capitalista— en relaciones voluntarias de complementación para alcanzar una meta común. El estado, por lo tanto, aparece aquí como toda una empresa histórica destinada a fomentar el desarrollo de un determinado conjunto particular de mercancía-capital. Una empresa histórica compleja, por que la finalidad que persigue no es puramente abstracta, la acumulación del capital, sino concreta y abstracta a un tiempo; su finalidad es el perfeccionamiento de una totalidad histórico-geográfica de objetos concretos, el pensamiento de la Nación, pero en tanto que esta totalidad es riqueza e forma natural (la de valor de uso producido) deformada, refuncionalizada por el hecho de ser el soporte —necesario pero oprimido— que sostiene la expansión de un particular conjunto de capitales o la marcha de un cierto cúmulo de valor que se valoriza.

El fetiche moderno capitalista, la mercancía-capital, sólo puede reasociar y orientar a su manera la vida del sujeto social disociado, sólo puede hacer que los obreros, como propietarios privados de mercancía simple –igual que los pequeños burgueses–, identifiquen sus intereses con los intereses de los capitalistas, en la medida en que él mismo existe en calidad de empresa histórica común de todos los productores-propietarios-consumidores privados de mercancía (burgueses, pequeños burgueses y proletarios); en la medida en que existe en calidad de estado.

Pero el estado, a su vez, sólo puede ser tal en tanto que actividad de autorrealización individual y a un tiempo, colectiva, de todos los propietarios privados. El estado sólo puede ser tal en tanto que conjunto de aparatos e instituciones que interpretan y ejecutan –fomentando y sobre todo reprimiendo determinados comportamientos sociales– la voluntad coincidente de todos los connacionales de construir, fortalecer y expandir su Nación. La Nación –más o menos particularizada, entendida lo mismo como Italia (a imagen de la del norte) que como Civilización Occidental– es la causa final del estado, como estado individual o como conjunto de estados, y es al mismo tiempo su efecto real o su creación. El estado vive de y para la conversión de la nación real en Nación ilusoria; de y para la inversión de la resistencia anti-capitalista del sujeto social –fundamentalmente obrero– en impulso pro-capitalista.

La nación real es la sustancia que, invertida, adquiere la forma de Nación de estado. Es por ello que todo lo que es fluidez, inestabilidad, conflicto, autonegación, en la nación real, se transfigura en rigidez, permanencia, armonía, autoafirmación incuestionable, en la Nación que el fetiche-estado levanta y al servicio de la cual pretende estar.

RP: Esta conversión-inversión de la una “nación” por la otra la planteas como una “transfiguración que modificaría la forma de la propia práctica y de las “cosas mismas”. El fenómeno propiamente ideológico –la conciencia de que la tendencia capitalista de la vida es su tendencia natural– estaría integrado como un momento necesario en tal conversión-inversión; sería de comprenderlo como lo que tú has llamado la sobredeterminación capitalista de los mensajes cotidianos. Sin embargo, hay ciertas modalidades del fenómeno ideológico, precisamente las que se refieren a su presencia en el terreno específico del discurso, de la conciencia reflexiva, del pensar propiamente dicho, que requieren un tratamiento especial porque el papel que desempeñan tanto en el ejercicio directo como en la enajenación de la politicidad es de especial importancia. La politicidad del sujeto social y la discursividad del nivel comunicativo en su

proceso de reproducción, mantiene entre sí, una relación sumamente peculiar. Tú lo insinuabas anteriormente: se diría que así como no puede haber una discursividad —dada la libertad que implica la comunicación discursiva— que no sea de algún modo política, tampoco puede haber una politicidad —dado el consenso reflexivo que implica la sintetización de una identidad del sujeto— que no sea de algún modo discursiva. Lo político y lo discursivo se condicionan mutuamente; la enajenación de lo primero debe traer consigo una ideologización muy especial de lo segundo.

BE: Barthes tenía razón cuando insistía en un cierto “panlogismo” de la comunicación social, en que la producción-consumo de significaciones propiamente lingüístico-discursivas no sólo es una entre las múltiples que constituyen el nivel comunicativo de la reproducción social, sino que es además la preponderante, la que permea todas las otras, las prácticas, aunque esté siendo determinada por ellas. Comportarse socialmente implica poder concentrar la comunicatividad en el plano del discurso —ser un sujeto racional—; no implica, en cambio, sustituir las otras vetas del proceso comunicativo por la del discurso.

Tal vez lo peculiar de la ideologización discursiva esté justamente en la conversión del “panlogismo” de la comunicación social en una “logocracia” engañosa que implica, por un lado, la represión racionalista de todos los modos de la comunicación, aparentemente en provecho de la comunicación discursiva y, por otro, curiosamente, la desactivación, el vaciamiento, el apagamiento de la efectividad del discurso y de la razón. Así como la paralización y sustitución de la politicidad del sujeto se manifiesta en la virulencia desbocada de la política estatalista de los propietarios privados, así también la irracionalidad, la falta de capacidad decisoria del discurso se manifiesta en el ajetreo afiebrado del verbo pseudos-político y las pretensiones absolutista de la “razón instrumental”.

Pero creo que el planteamiento del problema de la cosificación de lo político como fenómeno ideológico nos debe llevar a abordar la cuestión que lo engloba y le da sentido (y que en este momento únicamente podemos mencionar): la cuestión de la revolución cultural. La nación real, como resistencia anti-capitalista del conjunto del sujeto social —con sus orígenes pre-y post-capitalistas—, genera determinadas formas, internamente contradictorias, de realización del código cultural histórico-concreto mediante el cual trabaja y disfruta en la rutina y en la fiesta de su tiempo cotidiano. Su práctica y su reflexión, que son siempre comunicación, ciframiento y desciframiento de significaciones, llevan consigo en todos los casos no sólo el cumplimiento de un código cultural específico sino también una vitalidad, una transformación conflictiva del mismo. Es esta vida

cultural, práctica y discursiva de la nación real la que está siendo refuncionalizada por la política estatalista y su construcción de la Nación de la mercancía-capital. Y es en el análisis de esta refuncionalización de la cultura nacional real, y de las posibilidades de una revolución cultural contra ella, donde habría que buscar la respuesta para el problema ideológico que mencionas.

La izquierda: reforma y revolución ⁴⁰

No deja de ser extraño, incluso paradójico, lo que sucede actualmente en el mundo de las ciencias sociales: justo en una época que se reconoce a sí misma como un tiempo especialmente marcado por cambios radicales e insospechados —cambios que abarcan todo el conjunto de la vida civilizada, desde lo imperceptible de la estructura técnica hasta lo evidente de la escena política—, la idea de la revolución como vía de la transición histórica cae en un desprestigio creciente. Sea profunda o no, una mutación considerable del discurso sobre lo social se deja documentar abundantemente. Se trata, vista desde su ángulo más espectacular, de lo que se ha dado en llamar una sustitución —de preferencia por sus contrarios— de los paradigmas, modelos o casos ejemplares que habían servido hasta hace poco (una o dos décadas) a los teóricos de lo social para hablar de las transformaciones históricas. El lugar paradigmático, ocupado hasta hace poco por las revoluciones (francesa, rusa, china, cubana, etcétera), lo toman ahora las posiciones reformadoras (la revolución norteamericana, los *Gründerjahre* y la era de Bismarck, la segunda posguerra europea, etcetera). Tan significativo es este cambio de paradigmas que Octavio Paz cree ver en su presencia todo “...el fin de una era: presenciamos el crepúsculo de la idea de revolución en su última y desventurada encarnación, la versión bolchevique. Es una idea que únicamente se sobrevive en algunas regiones de la periferia y entre sectas enloquecidas, como la de los terroristas peruanos. Ignoramos qué nos reserva el porvenir... En todo caso el mito revolucionario se muere. ¿Resucitará? No lo creo. No lo mata una Santa Alianza: muere de muerte natural.”⁴¹

40 Publicado en la Revista de la FFyL, UNAM, marzo-abril de 1990.

41 “Poesía, mito, revolución”, en *Vuelta*, num. 152, México, julio de 1989.

Jürgen Habermas coincide con Paz en la apreciación de la importancia del fenómeno. Pero, a diferencia de la interpretación paciana, en la que está ausente toda voluntad de distinguir entre el mito revolucionario y la idea de revolución –y en la que ésta parecería haber perdido definitivamente toda función descriptiva acerca de la transición histórica que vivimos y toda función normativa de las actitudes y las acciones en la política actual–, la suya intenta una aproximación más diferenciada y comprensiva. Observa también el ocaso de la conciencia revolucionaria y su mesianismo moderno, pero al mismo tiempo ve en la actualidad del reformismo un suceso que depende de la radicalización del mismo y, en ese sentido, de la adopción por parte suya de determinados contenidos esenciales de la idea de revolución. En nuestro tiempo –sugiere– la única revolución posible es la reforma.⁴²

En el discurso que versa sobre lo social desde el lado progresista o de izquierda, es decir, desde la perspectiva de quienes han venido trabajando en la “construcción de un sujeto político de alternativa”, esta mutación en el “espíritu de la época” no carece en ocasiones de rasgos dramáticos; parecería implicar un secamiento de la fuente que le había servido para afirmar su identidad. La nueva convicción que allí se abre paso parte de un reconocimiento: después de la pérdida de las ilusiones (en verdad religiosas) acerca de una salvación revolucionaria, después de la experiencia del “desencanto” –y sobre todo a partir de ella–, ha llegado para la izquierda la hora de pensar con la cabeza despejada (nüchtern). Y arriba a una conclusión inquietante: ha llegado la hora de reorientar la identidad de la izquierda; de abandonar el arcaísmo del mito revolucionario y de pensar y actuar de manera reformista. A contracorriente de esta transformación espontánea y en esa medida indetenible del modo de tematizar la transición histórica y de interpretar por tanto la situación contemporánea, quisiera yo examinar brevemente la pertinencia teórica y la validez política de la exclusión que ella trae consigo de la idea misma de revolución. ¿Despejarse la cabeza de ilusiones revolucionarias milenaristas tiene que significar para la izquierda un abandono de su orientación revolucionaria? ¿O puede constituir, por el contrario, una oportunidad de precisar y enriquecer su concepto de revolución? Hablar de una sustitución de paradigmas teóricos es referirse a algo que sucede más en las afueras del discurso teórico que dentro del mismo. El discurso teórico de una época no elige a su arbitrio ni el tema ni la tendencia básica de su tratamiento. Uno y otra parecen decidirse más bien en el terreno de aquellos otros discursos entregados al cultivo y la regeneración de las leyendas y los mitos. El discurso teórico trabaja a partir de lo que éstos le entregan. Mientras la historia moderna

42 “La soberanía popular como procedimiento”, en Cuadernos Políticos, num. 57, México, 1989.

requirió ser narrada como el epos de la libertad y la creatividad, de la actividad del hombre en su lucha incansable y exitosa contra todo lo que quisiera ponerle trabas a su voluntad de objetivación, es comprensible que el mito revolucionario —el mito que, en su esencia, justifica las pretensiones políticas de un comienzo o recomienzo absoluto (de una fundación o refundación *ex nihilo*) de la vida en sociedad— fuera el mito más invocado. Ahora que las encarnaciones de esa actividad, los sujetos soberanos —las naciones o sus réplicas individuales— parecen haber perdido su función y “no estar ya allí para emprender, sino sólo para ejecutar”, la historia moderna prefiere una legendarización menos dramática de sí misma, en la que, al revés de la anterior, ella aparece como una dinámica automática de civilización; como el triunfo, no ya del Hombre (sujeto), si no de un ordenamiento sin sujeto que se afirma en medio de lo caótico o natural (y también, por tanto, de lo bárbaro o atrasado). El mito que interpreta a los procesos revolucionarios según la imagen de la Creación, del texto que se escribe sobre el papel en blanco después de haber borrado otro anterior, tiende a sustituirse por otro —una nueva versión del mito del Destino—, que ve en ellos, como en toda actividad humana, el simple desciframiento práctico de una escritura preexistente. El destronamiento de la figura épica y mítica de la revolución (de su definición como una refundación absoluta) es un episodio de primera importancia entre todos los que coinciden en el ocaso —un ocaso más que justificado— de toda la constelación de mitos propios de la modernidad capitalista. Sin embargo, una pregunta se impone: ¿debe la idea de revolución correr la misma suerte que el mito moderno de la revolución? ¿Es la idea de revolución un simple remanente del pensar metafísico, una mimetización política del antiguo mesianismo judeocristiano? ¿Descartar del discurso la invocación mágica a la revolución implica eliminar también la presencia discursiva de la revolución como un instrumento conceptual necesario para la descripción de las transiciones históricas reales, y como una idea normativa, aplicable a determinadas actitudes y actividades políticas?

Nada hay más controvertido en esta vuelta de siglo que la presencia del hecho revolucionario en la historia contemporánea; es un hecho cuya simple nominación depende ya del lugar axiológico que le está reservado de antemano en las distintas composiciones que disputan entre sí dentro del discurso historiográfico. Mientras unos pensamos que tal hecho —inseparablemente ligado a su contrapartida siempre posible: la catástrofe barbarizadora— constituye el acontecimiento básico de nuestro tiempo, otros, en el extremo opuesto, no sólo niegan su existencia como tal, sino que ven en su consistencia puramente ideológica uno de los peores desvarios de la razón. El de la revolución es, así, un asunto que no puede tratarse al margen de las necesidades de autoafirmación ética de quienes hablan de él;

es decir, es un asunto cuya presencia resulta necesariamente divisionista en el ámbito del discurso que intenta la descripción y la explicación de los fenómenos. Conviene por ello -si queremos permanecer en este ámbito, aunque sólo sea por un momento-, hacer un esfuerzo de abstracción, despojar a la idea de revolución de sus encarnaciones actuales, que probablemente la idealizan o la satanizan, y considerar su necesidad como simple instrumento del pensar. El núcleo duro, lógico-instrumental, de la idea de revolución -no su núcleo encendido, que estaría en el discurso político y la irrenunciable dimensión utópica del mismo- hay que buscarlo, por debajo de las significaciones que lo sobre-determinan en sentido mítico y político, en el terreno del discurso historiográfico. Como concepto propio de este discurso, la idea de revolución pertenece a un conjunto de categorías descriptivas de la dinámica histórica efectiva; se refiere, en particular, a una modalidad del proceso de transición que lleva de un estado de cosas dado a otro que lo sucede. Mediante artificio metódico, los muy variados argumentos explicativos que ofrece el discurso historiográfico sobre el hecho de la transición histórica pueden ser reducidos a un esquema simple. Dicho esquema podría expresarse con la siguiente frase: “el estado de cosas cambió porque la situación se había vuelto insostenible”. Las cosas se modifican dentro del estado (de cosas) en que se encuentran, y lo hacen en tal medida o hasta tal punto, que su permanencia dentro de él se vuelve imposible y su paso a un estado (de cosas) diferente resulta inevitable. Si se hace la comparación del caso, se puede observar que incluso la fórmula empleada por Marx para explicar la dinámica de la historia económica -fórmula repetida entre nosotros hasta el cansancio- es una variación peculiar de este esquema. También esa fórmula, que describe una dialéctica entre las “fuerzas productivas”, por un lado, y las “relaciones de producción”, por otro, habla de un perfeccionamiento de las primeras en el curso del tiempo, que las lleva a “sentirse estrechas” en el marco de las segundas, a entrar en contradicción con ellas y a promover una transición, una sustitución de ellas por otras.

Un simple análisis formal de este esquema explicativo de la transición histórica permite distinguir con claridad la necesidad que el discurso historiográfico tiene del concepto de revolución.

Lo primero que salta a la vista es que, al hablar de un cambio en el que “las cosas” transitan de un “estado” a otro diferente, el discurso historiográfico presupone, quiéralo o no, una concepción de la realidad histórica como una unidad o síntesis de una substancia y una forma. Se diría incluso que este antiguo esquema de aproximación a la realidad de lo real tiene en él su terreno de aplicación más importante. Pensada con estas categorías, la dinámica histórica se explica a

partir de la idea de que esa síntesis puede encerrar un conflicto, de que es posible una falta de concordancia entre la substancia y la forma en que esta substancia adquiere concreción. La dinámica histórica parece incluso implicar —como lo afirmaba G. Bataille recordando la oposición nietzscheana entre lo “dionisiaco” y lo “apolíneo”— que la substancia, que sólo puede existir realmente si una forma viene a ponerle límites a su inquietud dispersante, llega, sin embargo, a llenar y a rebasar cíclicamente los bordes de la forma establecida, proponiendo ella misma el esbozo de una nueva forma con la que esa forma tendrá que disputar su lugar antes de abandonarlo. Ahora bien, el paso o tránsito a un estado de cosas diferente constituye de hecho una solución a la problemática sin salida en la que se encontraba el estado de cosas anterior. Y esta solución no tiene por qué ser en todos casos la misma; es indudable que, de la situación de impasse al que llegan las cosas en un cierto estado, el salto que las lleva a otro estado puede ir en varias direcciones y además en sentidos incluso contrapuestos.

Lo característico en la situación de partida de un proceso de transición es el predominio de lo que hay de contradictorio sobre lo que hay de armónico en la relación que junta la substancia con la forma de una realidad histórica. La substancia ha crecido o se ha reacomodado, acontecimiento que ha provocado en la forma establecida la insuficiencia o caducidad de algunos de sus rasgos y la sollicitación de ciertos rasgos nuevos, desconocidos en ella.

En el proceso de transición, esta situación de partida es seguida por un segundo momento, en el que lo característico está dado por el movimiento de respuesta proveniente de la forma establecida. Se trata de un movimiento de reacción que no puede ejercerse más que en dos direcciones: a) la forma puede actuar sobre sí misma en sentido autorreformador, sea con el fin de ampliar sus márgenes de tolerancia o de integrar en sí los nuevos esbozos de forma ajenos a ella; y b) la forma puede actuar sobre la substancia en sentido debilitador, sea con el fin de disminuir la carga impugnadora que existe en la misma o de desviarla hacia objetivos que le son por lo pronto indiferentes. Ampliado de esta manera, el esquema explicativo de la transición histórica permite distinguir al menos cuatro salidas puras, todas ellas genuinas o necesarias, para las cosas históricas encerradas en un “estado” que se ha vuelto insostenible: la reforma y la reacción, por un lado, y la revolución y la barbarie, por otro. Hay que reconocer ante todo que la respuesta dada por la forma a la amenaza proveniente de la substancia puede alcanzar un buen éxito; buen éxito que por lo demás puede tener dos sentidos completamente diferentes, incluso contrapuestos.

En un primer sentido, esta eficacia del estado de cosas en dar cuenta de las exigencias planteadas por las cosas históricas alteradas implica la apertura de toda una época de modificaciones que vienen a ampliar y a diversificar el orden social establecido. Para no dejar de ser ella misma, la forma imperante toma la delantera a las mutaciones primeras, aun no exageradas, de la substancia. Genera subformas de sí misma que, en el terreno de los hechos, revelan ser capaces de integrar la exigencia de renovación formal; crea remansos de “utopías realizadas”. Saluda al futuro, pero no cree indispensable despedirse del pasado. Postula una preeminencia en la historia de lo que sería una modificación continuadora sobre lo que sería una ruptura creativa. Planteados así los términos, “reformistas” serían propiamente la actitud ética y la posición política que, como suele decirse, “le apuestan” a esta primera vía de transición histórica.

En un segundo sentido, contrapuesto al primero, el buen éxito de la reacción de la forma frente a la inconformidad de la substancia, es decir, el triunfo del estado de cosas imperante sobre las cosas mismas, se presenta como una época de reafirmación exagerada del orden social establecido y de destrucción estado en que se encuentran llega a constituir toda una época de “actualidad de la revolución”: se crean formas alternativas que comienzan a competir abiertamente con la establecida; se prefiguran, diseñan y ponen en práctica nuevos modos de comportamiento económico y de convivencia social. Esta vía de salida, que pasa por una subversión (*um-wälzung*) destinada a sustituir (*Ersetzung*), y no sólo a remozar el estado de cosas prevaleciente, es la solución a la exigencia histórica de transición que constituye el fundamento de la posición ético-política revolucionaria. En un segundo sentido, la situación necesitada de transición puede encallar en un empate y permanecer así por tiempo indefinido. El fracaso de la forma puede tener su contrapartida en una incapacidad de triunfo por parte de la substancia; puede ir acompañado de un fracaso equiparable de las cosas en inventar un nuevo estado para sí mismas. Se abre entonces un período de deformación lenta de las formas establecidas y de desperdicio continuo de las nuevas energías históricas. Se trata de una salida que consiste en encerrar dentro de sí misma una situación social necesitada de una transición histórica; salida decadente, si se toman en cuenta las zonas de predominio exacerbado de la forma, o salida bárbara, si se consideran las zonas de desastre, en donde la resistencia de la substancia se corrompe y languidece.

En resumen: la descripción anterior de las posibilidades inherentes al esquema con que el discurso sistemática del cuerpo social; un tiempo que, cuando no sangra de manera lenta e individualizada sus energías históricas, las sacrifica abrupta y masivamente. Esta vía de transición —en la que el futuro es sometido y devorado

por el pasado— es la vía retrograda o reaccionaria que puede seguir la historia en sus procesos de transición. Retrógrada o reaccionaria es, en consecuencia, la actitud ético-política que se deja amedrentar por esta respuesta prepotente del establishment, y se identifica con ella. Pero no siempre el proceso se acaba con una de estas dos salidas. La historia conoce transiciones que presentan un tercer momento. La resistencia que las cosas ofrecen al intento que el estado en que se encuentran hace de reafirmar su validez puede resultar más o menos efectiva. La respuesta de la forma a la amenaza de la substancia puede llegar a fracasar; sus esfuerzos de autoconservación pueden revelarse insuficientes. Se trata de una efectividad de las primeras o de un fracaso de la segunda, que se manifiesta igualmente en dos sentidos del todo divergentes.

En un primer sentido: aquel crecimiento o reacomodo que había tenido lugar en el seno de la substancia alcanza a sobreponerse tanto a la acción integradora ejercida sobre él por la forma dominante, y dirigida a desactivar su inconformidad respecto de ella, como a la acción represora con la que esa misma forma lo rechaza e intenta aniquilarlo. La presión de las cosas sobre el historiográfico piensa la transición histórica muestra con toda claridad que en él existe un lugar necesario para la idea de revolución. La salida revolucionaria es sin duda una de las cuatro soluciones a la situación de impasse en la que puede desembocar un estado de cosas histórico; es una de las cuatro vías o modalidades puras de transición que juegan y se combinan entre sí en toda transición histórica concreta. Dos conclusiones pueden desprenderse directamente de este examen formal del discurso historiográfico. La primera, acerca del discurso político de izquierda y su uso de la idea de revolución. De izquierda —podría decirse— son todas aquellas posiciones ético-políticas que, ante la impugnación que la cosa histórica hace del estado en que se encuentra, rechazan la inercia represora y destructiva de éste y toman partido por la transformación total o parcial del mismo, es decir, por la construcción o la reconstrucción de la armonía entre una substancia histórica y su forma.

Según esto, hacen mal o, mejor dicho, carecen de fundamento racional quienes actualmente, ubicados en una posición de izquierda, creen que, junto con el mito moderno de la revolución, es conveniente expulsar también de su discurso la idea misma de revolución y todas aquellas que de una manera u otra giran a su alrededor, como es el caso de la idea de socialismo.

Si el cambio de identidad dependiera mágicamente del cambio de nombre, nada sería ahora más oportuno para el socialismo que pasar a llamarse de otra manera; dejar que el socialismo real se hunda con todo, con adjetivo y sustantivo, para poder él rehacer su identidad con señas nuevas: sin mácula. En la historia, sin

embargo, el poder de un segundo bautizo suele ser restringido. Poco ayuda, por ejemplo, sustituir el nombre del socialismo con un sinónimo suyo menos preciso: “democracia”. Socialismo es el nombre genérico de una meta histórica cuyo atractivo concreto sólo se vislumbra desde la situación de impasse en la que entra el estado de cosas histórico de la modernidad capitalista. Hace referencia a una determinada armonía posible entre la substancia y la forma de la vida social propiamente moderna; armonía que valdría la pena perseguir y que para unos será fruto de una reforma radical, mientras para otros deberá resultar de una innovación revolucionaria. “Democracia”, por su parte, es el nombre de esa armonía, pero en general; de la coincidencia entre el carácter público (*demosios*) de la generación de supremacía política (*kratos*) y el carácter popular (*demotikos*) de su ejercicio. En gran medida, si no es que del todo, la identidad de la izquierda se define por el socialismo. Renunciar a él implica aceptar que, en la actualidad, las únicas opciones históricas realistas son la reacción o la barbarie; que una transformación del estado de las cosas históricas no está en la orden del día y que quien debe alinearse, contenerse y reprimirse dentro de la forma capitalista dada es la substancia social moderna y su inconformidad.

El discurso que versa sobre lo social desde posiciones de izquierda tiene ante sí un sinnúmero de cuestiones nuevas. Entre ellas se encuentran las siguientes: ¿el fracaso del “socialismo realmente existente” en la Europa centrorienta es la prueba de la inactualidad de todo socialismo o lo es únicamente del socialismo “religioso” que se dejó convertir en ideología totalitaria? ¿Ha sido, en verdad, el “socialismo real” la realización de la versión revolucionaria (marxista) del socialismo? ¿Queda ésta, por tanto, definitivamente descalificada junto con el hundimiento de aquél? ¿O, por el contrario, el “socialismo real” ha consistido en una represión sistemática de la misma, y su debacle de ahora significa más bien para ella una liberación? La segunda conclusión requiere tomar en cuenta ciertos hechos que no se prestan a duda. Según los datos disponibles acerca del tiempo presente –tiempo anterior a los efectos de la perestroika rusa y las revoluciones centro-europeas sobre el mundo occidental–, lo más probable es que se trate de una época de “actualidad de la reforma”; una época en que la historia parece adelantarse a la política, a diferencia de otras, que Lukacs llamó de “actualidad de la revolución”, en las que la política parece rebasar a la historia. Es verdad que no hay continuidad entre la salida revolucionaria y la solución reformista. Como le gustaba repetir a Rosa Luxemburgo, la revolución no es un cúmulo acelerado de reformas, ni la reforma es una revolución dosificada. Una y otra van por caminos distintos, llevan a metas diferentes; la sociedad que puede resultar del triunfo de la una es completamente diferente de la que puede resultar del buen éxito de la otra. Pero, sin embargo, aunque son interamente diferentes entre sí

—incluso hostilmente contrapuestas—, la perspectiva revolucionaria y la reformista se necesitan mutuamente dentro del horizonte político de la izquierda.

Las metas propiamente reformistas ocupan con su actualidad indudable todo el primer plano de las preocupaciones políticas de la izquierda actuante y realista. Pero el discurso de izquierda haría un voto de pobreza autodestructivo si decidiera permanecer exclusivamente dentro de los límites de ese primer plano. No puede desentenderse del hecho de que, en un segundo plano, de menor nitidez, hay también metas políticas que sólo son perceptibles en la perspectiva de una modalidad revolucionaria de la transición histórica en la que se encuentra actualmente la sociedad. Metas que son urgentes, es decir, que tienen una necesidad real y no ilusoria, pero que son utópicas porque resultan inoportunas en lo que respecta a la posibilidad inmediata de su realización. Imperceptibles desde la perspectiva reformista, gravitan sin embargo, sobre el horizonte político de ésta, influyen sobre él, lo condicionan y conforman. Se trata de metas de política económica y social, de política tecnológica y ecológica, de política cultural y nacional, que, de no ser alcanzadas o al menos perseguidas, pueden convertirse en lastres capaces de desvirtuar las más osadas conquistas reformistas. Por lo demás, ahora que la Europa centrorienta, al deshacerse de la pseudorevolución en que vivía, deja al descubierto que mucho de la falta de autenticidad de ésta se escondía justamente en su abstraccionismo, el reformismo le presta a la perspectiva revolucionaria un gran servicio.

Le recuerda algo que en ella se suele olvidar con frecuencia: que la revolución, para serlo en verdad, debe ser, como lo señalaba Hegel, una “negación determinada” de lo existente, comprometida con lo que niega, dependiente de ello, para el planteamiento concreto de su novedad. De todos los vaivenes, las permutaciones y las conversiones políticas que ha conocido la historia del siglo XX hay algo que podrían aprender los dos “hermanos enemigos” que conforman la izquierda: pocas cosas son más saludables que volcar un poco de ironía sobre la propia seguridad. El mismo espíritu de seriedad que lleva a absolutizar y a dogmatizar, sean las verdades revolucionarias o las reformistas, lleva también con necesidad a la censura, la discriminación y la opresión de las unas por las otras. Por ello es preocupante observar el parecido que hay entre aquel fanatismo que, en la crisis de la República Alemana de Weimar, hizo que los comunistas acusaran de social-fascistas a los reformistas social-demócratas y el que se muestra ahora, cuando, por ejemplo, se pretende identificar toda posición revolucionaria con la del “socialismo” despótico e irracional que ilusiona en estos días, en su desesperación, a tanta gente del Perú, discriminada y explotada durante siglos.

Nueva izquierda y modernidad alternativa ⁴³

Entrevistador (E): La izquierda y la derecha tienen que ser replanteadas. Sin embargo, ha pasado ya algún tiempo y se mantienen sus viejos conceptos. ¿Por qué?

Bolívar Echeverría (BE): Esa invención de la Revolución Francesa de que la sociedad tiene dos tendencias —la izquierda y la derecha— está siendo replanteada. La izquierda, se supone que es la línea progresista, humanista, que se preocupa por los asuntos sociales, por la justicia; mientras que la derecha está más bien encauzada hacia la defensa de lo establecido. Es difícil deshacerse de ese esquema. Revolucionario y reaccionario se definían respecto a lo que podríamos llamar la autoafirmación de la clase proletaria o la negación de los derechos y de las pretensiones de esta clase proletaria. Ser de izquierda era compartir posiciones proletarias. Ya no es así.

E: La izquierda no rima con cambios y se ha anclado en lo que fueron los totalitarismos. Está negando la posibilidad de modernización. Es decir, su espíritu transformador se volvió reaccionario. ¿Cierto?

BE: Es que una cosa es hablar de las gentes que se llamaban de izquierda y no de la izquierda en sí. Hay los izquierdistas o los que definieron así en cierta época que siguen llamándose así. Son personas de izquierda que no están de acuerdo con las transformaciones de la definición de la izquierda. Creo que el concepto de izquierda se ha vuelto no menos, sino más radical.

E: Quienes fueron de izquierda siguen llamándose así. Ellos no han buscado redefiniciones.

43 Entrevista realizada el 18 de enero de 1997.

BE: Y seguirán autodenominándose así de la misma manera que a la derecha no les gusta llamarse derecha. El término derecha siempre tuvo una cierta connotación peyorativa en el mundo político. Por eso muchos decidieron llamarse centro.

E: ¿Cuáles serían esos principios de la nueva izquierda?

BE: Izquierda es toda posición que afirme la necesidad de mantener un esquema civilizatorio real y que libere a este esquema civilizatorio moderno del ancla o de la hipoteca capitalista con la cual se ha desarrollado a lo largo de la historia. Ahora la izquierda ya no se define respecto de un sí o un no a las posiciones proletarias sino respecto de un sí o un no a la reorganización de la modernidad en un sentido no capitalista. Lo que está en juego no es tanto la repartición de la riqueza sino el esquema civilizatorio.

E: Usted dice que el concepto de izquierda se ha radicalizado. ¿Cómo?

BE: Sí, porque ya no hace referencia sólo a problemas económicos, a problemas de repartición social, de la izquierda o de justicia social sino que hace referencia a una encrucijada, más radical que es la del sí o no al esquema civilizatorio que ha venido prevaleciendo. Ser de izquierda es ser afirmativo de una modernidad.

E: ¿Por qué afirmativo?

BE: Porque no está de regreso a formas premodernas de la vida social o forma premodernas de la vida técnica. Afirmativo de la modernidad pero de una modernidad alternativa, capaz de cumplir una promesa que aparece en una historia humana con la revolución de las fuerzas productivas. Es la promesa de la abundancia de bienes, por un lado, y de la emancipación, por otro.

E: ¿Rima izquierda con modernización, con globalización?

BE: Rima con las dos pero en un sentido no capitalista. Ser de izquierda es rescatar la promesa de la modernidad, es apostarle a la modernización y a la universalización de la vida social, económica y técnica. Es apostarle a la constitución de una sociedad universal, global, no encerrada en guetos, en comunidades arcaicas nacionales.

E: La derecha también tiene que redefinirse. Esta ha usado la modernización o globalización como pretextos pero tampoco ha resuelto nada.

BE: El concepto de derecha también es un concepto que se amplía, que se alimenta de muchas posiciones que, hasta antes de la caída del muro de Berlín, se consideraron de izquierda y ahora son de derecha. Muchos de los que ahora insisten en ser de izquierda de acuerdo a la definición de antaño son en verdad posiciones de derecha.

E: ¿Qué hace que izquierda y derecha sean reaccionarias?

BE: El estatismo por ejemplo. Una izquierda que afirme que el único sujeto posible de la vida social debe ser el Estado paternal, es reaccionaria. Aquella que crea en un Estado capaz de velar sobre la vida de todos, es reaccionaria. Una izquierda que piense en totalitarismos, es reaccionaria.

E: ¿Y la derecha?

BE: Creo que hay dos versiones de la derecha, una reaccionaria o retrógrada y una progresista. La una intenta salvarse de esa crisis volviendo al pasado, esa sería la derecha fundamentalista. Y la otra, poniendo como medicina aquello que es el veneno: el esquema del desarrollo de las fuerzas productivas, de la técnica del esquema civilizatorio, en el sueño americano.

E: En los últimos reacomodos políticos en el Ecuador, por ejemplo, se ve cómo el Partido Social Cristiano y la Democracia Popular, opositores de siempre, hoy están de acuerdo. ¿Ambos representan a la derecha, una más progresista que otra?

BE: Todas las posiciones políticas quieren ubicarse del centroizquierda hacia el centro y hacia la derecha. Eso proviene del regodeo en la destrucción aparente de la izquierda. Una posición de izquierda nadie defiende porque ni siquiera sabría definir en qué consiste ese ser de izquierda.

E: ¿Izquierdas como el MPD, por ejemplo, en qué quedan?

BE: Son posiciones de derecha disfrazadas de izquierda que mantienen el traje folklórico que ya fue confeccionado hace 50 años y que ya no sirve para nada.

E: ¿Entonces cuál sería la verdadera izquierda?

BE: La izquierda está por construirse. Es un fantasma que quiere encarnar. Son muy escasas las posiciones políticas en el mundo actual que sean capaces de

afirmar como programa político la construcción de una modernidad alternativa. Esa visión está poco presente en el mundo latinoamericano.

E: ¿Por qué?

BE: Porque la modernización en términos capitalistas parece ser una tarea todavía pendiente. Primero hay que llegar a la modernidad capitalista a la que accedieron los otros países del mundo para entonces plantearnos una política de izquierda real.

E: ¿Dónde ubicaría usted al discurso de los zapatistas?

BE: En el esbozo de la nueva izquierda. Ellos están haciendo un llamado a construir una sociedad política en torno al individuo entendiéndolo como ciudadano y no como súbdito de un estado. Están hablando de diversidad.

E: ¿Esa izquierda rima con democracia?

BE: Es lo primero y lo fundamental. La emancipación, la libertad y la justicia implican justamente el ejercicio democrático del poder político. Creo que los movimientos sociales, aquellos que hablan de respeto, de libertad, de democracia, sumarían tal vez sin darse cuenta, lo que es esa nueva izquierda.

E: Ningún político, sea cual sea su tendencia, podría hacer nada por las condiciones globales.

BE: Cuando hablamos de una crisis de la modernidad capitalista hablamos de una crisis de los estados nacionales que se construyeron en esa modernidad. Clinton no es lo que fue Roosevelt. Clinton debe consultar y obedecer las disposiciones de entidades transnacionales. El famoso Estado imperialista ya no es tal. La capital imperialista tampoco es ubicable.

Capítulo IV

Cultura y barbarie

Cultura y Barbarie ¹

La guerra, cuyo fin fue decretado hace unos días, terminó con un evidente triunfo de las “fuerzas de la cultura” sobre las “fuerzas de la barbarie”. Un pueblo, el iraquí, reacio a toda modernización, como se supone que son todos los pueblos islámicos, y proclive por tanto a generar regímenes autoritarios, recibió una lección: fue liberado de una tiranía dañina para él mismo, y peligrosa para el mundo civilizado. A través de un proceso de democratización, pronto será integrado, tal vez en contra de su voluntad manifiesta (“la letra con sangre entra”), pero eso sí en obediencia a la vocación profunda que hay que adjudicarle, en el mundo occidental, portador de la civilización moderna y la cultura humanista y universalista. Esta descripción, por sospechosa que pueda parecernos, es correcta para el sentido común de las sociedades occidentales. En efecto, los mass media comentan en él una espontaneidad que les lleva a la idea de que la catástrofe que amenaza al mundo en este siglo, que sería el del choque de las civilizaciones, sólo puede ser conjurada mediante una reedición modernizada de la estructura imperial del establishment político occidental. Idea a la luz de la cual lo sucedido en Irak sería un episodio necesario, sin duda desagradable en muchos aspectos, de la historia positiva de ese rescate de la civilización moderna en peligro.

Se trata de una descripción oficial de lo acontecido en la guerra de Irak que resulta sospechosa a cualquiera que se resista a la espontaneidad del sentido común. En efecto, es evidente la trama económica que se asoma por debajo de los hechos bélicos y que los revela como resultado de una disputa entre las corporaciones transnacionales por la renta del petróleo. Es igualmente inocultable la dimensión geopolítica que tiene esta guerra en la medida en que le asegura a los Estados Unidos un posicionamiento ventajoso en el previsible enfrentamiento futuro

1 Presentado en el Coloquio: Cultura contra Barbarie, en la Mesa: Cultura, Identidad y Política, en la UNAM.

entre Oriente y Occidente. Pero la razón principal de que la razón oficial del sometimiento de Irak como un triunfo de la cultura sobre la barbarie resulte sospechosa, está en las dudas que despierta la imagen del ejército norteamericano como guardián de la cultura.

¿Qué es cultura? ¿Qué es barbarie?

Si partimos del consenso casi unánime sobre la validez de la afirmación aristotélica que define al ser humano como un animal político, e intentamos precisar qué es lo que habría que entender bajo el calificativo de político, podemos llegar a pensar que el vivir en polis, desde la polis y para la polis, que es a lo que dicho calificativo se refiere, sería el vivir de un animal cuya vida a dejado de ser propiamente animal en un cierto sentido. El animal humano sería aquel animal tan especial que por algún avatar de la historia natural, ha perdido el cobijo del instinto en materia de organización de su existencia gregaria, carece de un programa socializador para seguirlo ciegamente, y se encuentra a la intemperie, necesitado de dar él mismo un orden, una armazón, una forma, a esa socialidad, a todo el conjunto de relaciones interindividuales de convivencia que se establecen en la reproducción de su cuerpo colectivo.

El ser humano sería un animal político porque, a diferencia de los demás animales, debe tenerse a sí mismo como objeto de transformación, porque está obligado a autorealizarse, a configurarse a sí mismo, a elegir entre distintas posibilidades la forma de ciudad concreta, de polis, de comunidad identificada, que van a tener las relaciones sociales que posibilitan su existencia.

Uno es el ser humano del maíz, otro el del arroz, otro el del trigo. Son seres humanos que compusieron una identidad, una mismidad, un modo singular de ser, en torno al compromiso concreto de juntarse entre sí y organizar su vida cotidiana de la manera que venía dictada por las necesidades de la domesticación y el cultivo de cada una de esas tres plantas. Son identidades profundas, de muy larga duración, cuyos restos dispersos, combinados con los de otras identidades menos radicales que ellas, perduran incluso en nuestros días, a siglos, incluso milenios de la desaparición de los mundos sociales en los que fueron creadas, y que se hacen presentes sin obedecer ya a una pertenencia étnica particular en determinados indicios, en ciertos rasgos estructurales de varias lenguas y varias comprensiones corporales particulares, en ciertos timbres de distintas voces particulares, en ciertos detalles de muchas gestualidades particulares.

El ser humano es el animal político del que habla Aristóteles, porque, animal extraño, condenado a la libertad de elegir una forma para su socialidad, ejerce esa libertad fundando sin cesar, sea como sujeto público o como sujeto privado, identidades de todo tipo, capaces de darle la concreción a esa socialidad; identidades que van desde las lingüísticas hasta las de la afición deportiva, pasando por otras de orden religioso o político; identidades de toda magnitud y toda duración, abarcentes de continentes enteros y de numerosos siglos, como las lingüísticas, o circunstanciales y efímeras como las deportivas; identidades inéditas, como la de los amantes del rock, o identidades que combinan otras llamadas arcaicas o recientes, como la identidad mestiza de América Latina desde el siglo XVII.

Puede decirse entonces que lo político tiene que ver con la identidad en este sentido esencial. Lo político está en la capacidad que tiene el ser humano de decidir sobre sí mismo, sobre sus formas de convivencia. Capacidad que se ejerce necesariamente en un proceso de adquisición de una consistencia concreta para su vida cotidiana, de creación de identidades. Ahora bien, las identidades pueden ser concebidas como subcodificaciones del código de la existencia humana, como dispositivos que particularizan, que dan una singularidad al código general de lo humano. Podría decirse que no existe algo así como “lo humano” en general; que el código general de la humanidad no se da de manera directa, de manera inmediata; que lo humano siempre se da de manera identificada, siempre mediante la perspectivización, el “estilo” o la coloración que le otorga la presencia de una sobreteterminación determinada por un sub-código. En este sentido, puede decirse que todo uso del código lingüístico o del código del comportamiento práctico, todo uso del código de lo humano, es un código en el que se repite, se reproduce o cultiva la subcodificación que identifica a ese código. En cada acto productivo y consumativo, en cada comportamiento lingüístico de los individuos sociales, está lo que podría llamarse la reproducción de esa identidad, el cultivo de esa identidad.

La dimensión cultural de la existencia social estaría dada por el hecho de que en cada uno de los actos de la vida cotidiana, el ser humano está cultivando sus identidades, la combinación de estas identidades, está cultivando pues la dimensión identitaria de su existencia. Hay, por supuesto, determinados usos del código de lo humano subcodificado, identificado en cada caso, en los cuales el cultivo de estas identidades es un momento protagónico. Podemos hablar, por ejemplo, del juego, de la fiesta y del arte como comportamientos en los cuales este cultivo de la subcodificación, de esa particularización o identificación del código de lo humano, se cumple de manera especial. Y podemos también hacer

referencia a ciertas actividades que serían especialmente culturales en la medida que ese cultivo de la identidad se desarrollaría profesionalmente. Actividades que tienen que ver más bien con lo que podríamos llamar la alta cultura, el desarrollo de las artes, etc.

De todo esto, me parece a mí, lo importante está en insistir en lo siguiente: la cultura en cuanto tal, al cultivar esa identidad, que es una identidad creada por el ser humano, actualiza la politicidad de ese ser humano, hace evidente su capacidad de dar forma a la socialidad, de autoreproducirse, de crear identidades, de refundar la concreción de la vida social. Esto sería lo principal de la cultura. Si nosotros ahora consideramos lo que ha sido el destino de la cultura en la sociedad moderna, vamos a tener que hablar de aquello a lo que hacía referencia Walter Benjamin cuando decía que no hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie. Y esto porque podríamos decir que, en la sociedad organizada por la modernidad capitalista, la hostilidad a la cultura es una necesidad inherente.

La modernidad capitalista implica el fenómeno de la enajenación del sujeto humano, de la suspensión de su capacidad de autoreproducirse, de generar formas para sí mismo, y de la cesión de esta capacidad política fundamental al mundo de las cosas, que no es otra cosa que el mundo de la acumulación del capital, el mundo virtual donde el valor de las mercancías se valoriza. Podríamos decir que la cultura en la sociedad moderna es una cultura que se encuentra sistemáticamente reprimida por esta modernidad capitalista, en la medida justamente en que aquel que es el creador, el sujeto que pone la concreción de la vida, está impedido de ejercer esta función política fundamental suya. La nación moderna consagra al sujeto como subordinado a la sujetidad cósmica de la empresa estatal capitalista, reprime el juego de creación y combinación de identidades, y por tanto, reprime el cultivo del dinamismo de la dimensión cultural. La hostilidad básica de la nación moderna hacia la cultura, puede mantenerse oculta cuando la devastación que ella trae consigo puede ser compensada ante una determinada población con el fortalecimiento de la llamada identidad nacional oficial que se le adjudica como marca distintiva, marca improvisada a partir de sus rasgos étnicos y de su folklore; cuando y en la medida en que se deja organizar por las instituciones de aquel Estado capitalista moderno que la ha tomado vampirescamente como soporte suyo. Es, sin embargo, una hostilidad que no logra enmascararse cuando la identidad nacional que debería hacerlo, debe provenir de un Megaestado, o un Estado Transnacional, como el que pugna por formarse en Norteamérica, Europa y las zonas integradas a ellos.

Por más exitoso que pueda resultarle a los Estados Unidos el golpe de Estado anticipado o preventivo que intenta dar actualmente dentro de ese Megaestado Occidental aún en ciernes, su capacidad de construir una nación de naciones que fuera capaz de sustentar dicho Estado es todavía cuestionable. La hipóstasis de la nación norteamericana como núcleo aglutinador de una identidad supranacional llamada “humanidad occidental” o “comunidad occidental” resulta todavía forzada e inverosímil. Ésta es la razón, a mi ver, de que la barbarie de la modernidad capitalista, su actitud básicamente hostil a la autarquía del sujeto humano, y por tanto a su creatividad de formas y de identidades, resulten difíciles de ocultar; la razón de que la descripción oficial de lo sucedido en Irak resulte sospechosa, de que la imagen del ejército norteamericano como guardián de la cultura resulte escandalosamente ridícula.

El juego, la fiesta y el arte ²

Quisiera recordar aquí una distinción conceptual que puede tener alguna utilidad en las discusiones relativas al arte y su problematización antropológica. Deriva de una comprensión crítica de lo que es la vida cotidiana en la modernidad actual y se trata de la distinción entre lo que sería propiamente la experiencia que tiene lugar en la fiesta como una ceremonia ritual, y la experiencia a la que nos lleva el arte como conversión de la vida cotidiana en un drama escénico. Se trata, en dos palabras, de la distinción entre fiesta y arte.

Cabe preguntarse en qué sentido puede ser interesante esta distinción, y pienso que lo puede ser dado el hecho de que una buena parte del arte que conocemos como “moderno” ubica su actividad en la frontera que separa o que une al arte con la fiesta. En efecto, desde finales del siglo XIX, los artistas que más le exigían a su arte se embarcaron en una exploración sin precedentes de las posibilidades de provocar experiencias estéticas; una exploración radical, verdaderamente revolucionaria, que intentó sacudirse el encargo que le había hecho la modernidad capitalista: el de atar esa experiencia estética a la apropiación cognoscitiva de la realidad; que intentó articular su creación con niveles más radicales de la relación entre lo humano y lo otro, en los de la actividad humana no es principalmente una actividad de apropiación. Señalamos de paso el acto paradójico que llevó al que conocemos como “arte moderno” a reconocerse a sí mismo bajo ese nombre, cuando él en verdad implica justamente un rebasamiento de la modernidad establecida. Una de las principales vías seguidas por el “arte moderno” en esta exploración fue la que ha llevado y lleva intermitentemente a los artistas de ciertas “vanguardias” a plantear la necesidad de una combinación o complementación

² Exposición en la FLACSO (Quito), Febrero de 2001. Extraído de la página web de Bolívar Echeverría.

de lo que sería la experiencia estética, en cuanto tal, con la experiencia festiva o ritual, propiamente dicha.

En un cierto sentido, la revolución formal parece dirigida toda ella a romper de una manera u otra con la definición tradicional, clásica, del arte como una actividad de representación, como una construcción de escenarios en los que el creador, en tanto que emisor puro, haciendo uso de diferentes materiales y técnicas, ofrece al espectador, en tanto que receptor puro, un objeto que, desprendido del mundo de la vida, contiene una imagen del mismo (de ese mundo de la vida). En una buena parte del arte que se tiene a sí mismo por moderno hay, en mayor o menor medida, el intento de revivir la pertenencia orgánica del arte a la vida; de eliminar su carácter de representación de la vida y convertirlo en una transformación de la vida de un orden parecido al que tiene la transformación de la vida que ocurre en una ceremonia festiva.

Arte y ritual, arte y ceremonia festiva tienden a combinarse e incluso a confundirse en algunas de las principales corrientes o en algunos de los niveles esenciales de la exploración formal llevada a cabo por el arte llamado “moderno” o “de las vanguardias”.

Intentemos entonces acercarnos a esa zona de la experiencia social en donde el arte se presenta efectivamente como una performance que contribuye a la creación de esa vivencia radical a la que conocemos como experiencia festiva.

En ciertas circunstancias histórico-sociales, para que se produzca efectivamente una experiencia estética parece ser necesario que exista algo así como un lugar y un momento excepcionales, de orden ceremonial-festivo, en medio de los cuales ella pueda destacar. Una situación dentro de la cual ciertos hechos y palabras de apariencia igualmente ritual llegan sin embargo a cautivar a la comunidad gracias al modo especial en que ha sido trabajada la forma de los mismos. La experiencia festiva y la experiencia estética parecen no sólo combinarse, sino incluso requerirse, exigirse recíprocamente. ¿En qué medida esto es así? ¿En qué medida efectivamente lo festivo y lo estético tienen entre sí una vinculación de interioridad o llegan incluso, en ciertos casos, a ser una y la misma cosa? Este es el tema que quisiera abordar a continuación.

Cuando se considera aquello que vuelve peculiar a la existencia humana en medio de los demás seres, debe tener necesariamente en cuenta que sólo para el ser humano existe algo así como una temporalidad y una historicidad. Sólo el ser humano se plantea el cambio, las modificaciones que trae el curso del

tiempo, como una situación, como algo frente a lo cual él tiene que reaccionar y tomar ciertas disposiciones. Sólo el ser humano reconoce la temporalidad del tiempo, sólo él hace del cambio temporal, que conduce lo mismo a la vida que a la muerte, la ocasión de un optar, de ejercer una elección libre, que acepta e integra ese cambio de una manera o de otra diferente. Pero además, sólo el ser humano dota de una determinada forma a esta temporalidad, la vive como la dimensión posibilitante de una cierto acontecer concreto, como una temporalidad identificada, teñida por la vida singular que se desenvuelve a lo largo de los cambios impuestos por el tiempo; como una temporalidad que se vuelve propiamente una historicidad.

La temporalidad de la existencia humana plantea a todo intento de darle forma, a todo proyecto concreto de una colectividad para dar cuenta de ella, integrándola en la estructura mítica de su lengua, una curiosa tarea que la antropología ha podido reconocer en todas las versiones de lo humano, por más diferentes que sean unas de otras. La historicidad debe dar sentido a la temporalidad dentro de lo que podríamos llamar una tensión bipolar. El ser humano entiende su propia existencia como una transcurrir que se encuentra, tensado como la cuerda de un arco, entre lo que sería el tiempo cotidiano y lo que sería el tiempo de los momentos extraordinarios; entre el tiempo de una existencia conservadora, que enfrenta las alteraciones introducidas por el flujo temporal mediante una acción que restaura y repite las formas que han venido haciéndola posible, y el tiempo de una existencia innovadora, que enfrenta esas alteraciones mediante la invención de nuevas formas para sí misma, que vienen a sustituir a las tradicionales. Si no hubiera esta polaridad, contraposición y tensión, no existiría la temporalidad humana. El tiempo extraordinario ya sea como tiempo del momento de la catástrofe o del de la plenitud, es el tiempo en el que la identidad o la existencia misma de una comunidad entra absolutamente en cuestión; es el tiempo de la posibilidad efectiva del aniquilamiento, de la destrucción de la identidad del grupo o es también el tiempo de la plenitud, es decir, el tiempo de la realización paradisíaca, en el que las metas y los ideales de la comunidad pueden cumplirse. Este tiempo extrordinario, en el que el ser o no ser de la comunidad se pone realmente en cuestión, se contrapone al otro tiempo, al de la vida cotidiana, dominada por la práctica rutinaria, es decir, por un estar en el mundo que toma por natural la existencia de la comunidad y su identidad, que está protegido de todo exceso, sea éste catastrófico o paradisíaco.

Podríamos decir, entonces, que el tiempo extraordinario es aquel en el que el código general de lo humano y la subcodificación específica de una identidad cultural, que dan sentido y permiten el funcionamiento efectivo de una sociedad,

están siendo fundados o re-fundados en la práctica, que están tratados en ella como si estuvieran en trance sea de desaparecer o de reconstituirse. A diferencia de él, el tiempo de la cotidianidad rutinaria es, en cambio, aquel en que el proceso de reproducción de una sociedad tiene lugar en torno al predominio de una efectuación o ejecución no cuestionantes del sentido del mundo establecido en el código general de lo humano y su subcodificación particular. Puede afirmarse que esta contraposición, según lo muestra la investigación antropológica que parte de Mauss y se prolonga en Bataille y sobre todo en Eliade, parece ser una condición fundamental de la existencia humana, que es reconocible en la estructura más profunda de su comportamiento.

Si nos atenemos a esta idea, podemos dar un paso más y decir que la vida cotidiana de los seres humanos sólo se constituye como tal en la medida en que, en ella, el cumplimiento de las disposiciones que están en el código, tiene lugar no sólo como una aplicación ciega de las mismas sino como una ejecución en la que tiene lugar de manera muy especial aquello que Jakobson llamó la función metalingüística o metasémica, que diríamos nosotros; es decir, la función de cuestionar aquello que está realizando, de plantearse las condiciones de posibilidad del, sentido de lo que hace y dice en su práctica rutinaria.

Por esta razón, la cotidianidad humana sólo puede concebirse como una combinación o un entrecruzamiento muy peculiar del tiempo de la rutina, es decir del tiempo en el que todo acontece automáticamente, en que el cumplimiento del código es ciego, por un lado, y el tiempo de la ruptura, por otro: el tiempo del juego, de la fiesta, del arte. Si no hay esta peculiar combinación, en mayor o menor escala, en toda una vida individual, en un año o en un mismo instante, de estas dos versiones del tiempo cotidiano; si no hay una combinación de la rutina con la ruptura de la rutina no existe propiamente una cotidianidad humana. Lo que me interesa subrayar es esta exigencia peculiar de la temporalidad humana, la de una dualidad constitutiva del tiempo de lo cotidiano.

La cotidianidad humana no puede ser concebida como el mero proceso de puesta en práctica del programa que está diseñado en el código, y que permite la reproducción de una sociedad, o en el subcódigo, y que da identidad, concretiza o singulariza a cada una de las grupos sociedades. La cotidianidad humana sólo puede concebirse como una combinación, conflictiva en sí misma, de la ejecución automática del programa con una ruptura que podríamos llamar “reflexiva” de la misma. Ahora bien, ¿cómo puede concebirse el tiempo de esta ruptura? Considero que es posible hacerlo como el tiempo de la irrupción, en el plano de lo imaginario, del tiempo extraordinario dentro del tiempo de la rutina;

el tiempo de la rutina abre lugares o deja espacios para que en él se inserte, se haga presente ese tiempo extraordinario sin el cual la temporalidad humana no podría existir. La ruptura es eso justamente: un apareamiento, un estallamiento, en medio de la imaginación de la existencia rutinaria, de lo que es propiamente el tiempo de la realización plena de la comunidad o el tiempo de la aniquilación de la misma: el momento de la luminosidad absoluta o el momento de la tiniebla absoluta.

Dentro de esta complejidad de lo cotidiano es precisamente donde quisiera intentar una distinción de las diferentes posibilidades que hay para que tenga lugar esa ruptura: la del juego, la de la fiesta y la del arte. Esas posibilidades son de diferente naturaleza, aunque en muchos casos —como en el del arte moderno al que nos referíamos— la combinación de estos distintos tipos de ruptura resulta difícil de desanudar en la descripción. La diferenciación conceptual debe partir del reconocimiento de un rasgo común: en todas ellas, desde la ruptura más elemental que es el juego hasta la más elaborada que es el arte, lo que se persigue obsesivamente es una sola experiencia cíclica, la de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, la de la destrucción y reconstrucción de la “naturalidad” de lo humano, de la necesidad de su presencia contingente.

El juego, por ejemplo, la ruptura que muestra la versión más abstracta de la intención autocrítica de la cultura, consigue que se inviertan, aunque sea por un instante, los papeles que el azar, por un lado, como caos o carencia absoluta de orden, y la necesidad, por otro, como norma o regularidad absoluta, desempeñan en su contraposición. El placer lúdico consiste en esto precisamente: en la experiencia de la imposibilidad de establecer si un hecho dado debe su presencia a una concatenación causal de otros hechos anteriores (la preparación de un deportista, el conocimiento de un apostador, por ejemplo) o justamente a lo contrario, a la ruptura de esa concatenación causal (la “mala suerte” del contrincante, la “voluntad de Dios”). Es el placer que trae la experiencia de una pérdida fugaz de todo soporte; la instantánea convicción de que el azar y la necesidad pueden ser, en un momento dado, intercambiables. En la rutina irrumpe de pronto la duda acerca de si la necesidad natural de la marcha de las cosas —y, junto con ella, de la segunda “naturaleza”, de la forma social de la vida, que se impone como incuestionable— no será justamente su contrario, la carencia de necesidad, lo aleatorio (J. Huizinga).

Algo diferente opera en el caso de la ruptura festiva; la irrupción del momento extraordinario es en este caso mucho más compleja. Lo que en ella entra en juego

no es ya solamente el hecho de la necesidad o naturalidad del código, sino la consistencia concreta del mismo, es decir, la cristalización, como subcodificación singular del código de lo humano, de la estrategia de supervivencia del grupo social en una situación histórica determinada. La ceremonia ritual, el momento en que culmina la experiencia festiva, es el vehículo de este tipo peculiar de ruptura de la rutina: ella destruye y reconstruye en un sólo movimiento todo el edificio del valor de uso dentro del que habita una sociedad; impugna y ratifica en un sólo acto todo el conjunto de definiciones cualitativas del mundo de la vida; deshace y vuelve a hacer el nudo sagrado que ata la vigencia de los valores orientadores de la existencia humana a la aquiescencia que lo otro, lo sobrehumano, les otorga (Cailloix: 1950, p. 125.) Se trata de una ruptura sumamente peculiar puesto que implica todo un momento de abandono o puesta en suspenso del modo rutinario de la existencia concreta.

Tal vez lo más característico y decisivo de la experiencia festiva que tiene lugar en la ceremonia ritual reside en que sólo en ella el ser humano alcanza “realmente” la percepción de la objetividad del objeto y de la subjetividad del sujeto. Curiosamente, la experiencia de lo perfecto, de lo pleno, acabado y rotundo –del platónico “mundo de las ideas”–, sería una experiencia que el ser humano no alcanza en el terreno de la rutina, de la vida práctica, productivo/consuntiva y procreadora, en el momento de la mera efectuación de lo estipulado por el código. Para tener la vivencia de esa plenitud de la vida y del mundo de la vida –para perderse a sí mismo como sujeto en el uso del objeto y para ganarse a sí mismo como tal al ser puesto por el otro como objeto– parecería necesitar la experiencia de “lo sagrado” o, dicho en otros términos, el traslado a la dimensión de lo imaginario, el paso “al otro lado de las cosas” (K. Kerényi). Instalado hasta físicamente en este otro escenario, el ser humano de la experiencia festiva y ceremonial alcanza al objeto en la pureza de su objetividad y se deja ser también en la pureza de su subjetividad.

En la ceremonia ritual, la experiencia del trance es indispensable para la constitución de la ruptura festiva. Si no hay este traslado, si el paso de la conciencia rutinaria a la conciencia de lo extraordinario no se da mediante una sustitución de lo real por lo imaginario, no hay propiamente una experiencia festiva. Por ello, no hay sociedad humana que desconozca o prescinda del disfrute de ciertas sustancias potenciadoras de la percepción, incitadoras de la alucinación. La existencia humana –que implica ella misma una transnaturalización, un violentamiento que trasciende el orden de lo natural– parece necesitar de este peculiar “alimento de los dioses” (Bataille). Gracias a él, que violenta su existencia orgánica, obligándola a dar más de sí, a rebasar lo requerido por su simple animalidad,

puede abandonar ocasionalmente el terreno de la conciencia objetiva, internarse en ámbito de lo fantástico y percibir algo que de otra manera le estaría siempre vedado.

Conectada con la experiencia festiva de la ceremonia ritual de una manera muy especial –y también, por supuesto, a través de ésta, con la experiencia lúdica–, la experiencia estética es sin embargo completamente diferente de ella. Con la experiencia estética, el ser humano intenta traer al escenario de la conciencia objetiva, normal, rutinaria, aquella experiencia que tuvo, mediante el trance, en su visita a la materialización de la dimensión imaginaria. Lo que intenta revivir en ella es justamente la experiencia de la plenitud de la vida y del mundo de la vida; pero pretende hacerlo, no ya mediante el recurso a esas ceremonias, ritos y sustancias destinados a provocar el trance o traslado a ese “otro mundo” ritual y mítico, sino a través de otras técnicas, dispositivos e instrumentos que deben ser capaces de atrapar esa actualización imaginaria de la vida extraordinaria, de traerla justamente al terreno de la vida funcional, rutinaria, e insertarla en la materialidad pragmática de “este mundo”. La experiencia estética tiene lugar en algo semejante a una conversión de la vida y el mundo de la vida en un drama escénico global; en la recomposición o reconstitución de la vida cotidiana en torno al momento de la ruptura o a la interferencia del tiempo extraordinario en medio del tiempo de la rutina.

La experiencia estética es a tal grado indispensable en la vida cotidiana de la sociedad humana, que se genera constantemente en ella, y de manera espontánea. Tiene lugar en algo semejante a una conversión de la serie de actos y discursos propios de la vida rutinaria en episodios y mitos de un drama escénico global; a una transfiguración de todos los elementos del mundo de esa vida en los componentes de la escenificación de ese drama, de ese hecho “proto-teatral”. De esta manera, estetizada, la experiencia de la acción cotidiana implica la percepción de sus movimientos como un hecho “proto-dancístico”, así como la del tiempo de los mismos como un hecho “proto-musical”; la del espacio de sus desplazamiento como un hecho “proto-arquitectural” y la de los objetos que lo ocupan como hechos plásticos de distinta especie: “proto-escultóricos”, “proto-pictóricos”, etcétera.

En principio, vistas las cosas así, todos los seres humanos, en la medida en que son capaces de provocar experiencias estéticas, son artistas. Incluso, en ocasiones de excepcional miseria, la producción social de experiencias estéticas puede prescindir del trabajo profesional de “los artistas”. Por su vocación excepcional, por la técnica que domina, por los medios que tiene a su disposición, el artista

es aquel miembro de la comunidad que es especialmente capaz de proporcionar a los demás oportunidades de experiencia estética; de alcanzar para los otros aquello que todos y cada uno de los seres humanos pretenden alcanzar cuando estetizan sus vidas singulares: componer las condiciones necesarias para que tenga lugar la integración de la plenitud imaginaria del mundo en el terreno de la vida ordinaria; recomponer la vida cotidiana en torno al momento de la interferencia del tiempo de lo extraordinario en el tiempo de la rutina.

Puede decirse, por lo tanto, que la experiencia estética se encuentra sin duda conectada con la experiencia tanto festiva como ceremonial de lo extraordinario o “sagrado”, que una y otras están profundamente relacionadas; aunque es preciso insistir en que se trata sin embargo de dos tipos de experiencia completamente diferentes.

Termino así mi contribución a esta mesa redonda: ha sido el planteamiento de una distinción —que puede parecer un tanto bizantina, pero que quizá no lo sea en verdad— entre lo que acontece en la ceremonia festiva y lo que tiene lugar en la estetización de la vida cotidiana.

El petróleo y la cultura mexicana ³

El proyecto de reformas a la empresa paraestatal Petróleos Mexicanos, enviado por el ejecutivo al Congreso de la Unión, ha puesto a discusión una serie de problemas de primera importancia para el país que él pretendía más bien pasar por alto. En torno a ellos, la aproximación científico-técnica y científico-económica ha puesto a disposición de la opinión pública un riquísimo conjunto de conceptos –riquísimo lo mismo cuantitativa que cualitativamente– con los que ella puede fundamentar sus tomas de partido. Se trata, cabe decirlo, de conceptos que en su abrumadora mayoría conducen inequívocamente al cuestionamiento de ese intento gubernamental de reforma como un proyecto torpe en lo técnico, absurdo en lo económico e irresponsable en lo político.

Frente a esta aproximación científica al tema del petróleo mexicano, hablar del asunto en términos no científicos, desde una perspectiva cultural, como es tema propuesto a esta mesa, parecería desentonar por completo, forzar demasiado la materia que está a discusión.

Pienso, sin embargo, que no es así. Sobre todo si se tiene en cuenta que esa riqueza de la aproximación científica no se ha visto acompañada de una riqueza equiparable en el campo de la aproximación política. Esta se ha mantenido, por lo general, en el ámbito más bien estrecho de la política como política electoral.

Comparto la opinión de quienes afirman que un elemento principal de la riqueza objetiva, como es el petróleo en el caso mexicano, adquiere un orden simbólico de realidad que, más allá de lo técnico y lo económico, puede tener una vigencia decisiva en términos propiamente políticos.

³ Extraído de la página web de Bolívar Echeverría.

Si pensamos la cultura no como un simple ornamento de la vida práctica sino como una dimensión esencial e indispensable de la existencia social y si pensamos además la cultura como un cultivo de la identidad comunitaria –un cultivo que, al mismo tiempo que la reproduce de mil maneras, la pone también en cuestión de mil maneras– y si pensamos por último esta identidad comunitaria como un conjunto de formas de vida y de formas del mundo de la vida que una comunidad prefiere con tal fuerza que llega a considerarlas indispensables para su propia existencia; si pensamos de este modo, entonces, todos los elementos que contribuyen a definir esa identidad adquieren una relevancia inusitada; su presencia real como hechos o como objetos recibe una consistencia de orden simbólico: en el uso de cada uno de ellos no están en juego ellos solos, sino junto con ellos algo más, la identidad comunitaria que se ha construido en torno a ellos.

Quisiera, argumentar en torno al hecho de que la identidad nacional mexicana, a la identidad de los miembros del estado o la república mexicana tiene en el petróleo, en la riqueza petrolera, uno de esos elementos simbólicos a los que me refiero, un elemento simbólico central.

Como es conocido, la sustentabilidad de un estado moderno capitalista debe estar garantizada por dos factores de orden material capaces de acompañar al impulso empresarial de los propietarios privados más pudientes y poderosos de la sociedad civil, dos factores de alcance relativo dentro del concierto de los estados: una autosuficiencia económica y una relevancia geopolítica.

Pero la garantía de sustentabilidad de un estado moderno no está dada sólo por estos factores. Ella reside también, y de manera esencial, en la capacidad que ese estado demuestra de aglutinar y organizar sobre un territorio determinado a una determinada población, a un determinado humus antropológico, “étnico”, en calidad de nación; en su capacidad de dotarse a sí mismo de esta base inmaterial y evanescente que es la identidad, la fidelidad a un conjunto de formas. La nación es una comunidad imaginaria, producto de una sutil alucinación, que autoidentifica a esa población al ser refuncionalizada en tanto que sustento humano concreto de un estado capitalista moderno. Así como la vigencia de la nación vuelve simbólicos todos los componentes de la vida y su mundo, así también, a la inversa, la vigencia simbólica de esos componentes es la prueba de la realidad de la nación como el sustento humano del estado.

En el caso de México es posible decir que la vigencia simbólica de la riqueza petrolera es una de las principales entidades que contribuyen a dar realidad a la comunidad mexicana en su existencia como nación del estado mexicano.

Si damos una mirada a la historia, es posible decir que, pese a que el nuevo poder había declarado, casi por decreto, el fin de la Revolución Mexicana en 1.920 y la conclusión de la reforma agraria, en 1.930, una restauración de la república oligárquica prerrevolucionaria se consolidaba y volvía cada vez más evidente, una restauración que daba lugar a expresiones de un balance histórico desencantado, como las del corrido que dice:

“Hagamos de cuenta que fuimos basura/vino el remolino y nos alevantó”.

Apenas reubicados por la tormenta, los miserables retornaban a su misma miseria. Veinte años de muerte y destrucción habían pasado, y su paso parecía haber recompuesto el estado de cosas tal como era antes de ellos.

El sentido de la presencia histórica del presidente Lázaro Cárdenas puede resumirse en la idea de que lo que él pretende ante todo es contradecir ese balance desencantado, demostrar que la revolución no sólo “alevantó” a los miserables para dejarlos caer de nuevo en la misma situación, sino que ella dejó frutos positivos, que abrió el paso a una nueva sociedad. Cárdenas intentó romper la clausura del estado oligárquico, que al dejar fuera a la mayor parte de la población mexicana, había minado la república construida por la reforma liberal juarista hasta dar al traste con ella. Una nueva república es lo que Cárdenas soñaba construir: un estado capitalista moderno, levantado incluso en contra de los potentados, pero un estado capitalista dotado estructuralmente de un fuerte correctivo social, como era la tendencia política dominante en esa época.

Dentro del proceso de formación de la república postrevolucionaria tuvo lugar un episodio central al que es posible atribuir alcances fundacionales: la resolución que una tarde dramática de 1.938 tomó el presidente Cárdenas en su calidad de árbitro en el conflicto entre los trabajadores de la industria petrolera y las compañías extranjeras concesionadas para extraer y elaborar el petróleo. La resolución presidencial fue en un doble sentido: afirmó el sentido social de la economía capitalista, al darle la razón a la parte trabajadora y reasumió el sustento territorial del estado mexicano, la riqueza petrolera de su nación.

Ya desde comienzos del siglo XX el petróleo tuvo una connotación simbólica en el ámbito de la cultura mexicana. Su incipiente protagonismo en la tecnificación productiva y en el auge salvaje de la economía de los capitalistas porfirianos auguraba días aciagos para el mundo tradicional de México. López Velarde lo percibía esto con claridad cuando escribió, dirigiéndose a una idealización de la república oligárquica:

“El Niño Dios te escrituró un establo /y los veneros del petróleo el diablo.”

Para él, el petróleo no era otra cosa que un instrumento de la destrucción de la “suave patria”, un representante de la modernización devastadora que amenazaba con extenderse inmisericordemente sobre el territorio indefenso de México.

Pero Cárdenas no debe ser visto como el defensor de esta figura ominosa del petróleo. Su utopía es la de una modernización al mismo tiempo capitalista y humanista –por estar dotada de un sentido social– que no desprecia la “suave patria” sino que pretende rescatarla del carácter oligárquico que la ahoga en secreto. La clave de su utopía está en la capacidad de darle un uso social y nacionalista a la riqueza petrolera. El petróleo simbólico de la identidad nacional-estatal mexicana no es el de la devastación sino el de una reconstrucción no oligárquica de la república mexicana.

Triste fue el destino del sueño utópico de Cárdenas. El capitalismo no acepta correctivos de tipo social, no acepta racionalizarse, organizarse: no respeta ni a la población ni el territorio sobre el que se asienta. Fue un sueño del que, al despertar en los años ochenta, México pasó sin intervalo a la pesadilla neoliberal, desatada por la presidencia de Salinas de Gortari. Una pesadilla que el gobierno actual se niega testarudamente a abandonar, como queda demostrado por el carácter inocultablemente privatizador de la propuesta de reforma enviada al Poder Legislativo. La globalización neoliberal ha llevado a la política económica mundial al borde del colapso. Este hecho, reconocido ya mundialmente, ha llevado a sus poderosos iniciadores a abandonarla, aunque tal vez ya demasiado tarde. El gobierno mexicano es uno de los pocos que insiste en seguir poniéndola en práctica, temeroso tal vez de que “lo bueno por conocer” vaya a ser mucho peor (para él) que “lo malo ya conocido”.

La globalización neoliberal persigue una meta contradictoria: descansa sobre la existencia del estado nacional pero al mismo tiempo malbarata su fundamento territorial, desmantela su nación y anula su identidad nacional. No hay que ignorar, sin embargo, que una población desnuda de identidad, se avergüenza, y que, como dice Marx, en el poema que Octavio Paz dedica al sacrificio de los jóvenes en 1968, en la Plaza de las tres culturas,

“una nación que se avergüenza /es león que se agazapa/para dar el salto”.

Advertencia a la que los gobernantes actuales se empecinan en prestar oídos sordos.

¿Es prescindible la Universidad? ⁴

El universitario es un tipo peculiar de producción y enseñanza del saber que pertenece a lo mejor que trajo consigo la civilización moderna. Y no tanto por su innegable aporte al progreso de la vida civilizada, sino sobre todo por el hecho de que va siempre acompañado, de manera esencial, por un momento autocrítico. Es un saber que al mismo tiempo que contribuye a la modernidad es un crítico implacable de ella.

Esencialmente moderno, este saber específicamente universitario vive sin embargo, “tiempos difíciles” en nuestros días. Me refiero al periodo histórico que vivimos, que culmina un largo proceso, más que bicentenario, que puede caracterizarse como un proceso de deterioro del impulso utópico que inspiró a los estados nacionales liberales en su apareamiento, y que en su versión radical poseía un indudable sentido socialista; un proceso en el que ese impulso ha venido debilitándose paso a paso hasta llegar incluso a desaparecer.

La utopía liberal que inspiró a la Revolución Francesa se remontaba por encima de una tendencia que aparece espontáneamente en la modernidad capitalista y que lleva a concebir al Estado y la vida política que gira en torno a él como una mera superestructura de la sociedad civil y la agitación de sus negocios. Era una utopía que veía en el Estado y la política el lugar y la actividad en donde los asuntos colectivos, o la “cosa pública”, se manifiestan de manera autónoma, como detentadores de un derecho propio y superior, poniendo en evidencia sus inevitables diferencias e incluso contraposiciones respecto de los asuntos particulares o la “cosa privada”. De acuerdo a la utopía liberal, los valores que corresponden al horizonte de vida abierto e ilimitado de la comunidad de

4 Publicado en Reforma Universitaria Hoy, Universidad Central del Ecuador, 2009.

ciudadanos, de la república, deben subordinarse a los valores que son propios del horizonte restringido de sólo una parte o un estrato de esa comunidad.

La utopía liberal tuvo su realización en términos histórico concretos en la figura de los estados nacionales oligárquicos –unos de ellos gigantescos y prepotentes, otros precarios y sometidos–; paradójicamente ha sido una gran realización que a lo largo de doscientos años ha ahogado dentro de sí mismo la fuerza de esa utopía. El “liberalismo económico” de la sociedad civil capitalista, que alcanzó su culminación en el “neoliberalismo” del último cuarto de siglo, ha carcomido desde adentro al liberalismo político y su utopía. Los valores republicanos han sido pospuestos en beneficio de los valores de la sociedad civil o sociedad de los negocios privados. Enterrados ya por los estados nacionales, que los recuerdan periódicamente, sólo como referentes muertos de epitafios grabados sobre fríos y bellos mármoles neoclásicos, los valores republicanos como el amor a la patria, la solidaridad social, el cuidado del cuerpo propio y de la tierra común, el cultivo de la lengua y sus usos, la búsqueda del saber, la cultura de los usos y costumbres colectivos, han debido ceder su lugar prioritario a otro tipo de valores. Los que tienen preeminencia ahora son los valores consagrados por la competencia mercantil capitalista, cortados a la medida del individuo que se pseudosingulariza a través de la ambición privada, como son, por ejemplo, el éxito empresarial, el autodomínio personal y la autosatisfacción narcisista.

Concebida y practicada como mera superestructura de esta sociedad civil o “burguesa”, la actividad política tiende a reducir el conjunto de la política republicana a sólo uno de sus componentes, la política económica. Para esta actividad política emanada de su infraestructura económica burguesa, de la sociedad como sociedad civil, la política económica estaría en capacidad de traducir a los términos de la calidad puramente económica, todas las situaciones conflictivas de un orden cualitativo no económico que puedan presentarse en la vida social; situaciones problemáticas de tipo ecológico y de tipo identitario o cultural sobre todo. Para la política llevada a cabo reduccionistamente como política económica, la “mano invisible” es la encargada de resolver asuntos directamente públicos como éstos, de cumplir los que en la utopía liberal le correspondería hacer a la sociedad política, es decir, el Estado.

La utopía liberal encauzada en la construcción de los primeros estados o repúblicas nacionales, incluía entre las actividades a realizar por esos estados, la de cultivar el saber, saber que era definido en términos laicos, ajenos a toda “verdad revelada”, como una apropiación cognoscitiva de la naturaleza dentro del proyecto de vida de una sociedad nacional particular. Se trataba –según la

imaginó y diseñó Wilhelm Von Humboldt— de una apropiación cognoscitiva que debía concebirse como un todo internamente conflictivo, inestable, dialéctico, y por ello mismo, creativo, entre las humanidades y las ciencias matematizadas o “duras” (como se las llama ahora). En ese plan utópico, el dialogo polémico, el cuestionamiento de las unas por las otras era esencial para la marcha de esa apropiación cognoscitiva y para el progreso autocrítico de la república nacional.

Es sólo en la perspectiva del predominio de la política económica sobre la política republicana —un predominio que se impondrá más adelante— que aquello que caracteriza esencialmente al saber universitario, esto es, la unidad dialéctica entre las ciencias y las humanidades, parece carecer de sentido, y en la que éstas últimas y su vocación crítica se presentan estorbosas y prescindibles para la “verdadera ciencia” que sería la ciencia matematizadora.

La imagen que se tiene generalmente del cultivo de las humanidades como una entrega lujosa al estudio erudito de discursos bellos y profundos formulados en la Antigüedad o en las épocas de oro lo mismo del pasado que contemporáneas; de un estudio que se desentendería del mundo real y se perdería en el paraíso artificial de la palabra es una imagen, si no del todo falsa, completamente equivocada en su ángulo de aproximación descriptiva. Yerra porque ignora los secretos vasos comunicantes que conectan de ida y vuelta y fructifican recíprocamente, por debajo del plano pragmático del saber, a las ciencias y las humanidades. Porque desconoce que el trabajo de las humanidades, su uso del código lingüístico —del que la ciencia pese a toda su abstracción no puede prescindir en su trabajo—, promueve en dicho código transformaciones que lo afectan decisivamente. El saber de las humanidades podrá no ser “duro”, pero es sin duda penetrante.

El menosprecio —que en casos llega al desprecio— de las humanidades como un lujo no sustentable; la ceguera ante la importancia que tiene ese diálogo secreto entre ellas y las ciencias matematizadas, se explica a partir de un hecho más abarcante: el abandono de los valores republicanos que la sociedad civil capitalista promueve junto con la sustitución de ellos por valores puramente económicos. En efecto, en el plano pragmático, que es el único altamente evaluado según la escala de valores de esa sociedad civil, las humanidades muestran un pobre desempeño; su cultivo, más que un aporte al progreso del saber, parece a sus ojos una rémora del mismo.

Y es que lo que la sociedad civil capitalista mira en las ciencias “duras” no es en verdad otra cosa que un instrumento de la técnica refuncionalizada por

el capital; instrumento que resulta más efectivo mientras más depurado está, mientras menos obstáculos de origen humanista tiene que vencer. Como puede verse, en este trato mercantificador de las ciencias “duras” hay un menosprecio implícito de ellas que no es menor que el que recae sobre el saber humanista, el otro componente del saber universitario; aunque sea un menosprecio que se encuentra bien disfrazado bajo los desbordados elogios de esta sociedad civil hace de ellas de labios afuera.

Son malos tiempos para el muy especial tipo de saber, que es el saber universitario, el saber que correspondería a una modernidad liberada de su hipótesis capitalista, como es la modernidad que se suponía posible en la utopía liberal radical. Lo mismo en Norteamérica que en Europa y el resto del mundo occidentalizado, incluyendo la América Latina, la consigna parece ser la de eliminar esa “complicidad”, en sí mismo conflictiva, que reúne “peligrosamente” a las ciencias y las humanidades en el trabajo de producción de conocimiento característico de la universidad moderna.

Los movimientos populares de transformación institucional que actualmente ganan terreno en la América Latina tienen ante sí una alternativa: someterse a la tendencia “modernizadora” que hace del conocer un modo, no por sutil menos irreflexivo, de depredación de la naturaleza o prestar oídos a los muchos focos de resistencia que se mantienen y que aparecen en contra de esa tendencia predominante, y rescatar así al saber universitario, no como una insistencia infundada en un remanente obsoleto del pasado, sino como una reafirmación de algo, que es condición indispensable del saber humano, y que debe seguir siéndolo si éste quiere ser en el futuro un saber verdaderamente creativo y comprometido con la sociedad que lo hace posible.

Capítulo V

Marxismo como discurso crítico

Sobre el materialismo: modelo para armar ¹

Entre los documentos que hacen referencia a la juventud de Marx se conserva uno de especial interés: la agenda que le sirvió entre 1844 y 1847. En esta libreta, ocupada por títulos de libros y recados domésticos, se encuentran también, esporádicamente, algunas anotaciones que están en relación directa con las preocupaciones propiamente teóricas de su dueño.

La principal de ellas es la que contiene las famosas once tesis “ad Fuerbach” (Publicadas por F. Engels en 1888, con ligeras variaciones, su texto original fue presentado por D. Riazanov en: *Marx-Engels Archiv*, Bd. I., Frankfurt/M., 1928, S. 222-230).

Escritas en marzo de 1845 o enero de 1846 como ideas a desarrollar en la redacción de *La ideología alemana* (cfr. Marx-Engels-Lenin Institut, *K. Marx, Chronik seines Lebens*, Moskau 1934, S. 30), las Tesis son observaciones que forman parte del tratamiento crítico al que Marx y Engels sometieron tanto a las distintas doctrinas socialistas que prevalecían por entonces en Alemania como a las construcciones filosóficas en que ellas pretendían encontrar su justificación teórica.

La formulación ocasional que reúne a estos once enunciados aforísticos posee una función significativa propia. Construida como secuencia argumentativa, imprime al conjunto un sentido global que resuena en cada uno de los enunciados y que no estaría presente en ninguno de ellos tomado por separado. Los convierte a la vez en un manifiesto y un programa: el manifiesto de la necesidad de una revolución teórica como resultado y —dialécticamente— como condición del acontecimiento

¹ Publicado en *Cuadernos de apoyo a la Docencia* de la Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México, D.F. 1990.

histórico de la revolución comunista; el programa del nuevo materialismo como fundamento indispensable de esa revolución teórica.

La argumentación en la que se expone el sentido global de las *Tesis* presenta un orden lógico deductivo: la *Tesis I* cumple la función de premisa, mientras las otras diez ilustran, explican o particularizan lo postulado por ella. En la *Tesis I* encontramos una definición del carácter específico del nuevo materialismo, mientras en las demás reconocemos los resultados de su aplicación al tratamiento de varias cuestiones especiales, tales como la explicación de los límites teóricos e históricos de la filosofía tradicional, la delimitación de la necesidad, el objeto y la función de la nueva teoría comunista, la ubicación de la base real de la enajenación, la caracterización del proceso de transformación social, etcétera.

Resulta conveniente comenzar el reconocimiento del contenido de las *Tesis* mediante un recurso destinado a depurar y enfatizar los distintos momentos de la argumentación global: la clasificación de los once aforismos de acuerdo con su tema predominante. (Cfr. una clasificación diferente, la hecha por E. Bloch en el cap. *Weltveraenderung* de *Das Prinzip Hoffnung*.) Cuatro son así los grupos de *tesis* que se organizan:

- Grupo A: en torno a la determinación del carácter dialéctico materialista (o práctico) como carácter específico del discurso teórico comunista. Incluye: *Tesis I* y *Tesis V*; y también (corolario sobre la relación praxis-teoría) *Tesis II* y *Tesis VIII*.
- Grupo B: en torno a la identificación de la historia de las configuraciones de la sociedad como campo problemático específico del discurso dialéctico materialista. Incluye: *Tesis IV*, *Tesis VI* y *Tesis VII*.
- Grupo C: en torno a la explicación de la necesidad histórica del discurso dialéctico materialista. Incluye *Tesis IX* y *Tesis X* (más la última parte de la *Tesis I*).
- Grupo D: en torno a la definición del concepto dialéctico materialista de transformación social. Incluye: *Tesis III* y *Tesis XI*.

El Grupo A. La atención más evidente del pasaje inicial de las *Tesis*—que concentra en sí la función argumental de premisa— está dirigida hacia las virtudes y los defectos del “materialismo tradicional” (bisherig) y el “idealismo”. Esta atención—que de por sí no parece distinguirse de una curiosidad filosófica puramente profesional aclara su sentido cuando la leemos en relación con la última frase de la misma *Tesis I* en la que Marx afirma que propiamente lo que requiere ser

comprendido es “la significación de la actividad revolucionaria”; si interesa un juicio sobre el “materialismo tradicional” y el “idealismo”, es justamente en la medida en que son los dos modos básicos en que se suele de hecho satisfacer ese requerimiento.

Las aporías en que iban a encerrarse las elaboraciones doctrinales socialistas de los años 1840 cuando intentaban definir un objeto del tipo “actividad revolucionaria, crítico-práctica” demostraban, según Marx, la imposibilidad de que el discurso teórico revolucionario alcanzara auto suficiencia, coherencia y efectividad bajo la sujeción ideológica a la estructura moderna-capitalista del discurso dominante—constituida en torno a la antinomia “materialismo tradicional”/“idealismo”—y a su dinámica autorreproductiva. La necesidad de pensar el proceso revolucionario resultaba ser, simultáneamente, necesidad de revolucionar el proceso mismo de pensar.

Al referirse al “materialismo tradicional” y al “idealismo”, lo que entra en la mira crítica de Marx no es el contenido de los filosofemas definitorios de dos doctrinas presentes en el panorama de la historia del pensamiento; no se trata, para él, de elegir entre dos posiciones u opiniones filosóficas ni de sintetizarlas o superarlas en otra concepción del mundo. Marx *se* refiere a uno y otro como definiciones (*Bestimmungen*) del ámbito (*Bereich*) de la aprehensión cognoscitiva, del campo de posibilidades del comportamiento teórico, en el que un objeto puede ser captado (*gefasst*) o no. Su crítica apunta no tanto hacia el saber producido explícitamente en el discurso científico filosófico moderno, sino más bien hacia el horizonte epistémico implícito o supuesto como condición de ese discurso; más precisamente, hacia las dos configuraciones específicas, contrapuestas pero complementarias, que adquiere su estructura. “Materialismo tradicional” e “idealismo” dan su nombre a estas dos configuraciones epistémicas modernas porque, según Marx, el núcleo de su constitución parece estar en la elección ontológica más elemental y más radical que ellas contienen: la definición de lo que es el objeto I (*Gegenstand*) como “realidad, materialidad” del objeto II (*Objekt*). Lo más simple y fundamental, lo determinante “en” el ámbito de una teoría es la manera en que allí se da forma a la experiencia irreductible de la presencia de sentido en lo real o de la existencia de lo real como dotado de sentido; o, lo que es lo mismo, la manera en que allí se da forma, en general, a la propia capacidad de aseverar algo, de producir significaciones lingüísticas.

El pasaje inicial de las *Tesis* esboza un juicio crítico sobre las virtudes y los defectos (*Vorzuege und Nachteile*) de las dos versiones en conflicto en las que se configura el horizonte epistémico de la época moderna o burguesa: mientras

la configuración materialista-empirista (“materialismo tradicional”) del discurso teórico moderno se basa en una problematización insuficiente o superficial de la objetividad del objeto (*des Objektes als Gegenstand*), la modalidad idealista-racionalista (“idealismo”) se comporta, en cambio, de manera inconsecuente con el principio de problematización adecuada del que ella parte en su “captación” teórica de la objetividad (*Gegenstaendlichkeit*).

El “materialismo tradicional” se levanta a partir de una noción básica del objeto I (*Gegenstand*) en la que éste queda reducido o asimilado a la constitución propia del objeto II (*Objekt*) en la intuición o contemplación, es decir, a la constitución de un hecho que se impone, en plena exterioridad, como pura presencia casual, carente de necesidad, a un sujeto preexistente que simplemente lo constata. La objetividad (*Gegenstaendlichkeit*) es concebida aquí como una substancia inherente al *Objekt*, con independencia respecto de cualquier tipo de relación sujeta/objeto. Se diría que la presencia de sentido en lo real es presupuesta como un estado expresivo espontáneo o inerte de las cosas, previo a toda actividad de comunicación y significación.

La crítica de Marx a este materialismo consiste en afirmar su ingenuidad o falta de radicalidad teórica. No llega a plantearse el problema de la objetividad (*Gegenstaendlichkeit*) del objeto II (*Objekt*); supone para ella un fundamento que solo puede ser metafísico.

Para Marx, la objetividad debe ser captada sobre la base de la relación en que se encuentra con la actividad de un sujeto: “subjetivamente”. Y el sujeto no puede ser otro que la “praxis”, la “actividad humana material (*sinnlich*)”. El entendimiento (*Verstand*) y el objeto II (*Objekt*) no serían así otra cosa que la modalidad epistémica de la relación fundante entre la praxis y su objeto I (*Gegenstand*).

En la metafísica objetivista de este materialismo Marx –que se considera su continuador revolucionario– reconoce la exageración de un momento teórico que el discurso comunista debe rescatar: la insistencia en el carácter irreductible de la objetividad (*Gegenstaendlichkeit*) del objeto II (*Objekt*) a la actividad del entendimiento (*Verstand*).

Por su parte, el idealismo moderno implica una problematización de la objetividad que sí alcanza a concebirla “subjetivamente”, a partir de un proceso fundante en el que un *en-sí* simple e indiferenciado se convierte en una totalidad compleja y diferenciada de sujeto y objeto, de conciencia y sentido. Pero es precisamente esta problematización adecuada de la objetividad la que, según Marx, se encuentra en

el “idealismo” de manera deformada y mistificada: empobrecida en su sentido radical. El “idealismo” descuida y deja de lado la función constitutiva que tiene la relación sujeto/objeto con respecto a cada uno de sus dos términos: erige al primero de ellos, al sujeto, en calidad de origen y fundamento de la misma. Inconsecuente con el planteamiento crítico del problema de la objetividad, lo resuelve de manera tal, que el proceso de constitución aparece como un acto unilateral en el cual el sujeto “pone” o al menos construye al objeto.

El pasaje inicial de las Tesis califica de “abstracta” —que deja de lado el todo y sólo considera la parte— a esta manera en que el discurso teórico idealista-racionalista “desarrolla el aspecto activo” o “subjetivo” de la objetividad. Y explica: lo es porque la experiencia teórica que posibilita ese desarrollo es también “abstracta”, es decir, “ignora la actividad real”, tiene lugar en un solo nivel de la praxis social, el de la actividad espiritual o teórico especulativa, donde la razón o la fantasía parecen expresarse soberanamente en un medio pasivo a su entera disposición.

La posibilidad de un discurso teórico capaz de tematizar asuntos como la “actividad revolucionaria” implica, por lo tanto, para Marx, la superación —ella misma revolucionaria— del dilema epistemológico moderno que, por un lado, conduce al materialismo hacia la metafísica y, por el otro, lleva a la dialéctica hacia el idealismo. En efecto, el discurso teórico del comunismo debe, en primer lugar, vencer la insuficiencia de la problematización materialista-empirista de la objetividad mediante la adopción del carácter “subjetivo” o *dialéctico* de acuerdo con una terminología más adecuada del propio Marx de la problematización idealista-racionalista: debe sustentarse en una noción de la objetividad como proceso fundante de toda relación sujeto/objeto y por tanto de toda presencia de sentido en lo real. Debe, en segundo lugar, recobrar y “poner de pie” la radicalidad de esa problematización dialéctica —mistificada en su desarrollo “idealista”—, planteándola como una problematización dialéctico-materialista o, mejor, *dialéctico-práctica*: debe sustentarse en la identificación de ese proceso fundante como un proceso de “metabolismo” material-práctico en el que se constituyen a un tiempo el hombre y la naturaleza.

Cabe indicar que, si bien la filosofía de Feuerbach es la causa precipitante de la redacción de las *Tesis*, su función en ellas se reduce a la de ser el ejemplo de un intento bien intencionado pero fallido de trazar los lineamientos fundamentales de una teoría de la emancipación humana: cuando quiere ser materialista, descuida el “aspecto activo” de la objetividad (“la materialidad como actividad”), no llega a ser “subjetivo”, dialéctico; cuando quiere tener en cuenta ese “aspecto activo” (“la propia actividad humana”), deja de ser materialista.

El Grupo A incluye, a manera de corolario, una precisión acerca de la relación teoría/praxis: el campo en el que tiene lugar la actividad teórica y el material que ella introduce en la dimensión específica de su trabajo deben ser concebidos como su *condición*, y no como su producto o resultado. La praxis social es ella, por sí misma, proceso de constitución de sentido en lo real: las significaciones que se componen en su nivel fundamental delimitan y estructuran el campo de posibilidades de la producción de significaciones específicamente teóricas. Por ello, la “verdad” del discurso teórico –y también su “falsedad”, su evasión al “misticismo”– sólo puede ser explicada si se concibe a ese discurso como momento componente del proceso histórico-práctico en su totalidad, y no como acto independiente de figuración adecuada o inadecuada, de representación “realista” o “irrealista” de una cosa. Lo que constituye la “verdad” del discurso teórico es su capacidad de compenetrarse con ese proceso: de elaborar conceptualmente las significaciones que se generan en él y que, una vez trabajadas, deben revertirse sobre él como aportes a su autotransformación. En otras palabras, su “verdad” reside en su “*poder*”: en su participación específica y efectiva en la realización de la tendencia fundamental –que por definición es afirmadora de la vida– del proceso histórico-práctico.

El Grupo B. A partir del carácter “subjetivo”, “práctico” o “dialéctico” del materialismo que corresponde al discurso comunista, las Tesis aquí incluidas derivan una delimitación general del campo problemático específico que le está marcado por su concreción histórica. Si lo real, concebido como la praxis en proceso, se encuentra en una configuración histórica que lo determina esencialmente como el acontecer de una transformación fundamental de la socialidad humana, resulta necesario que su crisis o su problematicidad se concentren precisamente en la dimensión político-social de su existencia. Por esta razón, el discurso dialéctico-materialista debe constituirse concretamente en torno a la problemática de la historia de las formas o modos socio-políticos dentro de los cuales tiene lugar el proceso de vida del ser humano; debe configurarse como *materialismo histórico*, como teoría materialista y dialéctica de la sociedad y de su historia.

Esta delimitación del contenido problemático general del discurso teórico comunista se alcanza mediante una crítica del concepto con que el discurso materialista de Feuerbach intenta pensar las condiciones revolucionarias de su tiempo: el concepto de “autoenajenación religiosa de la esencia humana”. Se indica primero la insuficiencia de la aproximación (*Ansatz*) feuerbachiana para aprehender teóricamente el *lugar* (el nivel de la “esencia humana”) en que se da esa situación revolucionaria o de “enajenación” y se pasa en seguida a la postulación de lo que debe ser la aproximación histórico materialista.

¿Cómo explicar el fenómeno de “la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano”, y la sujeción de éste bajo el primero? Feuerbach lo intenta, en términos materialistas, mediante la reducción de la vigencia de la entidad divina a una modalidad *enajenada* de la propia existencia profana; mediante la “disolución del mundo religioso en su base mundana”. Para él, la enajenación religiosa consiste en la cesión (*Entaeusserung*) o transferencia que la “base mundana” o mundo del sujeto, de la “esencia humana”, hace de la función “subjetiva”, activa o determinante, que le pertenece esencialmente, al “mundo religioso”, mundo creado o mundo-objeto. Pero su intento es insuficiente, según Marx: no permite comprender la razón de ese fenómeno de enajenación.

Para concebir a la enajenación como determinante de la situación revolucionaria moderna, este grupo de *Tesis* propone una problematización que, en lugar de “diluir” el “mundo enajenado” en su “base mundana”, muestre la *necesidad* de que el primero “se desprenda” de ésta y cumpla con respecto a ella una función determinante; una problematización que permita aproximarse teóricamente a esa “base mundana”, no como a una esencia ya constituida y permanente, sino como a un proceso de constitución en el que esas “autocontradicciones”, “duplicaciones” o “enajenaciones” tienen lugar como momentos del mismo. Para mostrar la viabilidad de su propuesta, Marx se enfrenta a la definición que da Feuerbach del sujeto de la enajenación, de la “esencia humana”, la suya propia: la “esencia humana real”, anota, “es el conjunto de las relaciones sociales”. Son éstas, entonces, las que, en el fenómeno de la Enajenación, neutralizan la contradicción en que se encuentran con las necesidades del proceso práctico, instituyéndose en un mundo autónomo que actúa determinantemente sobre él; son ellas las que, al obstaculizar así su avance, lo conducen a una situación revolucionaria.

La crítica a Feuerbach ratifica así a Marx en su idea de que el carácter dialéctico-materialista del discurso comunista sólo puede realizarse concretamente en el tratamiento de las “formas determinadas de sociedad”: la posibilidad histórica real de un materialismo dialéctico está en el trabajo teórico del materialismo histórico.

El Grupo C. ¿En qué consiste la necesidad social y cuál es la actualidad histórica del discurso teórico comunista como discurso materialista dialéctico? El primer paso del materialismo histórico es, en estas *Tesis*, su autocuestionamiento.

La identificación de la fuente social de determinación del materialismo dialéctico se cumple mediante la siguiente contraposición: mientras el discurso materialista

tradicional trabaja sobre la problematización que resulta en el nivel propiamente “civil” del comportamiento social, el discurso materialista dialéctico trabaja sobre la que se genera en el nivel propiamente “humano” del comportamiento social (o en el nivel propiamente “social” del comportamiento humano).

El nivel “civil” de la socialidad es, de acuerdo con la estirpe hegeliana de su definición, aquel nivel del comportamiento y de la estructura sociales compuesto por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres en calidad de personas libres o independientes, es decir, en calidad de propietarios privados o agentes del proceso de intercambio de mercancías, de distribución de la riqueza abstracta. Por el contrario, el nivel propiamente “humano” de la socialidad es, de acuerdo con el pensamiento de Marx en esa época (*cf.* los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844), aquel nivel básico del comportamiento y la estructura sociales compuesto por el conjunto de las relaciones de convivencia que prevalecen entre los seres humanos en tanto que individuos concretos en el trabajo y el disfrute sociales de la riqueza cualitativamente plena. La identificación de la oportunidad, adecuación o actualidad histórica del discurso comunista, materialista dialéctico, se cumple también mediante la comparación de los dos materialismos. La problemática del materialismo empirista o tradicional se sustenta sobre la realidad del proyecto y el movimiento histórico de la burguesía moderna, que tiende a afirmar y reproducir al comportamiento social del intercambio mercantil en su función actual del nivel predominante de toda la socialidad. Por el contrario, la problemática propia del materialismo dialéctico se levanta a partir del proyecto social y político tendiente a la instauración del nivel práctico-comunitario del comportamiento social como nivel estructurante de la vida social en su conjunto; a partir, por lo tanto, del movimiento histórico tendencialmente comunista, radicalmente revolucionario respecto de la organización vigente de la sociedad.

El Grupo D. Aquí el tema del *Grupo B* se particulariza: ¿cuál debe ser el concepto propiamente dialéctico, histórico-materialista de “transformación social”? La contraposición metódica del “nuevo materialismo” con el “viejo” sirve nuevamente para su tratamiento. Según Marx, el discurso materialista de Feuerbach, acorde con su incapacidad para captar la constitución unitaria del sujeto y el objeto, construye un concepto de transformación social que parte de la aprehensión teórica de la vida social como un proceso de adecuación o conflicto entre dos entidades heterogéneas, preexistentes a su enfrentamiento: el “hombre” y las “circunstancias” (materiales o económico-políticas y espirituales o cultural-educativas). Sometido a este dualismo, la teoría social del materialismo tradicional oscila entre dos explicaciones antinómicas, ambas

unilaterales e insuficientes —la una fatalista, la otra voluntarista— de la relación entre el sujeto social y el medio social: o bien —espontaneísta— define al sujeto social como resultado del medio (material y espiritual), y entonces “olvida” la actividad humana (olvida que las circunstancias son transformables por él); o bien —elitista— define al medio social como pura creación (material y espiritual) del sujeto, y entonces “olvida” la vigencia autónoma de las instituciones (olvida que las circunstancias “educan” al hombre).

Por el contrario, cuando el materialismo histórico construye su concepto de transformación social, no está obligado a elegir entre fatalismo y voluntarismo ni entre humanismo elitista y mecanicismo espontaneísta. El proceso histórico es, para él, un proceso de “autotransformación” de la sociedad, de interpenetración de la dinámica “objetiva” o de las instituciones sociales, por un lado, y la dinámica “subjetiva” o de los agentes sociales, por otro. En su concepto, la transformación social decisiva es el momento de la praxis social en que sus dos dinámicas interrelacionadas (el “cambio de las circunstancias” y la “actividad humana”) “coinciden” en el plano de lo concreto: hacen de ella “praxis revolucionaria”.

La *Tesis XI* (“Los filósofos sólo han interpretado el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de transformado”) ahonda en el corolario del Grupo A. Si es la praxis social la que entrega a la actividad teórica el campo y el material significativos sobre los cuales ésta realiza su labor específicamente conceptual; y si la praxis social es un proceso histórico que decide sus configuraciones concretas en los movimientos revolucionarios, resulta necesario concluir que también las posibilidades reales que tiene la actividad teórica de alcanzar la “verdad”, la calidad propia de su producción, dependen esencialmente de esas “transformaciones del mundo”.

Así, de lo que se trata para la teoría, si pretende ser “verdadera”, es de ser revolucionaria: de comprometerse en el sentido del proceso que decide las posibilidades del ‘trabajo que le es propio, de superar las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas. No hacerlo sería comportarse como “los filósofos”: los que ratifican con su actividad una problemática que invierte este orden real de determinación y presuponen que la configuración histórica del horizonte epistémico en el que teorizan o es inmutable o es independiente. Sería enfrentarse al mundo para ofrecerle productos teóricos pretendidamente nuevos, que deberían iluminarlo y guiarlo, y no entregarle otra cosa que imágenes remozadas de lo que él fue en el pasado: hermenéuticas, “interpretaciones” de lo que él ya no es.

Bibliografía:

- Th. W. Adorno, *Aspekte*, en *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt/M. 1963; L. Althusser, *Note du traducteur*, in L. Feuerbach, *Manifestes Philosophiques*, Paris 1960; K. Bekker, *Marx 'philosophische Entwicklung*, Zurich/New York 1990;
- E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, K. 19, Frankfurt/M. 1959;
- A. Cornu, *K. Marx und F. Engels*, B. 3, Berlin und Weimar 1968;
- F. Engels, *Feuerbach*;
- J. D. García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, Iv México 1965;.
- J. A. Giannotti, *Origines de la dialectique du travail*, Paris 1971;
- L. Goidmann, *LLdeologie Allemande et les Theses sur Feuerbach*, en "L'homme et la société" Nr. 7, Paris 1968; W. I. Lenin, ME, PH; K. Loewith, *Von Hegel zu Nietzsche*, "Stuttgart 1961;
- H. Marcuse. *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, in: *Philosophie und Revolution*, Berlin- West 1967; M. Marcovic, *Dialektik der Praxis*, Frankfurt/M. 1968; E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, III, [], Milano 1963;
- M. Rossi, *Da Hegel a Marx: IV Lü concezione materialistica della storia*, Milano 1971;
- M. Rubel, *K. Marx, essai de biographie intellectuelle*, Paris 1957; A. Sánchez V., *Filosofía de la praxis*, México 1967;
- H. J. Sandkuehler, *Praxis und Geschichtsbewusstsein*, Frankfurt/M. 1973; A. Schaff et L. Seve, *Au sujet de la traduction des Theses sur Feuerbach*, in: "L'homme et la société" Nrs. 19 a 24-5, Paris 1970-72; A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, Muenchen 1973; W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der keit*, Muenchen 1973; W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, Berlin 1972.

El materialismo de Marx ²

Además del manuscrito que ocupó a Marx durante los primeros meses de su estadía en Bruselas, el de su primera “Crítica de la economía política”, elaborado en 1844, en París; además de los cuadernos con los apuntes de lectura que acompañaban a sus estudios de economía, teoría social e historia; además del manuscrito de *La ideología alemana*, redactado junto con Engels en 1845 y 1846, se conserva también, entre otros documentos de esta época de su vida, la agenda o memorándum que le sirvió entre 1844 y 1847. En esta libreta, que contiene casi exclusivamente títulos de libros y recados domésticos, se encuentran también algunas anotaciones sumarias o esquemáticas de Marx que tienen una relación directa con sus manuscritos propiamente teóricos.

La principal de estas anotaciones teóricas es la que se compone de las famosas once tesis “ad Feuerbach”.

Se supone generalmente que las *Tesis* fueron anotadas por Marx en marzo de 1845; otras consideraciones permitirían pensar, sin embargo, que fueron escritas a principios de 1846. Lo que sí puede afirmarse con seguridad es que su redacción tuvo que ver directamente con la intervención de Marx y Engels, durante 1845 y 1846, en la discusión propiamente alemana de los problemas del socialismo; es decir, que sus aseveraciones forman parte del tratamiento crítico al que fueron sometidas por Marx y Engels en esos años tanto las versiones de la doctrina socialista que prevalecían en Alemania como las construcciones filosóficas en que ellas pretendían encontrar su justificación teórica.

2 Publicado originalmente en *Historia y sociedad*, núm. 6, México, 1975.

Es en enero de 1846 cuando Marx y Engels deciden ampliar y transformar sustancialmente el escrito que preparaban contra Bauer y Stirner. La redacción de esta nueva obra, *La ideología alemana*, que debe incluir un capítulo inicial sobre Feuerbach, es, después de la redacción de *La sagrada familia*, la oportunidad más próxima que tiene Marx de abordar una consideración global del materialismo y de la filosofía de Feuerbach.³

Consideración general

Una comparación analítica del texto de las *Tesis* con los textos de los dos escritos principales de Marx en estos años –los “Manuscritos de París” y *La ideología alemana*– revela fácilmente que todas las aseveraciones singulares discernibles en el primero pueden también ser reconocidas sea en uno de los otros dos o en ambos. Basta eliminar del texto de las *Tesis* el plano aparentemente accidental en que tiene lugar su unidad, el plano de su formulación ocasional como sucesión de once enunciados aforísticos (donde sí es innegable la presencia de expresiones nuevas y exclusivas), para que el residuo, la lista de aseveraciones aisladas que se encuentran en él, resulte carente de todo aporte original o indispensable en el nivel propiamente conceptual, y para que, en consecuencia, todo el texto pierda lo propio o distintivo y se vuelva reductible a los dos textos mayores.

Pero el mensaje comunicado en el texto de las *Tesis*: reconocerlo como una totalidad significativa perteneciente a un proceso discursivo que aprovecha precisamente la peculiaridad de su expresión, al adjudicarle su sentido definitivo, para que se revelen las posibilidades que tiene su mensaje de ser original o irreductible, es decir, no redundante sino complementario con respecto al mensaje aportado por los “Manuscritos de París” y *La ideología alemana*.

El examen de las *tesis* que intentaremos hacer en las páginas siguientes se guía por una idea general acerca de cómo se da y en qué consiste este carácter original e irreductible del mensaje transmitido en su texto.

Pensamos que la manera en que el texto reúne a las once tesis o enunciados aforísticos en el plano de la formulación ocasional –la figura de un programa o manifiesto que postula un conjunto de principios sobre un tema determinado– posee una función significativa propia en la medida en la que delimita una dirección e indica una tendencia a las aseveraciones organizadas según ella. Que esta función consiste en convertir a las once tesis, motivadas por la presencia teórico-política

3 Cf. Marx-Engels-Lenin Institut., *K. Marx, Chronik seines Lebens*, Moscú, 1934, pág. 30.

de Feuerbach, en una serie de pasos de argumentación cuya sucesión elabora una región problemática más general, cumpliendo un requerimiento indispensable del proceso discursivo en que se efectúa la revolución teórica comunista.

Afirmamos además que la región problemática circunscrita de modo especial o predominante mediante esta secuencia argumental, por el conjunto de las *Tesis* constituye un sector decisivo, central o fundamental del campo problemático general abierto en el proceso de fundación de la teoría marxista, un sector que en otros textos sólo es tratado de manera general, tangencial o supeditada. Que esta zona decisiva de la problemática teórica marxista es precisamente aquella en que aparecen las cuestiones tendientes a la definición del carácter y el tipo esenciales del discurso teórico comunista, y que contiene por tanto el problema de la especificidad de la teoría marxista.

Creemos, en efecto, que la cuestión central en torno a la cual se organiza la problemática interna del texto de las *Tesis* —y que hace de su mensaje un aporte original, es decir, esencialmente complementario dentro del sistema teórico marxista— puede ser explicada en estos términos: ¿cómo es posible un discurso teórico propiamente comunista? Es decir: ¿cómo afecta la peculiaridad del mensaje comunista a la configuración fundamental del discurso teórico? ¿De qué afirmación básica sobre la objetividad y sobre el tipo de actividad teórica adecuada a ella parte el discurso teórico comunista?

Así, pues, la idea general que orienta nuestro examen de las *Tesis* —y que trata de ratificarse y pormenorizarse en ellos— considera a su escritura o redacción como un paso necesario dentro de esta intervención propiamente teórica de Marx en el proceso de constitución del movimiento comunista a la que hemos calificado de revolución teórica. Necesario por cuanto precisamente a través de él esa intervención adviene a su autorreconocimiento y, por tanto, a su autoafirmación como revolución teórica, es decir, como reconfiguración fundamental del campo de posibilidades de composición del discurso teórico.

La redacción de las *Tesis* se nos presenta, entonces, como un intento constitutivo de la intervención teórica de Marx en el cual ésta define sobre la marcha el carácter y el alcance de su propia realización; como un acto de reconocimiento provisional del trayecto recorrido y del que queda por recorrer en el proceso de la revolución teórica; como un acto de afirmación, por una parte, de la diferencia entre el discurso teórico comunista y el discurso teórico tradicional, y, por otra, de la problemática fundamental que promueve esta especificidad del nuevo discurso y adquiere con él la posibilidad de su formulación adecuada.

El orden de las tesis

Un reconocimiento inicial del texto de las *Tesis* en su conjunto revela que su unidad en el plano de la formulación inmediata resulta de la presencia de un cierto orden de argumentación esbozado en la secuencia de los once enunciados aforísticos que lo componen; que su constitución como totalidad de significación se debe a que cada una de sus aseveraciones se halla contribuyendo al cumplimiento aproximado de una intención argumental determinada.⁴

Este orden y esta intención lógicos, constatables en el texto de las *Tesis*, poseen o siguen un sentido deductivo: la Tesis I cumple la función de premisa, mientras las otras diez ilustran, explican o particularizan lo postulado por ella. Si en la *Tesis* I encontramos una definición del carácter específico del nuevo materialismo, en las demás reconocemos las conclusiones o resultados de la aplicación de esa definición al tratamiento de varias cuestiones especiales, tales como la explicación de los límites teóricos e históricos de la filosofía tradicional, la delimitación de la necesidad, el objeto y la función de la nueva teoría comunista, la ubicación de la base real de la enajenación, la caracterización del proceso de transformación social, etcétera.

Pero debemos observar también que la manera como se muestran este orden y esta intención refleja el carácter provisional e inconcluso del texto de las *Tesis*, el hecho de que se trata de un escrito no acabado, resultado de una redacción interrumpida. No aparecen, en efecto, ni como un orden lógico construido y equilibrado en toda su coherencia ni como una intención argumental depurada y desarrollada en todas sus implicaciones esenciales. La exposición de las *Tesis* presenta ciertas características –interrupciones, saltos, repeticiones, etcétera– que, si bien no afectan a la composición de su sentido general, sí lo vuelven menos evidente.

Resulta entonces conveniente comenzar el examen de las *Tesis* con una primera intervención destinada a fortalecer la consistencia de la distribución propia del

4 Ernest Bloch ha sido el primero en reconocer la ganancia teórica que implica el tratar a todas las *Tesis* como un texto unitario y proponer un reordenamiento de las mismas capaz de mejorar la eficacia de su exposición. Reproducimos a continuación un pasaje (pp. 293-94) de la parte de su libro *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt/Main 1959) en el que introduce al lector en su comentario de las *Tesis*: “Pero numeración no es sistematicidad, es un recurso para suplirla, del cual Marx es quien menos necesidad tiene. Por ello, el ordenamiento debe ser filosófico y no aritmético: la sucesión de las Tesis sólo puede ser la de sus temas y contenidos. –No existe, de lo que se puede ver, ningún comentario sobre las «once Tesis»: sin embargo, solamente con él –como algo que tiene lugar a partir de un compromiso común– se manifiesta la interdependencia dinámica de su brevedad y su profundidad. Aparece entonces, en primer lugar, el grupo de teoría del conocimiento, referido a intuición y actividad (Tesis v, i, iii); en segundo lugar, el grupo histórico-antropológico, referido a la autoenajenación, sus causas reales y el verdadero materialismo (Tesis iv, vi, vii, ix, x); en tercer lugar, el grupo sintetizador o grupo «teórico-práctico», referido a la prueba y a la demostración (Tesis ii, viii). Resulta, en último lugar, la tesis más importante, a manera de consigna ante la cual los espíritus toman partido definitivamente y, una vez que se sirven de ella, dejan de ser espíritus puros (Tesis xi) “ Prescindimos, por razones de espacio, de la necesaria discusión que debería comparar este reordenamiento de las *Tesis* con el nuestro.

texto y a permitir así que el orden y la intención argumentales de su exposición resalten con mayor nitidez. En nuestra opinión, esta intervención debe consistir en el trazo de una división en la serie de las *Tesis* que acentúe la pertenencia de cada una de ellas —reubicándolas incluso, en ciertos casos— a uno de los pasos de la argumentación reconocida en el texto.

La división que nosotros proponemos distingue cuatro temas predominantes en el contenido del texto y delimita en referencia a ellos cuatro grupos en la serie de las once *Tesis*; destaca además al primero de éstos en calidad de premisa de los demás. Nuestro examen distribuye, pues, el texto de las *Tesis* en los siguientes grupos:

1. El grupo A, cuyo tema predominante es la determinación del carácter dialéctico materialista (o práctico) como carácter específico del discurso teórico comunista, que está compuesto centralmente por casi toda la Tesis I y por la Tesis V, y que incluye también a las Tesis II y VIII, en las que, a manera de corolario, se determina a la actividad teórica como momento constitutivo de la praxis social material;
2. El grupo B, cuyo tema predominante es la determinación de la historia de las configuraciones de la sociedad como problemática específica del discurso dialéctico materialista, que está compuesto por las Tesis IV, VI y VII;
3. El grupo C, cuyo tema predominante es la determinación de la necesidad histórica del discurso dialéctico materialista, que está compuesto por las Tesis IX y X y por la última parte de la Tesis I, y
4. El grupo D, cuyo tema predominante es la determinación del concepto dialéctico materialista de transformación social, que está compuesto por las Tesis III y XI.

Las tesis del grupo A

Los pasajes del texto de las Tesis que hemos reunido en este grupo son los siguientes:⁵

En primer lugar, la parte inicial de la Tesis I:

“La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional [*bisherig*] [incluido el de Feuerbach] es que [en él] el objeto I [*Gegenstand*], la realidad, la materialidad [*Sinnlichkeit*] sólo es captada bajo la forma del objeto II [*Objekt*] o de la intuición sensible [*Anschauung*]; y no como actividad humana material [*sinnlich*], (como) praxis; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al

5 Transcribimos de acuerdo al texto original, publicado por primera vez por D. Riazanov en *Marx-Engels Archiv*, t. 1, Francfort/M, 1928, pp. 222-30.

materialismo, el aspecto activo [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material [*sinnlich*] en cuanto tal.”

A continuación, la Tesis V y la parte intermedia de la Tesis I:

“Feuerbach, insatisfecho con el pensamiento abstracto, quiere [volver a] la intuición sensible [*Anschauung*]; pero no capta la materialidad [*Sinnlichkeit*] como actividad práctica, material-humana.”

“Feuerbach quiere [referirse a] objetos materiales [*sinnliche Objekte*], realmente diferentes de los objetos pensados [*Gedankenobjekte*]: pero no capta la propia actividad humana como actividad objetiva [*gegenstandlich*].”

En segundo lugar, la Tesis VIII y la Tesis II:

“Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen [*veranlassen*] a la teoría al misticismo encuentra su solución racional en la praxis humana y en la comprensión [*Begreifen*] de esta praxis.”

“La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde [*zukomme*] una verdad objetiva [*gegenstandliche*] no es una cuestión de la teoría sino una cuestión práctica. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder [*Macht*], la terrenalidad [*Diesseitigkeit*] de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealidad [*Nichtwirklichkeit*] del pensamiento –que está aislado de la praxis– es una cuestión puramente escolástica.”

Pero conviene observar que la función determinante o de premisa que pretendemos reconocer en este grupo no se extiende por igual a todos los pasajes que lo integran. Se concentra en el pasaje inicial del texto, es decir, en el primero de los tres que hemos transcrito en primer lugar. Los otros dos incluidos a continuación y las Tesis VIII y II, transcritas en segundo lugar, sólo participan de manera secundaria o derivada de esa función de premisa; aquéllos aportan una ilustración de lo afirmado en el pasaje inicial, mientras éstas lo confirman sobre una cuestión particular, a manera de corolario.

En consecuencia, nuestro examen debe también concentrar su atención en el pasaje inicial y determinante del texto de las *Tesis*.

1.

¿Cuál es y cómo se halla realizado el propósito teórico del pasaje inicial de las *Tesis*? Ésta es la pregunta que debe responder una primera aproximación a su texto.

Su preocupación más evidente está dirigida a las virtudes y los defectos del “materialismo” (tradicional) y del “idealismo”. Esta preocupación —que de por sí no parece distinguirse de una curiosidad filosófica puramente profesional— define su sentido cuando la relacionamos con la última frase de la misma Tesis 1 y la consideramos dentro de las vicisitudes del proceso global de trabajo teórico que ocupa a Marx en esos años.

De acuerdo a esa frase, lo que es necesario comprender es “la significación de la actividad revolucionaria”; y si interesa un juicio sobre el “materialismo” (tradicional) y el “idealismo” es precisamente en la medida en que éstos son los dos modos básicos en que se suele de hecho satisfacer esa necesidad. Ahora bien, como hemos indicado anteriormente, la necesidad de esta comprensión es experimentada por el nuevo movimiento comunista, en el que interviene teóricamente Marx, como una necesidad que pone en crisis al campo vigente de posibilidades de comprensión de todo objeto del tipo de la “actividad revolucionaria, crítico-práctica”. Las aporías en que van a encerrarse las elaboraciones doctrinales socialistas de la década de 1840 demuestran la imposibilidad de que el discurso teórico revolucionario alcance autosuficiencia, coherencia y efectividad bajo la sujeción ideológica a la estructura del discurso capitalista y a su dinámica de autoafirmación y autoreproducción. La necesidad de pensar el proceso revolucionario resulta ser, simultáneamente, necesidad de revolucionar el proceso de pensar.

Podemos decir, entonces, que lo que busca centralmente el pasaje inicial de las *Tesis* es el carácter que conviene al discurso teórico comunista como discurso revolucionario: revolucionario por tratar adecuadamente de la revolución y por ser, él mismo, momento constitutivo (teórico) de la revolución. Es esta búsqueda la que se abre paso mediante el juicio crítico sobre el “materialismo” (tradicional) y el “idealismo” en tanto que caracteres contrapuestos pero complementarios del discurso teórico que es necesario revolucionar.

Efectivamente, la delimitación del carácter específico del discurso teórico comunista sigue un procedimiento negativo o crítico: marca con precisión —en referencia a la “actividad revolucionaria” como objeto por pensar— los defectos

esenciales de que adolece el discurso teórico tradicional e indica, en calidad de tarea por cumplir, la posibilidad de un nuevo discurso teórico que no esté afectado por ellos.

2.

Pero ¿qué es propiamente lo que entra en la mira de la crítica de Marx cuando se refiere al “materialismo” (tradicional) y al “idealismo”? No es, sin duda, el contenido de los filosofemas definitorios de dos doctrinas presentes en el panorama de la historia del pensamiento: no se trata de elegir entre dos posiciones u opiniones filosóficas ni de sintetizarlas o superarlas en otra concepción del mundo. Marx habla claramente del “materialismo” (tradicional) y el “idealismo” como horizontes o ámbitos de la aprehensión cognoscitiva, como campos de posibilidad del comportamiento teórico en los que un objeto puede ser “captado” (*gefasst*) o no. Su crítica apunta no tanto hacia el saber producido explícitamente en el discurso científico-filosófico moderno, sino precisamente hacia el horizonte de posibilidades cognoscitivas planteado como condición de ese discurso, hacia su carácter o hacia la configuración específica de su estructura fundamental. Es esta estructura básica del discurso teórico –generalmente implícita o latente pero siempre determinante en todas las formulaciones científico-filosóficas desarrolladas de hecho– la que es tenida en cuenta por Marx en su juicio crítico sobre el “materialismo” (tradicional) y el “idealismo”; éstos son tratados como las dos modalidades particulares complementarias de la configuración moderna o capitalista de la estructura fundamental del discurso teórico.

¿Y en qué consiste esta estructura básica del discurso teórico, su horizonte o campo de posibilidades cognoscitivas? El pasaje que examinamos parece definirla a partir de lo que podríamos llamar el núcleo de todo mensaje teórico latente, es decir, más precisamente, a partir de una significación central que, por su máxima simplicidad y radicalidad, se inscribe en el nivel del código lingüístico y lo penetra decisivamente, esbozando así una subcodificación totalizadora, capaz de sobredeterminar todo mensaje explícito posible. En efecto, lo que el texto de Marx reconoce como determinante y característico del campo de posibilidades cognoscitivas o de “captación” teórica es la definición última, más simple y más radical, contenida en él de lo que es la objetividad (el “objeto I”), “la realidad, la materialidad” del objeto (“objeto II”). Lo más elemental y fundamental, lo determinante “en” el ámbito de una teoría es la manera en que allí se da cuenta de la experiencia irreductible de la presencia de sentido en lo real, de la presencia de lo real como dotado de sentido y no como un caos inefable o como un ensí absolutamente indefinido; o, lo que es lo mismo, la manera en que allí se da

cuenta de la propia capacidad de aseverar algo –así sea la simple existencia– del objeto, de la propia capacidad de producir significaciones.

Es la versión que la época moderna o burguesa ofrece de esta “definición” fundamental la que es tratada críticamente por Marx cuando delimita las virtudes y los defectos del “materialismo” (tradicional) y el “idealismo”. Dicho en otras palabras, lo que propiamente es afectado por la crítica del pasaje inicial de las *Tesis* son las dos modalidades que presenta la significación central de la estructura del discurso teórico cuando éste se especifica históricamente como discurso teórico capitalista.

Y el texto de este pasaje llega a una conclusión precisa como resultado de su labor crítica: mientras la modalidad materialista-empirista del discurso teórico moderno se basa en una problematización insuficiente o poco radical de la objetividad del objeto, la modalidad idealista-racionalista se comporta de manera inconsecuente con el principio de problematización adecuada del que ella parte en su “captación” teórica de la objetividad.

3.

La modalidad materialista-empirista de la estructura del discurso teórico moderno o capitalista se levanta en torno a una noción básica de objetividad (“objeto I”), en la que ésta queda reducida o asimilada a la constitución propia del objeto de la intuición o contemplación (“objeto II”), es decir, a la constitución de un objeto que se impone, en plena exterioridad, como pura presencia casual a un sujeto preexistente que lo constata. En esta delimitación básica, la objetividad es aprehendida teóricamente como una sustancia inherente al objeto, independiente de todo tipo de relación sujeto-objeto; la presencia de sentido en lo real es tratada como un estado expresivo espontáneo o inerte de las cosas, como una significatividad constituida naturalmente, previa a toda actividad de comunicación y significación.

La crítica de Marx pone en evidencia el defecto o la limitación principal de esta problematización de la objetividad en el discurso materialista-empirista. Éste trata de fijarla como substrato metafísico, como cosa exterior siempre ya dada frente al sujeto, pero lo específico de la objetividad desborda el alcance de este intento teórico. Para problematizar adecuadamente lo que distingue a la objetividad en cuanto tal es necesario considerarla “subjetivamente”, esto es, como proceso en curso, y como proceso que afecta esencialmente y por igual tanto al objeto como al sujeto que aparecen en él; considerarla “como actividad”,

como praxis que funda toda relación cognoscitiva sujeto-objeto y que constituye, por tanto, el sentido de lo real y la posibilidad de comunicar y significar.

Esta evidente insuficiencia del discurso materialista empirista no impide, sin embargo, que Marx se reconozca a sí mismo como un continuador revolucionario de su desarrollo. En la metafísica “objetivista” de este discurso Marx distingue la exageración de un elemento teórico que el discurso comunista debe rescatar: la insistencia en el carácter irreductible de la esencia del objeto a la actividad unilateral del sujeto.

A su vez, la modalidad idealista-racionalista de la estructura del discurso teórico moderno, según la crítica que de ella esboza este pasaje de las *Tesis*, se revela inconsecuente: dueña de un principio válido al que ella, sin embargo deforma y mistifica.

La noción básica propia de este discurso implica una problematización de la objetividad que sí alcanza a plantearla en su especificidad; la considera “subjetivamente”, como proceso fundante, como actividad de constitución. Para el “idealismo” moderno, la objetividad es siempre un acto de conversión fundamental de un en-sí, de un algo unitario simple e indiferenciado en una unidad o totalidad compleja y diferenciada de sujeto y objeto; totalidad dentro de la cual únicamente se constituye un sentido, esto es, una conexión correlativa entre una realidad significativa y una conciencia significadora.

Pero es precisamente esta problematización adecuada de la objetividad, planteada por la modalidad idealista del discurso teórico moderno, la que, contradictoriamente, sólo se encuentra en ella de manera deformada y mistificada: empobrecida de un elemento central o de una componente esencial de ella misma. El “idealismo” descuida y deja de lado el carácter prioritario de la relación sujeto-objeto con respecto a cada uno de sus dos términos, y erige al primero de ellos, al sujeto, en calidad de fuente y fundamento de ella; abandona, así, al mismo tiempo que la presupone, la noción de objetividad como proceso de constitución tanto del sujeto como del objeto, e introduce en su lugar una noción diferente, en la cual el proceso de constitución aparece como un acto unilateral de construcción del objeto por parte del sujeto.

La inconsecuencia del discurso idealista-racionalista consiste, pues, en que se desdice del principio en que se sustenta al presentarlo de manera menguada y unilateral; en que reduce la noción de objetividad a la de un proceso emanado del acto en que el sujeto “pone” al objeto.

El pasaje inicial de las *Tesis* califica de “abstracta” a esta manera inconsecuente en que el discurso teórico idealista-racionalista “desarrolla el aspecto activo” o “subjetivo” de la objetividad. Y explica: este desarrollo es abstracto —es decir, deja de lado la totalidad del proceso de constitución u sólo tiene en cuenta, exagerándola, la actividad pura del sujeto— porque la estructura teórica básica en que tiene lugar se ha formado también en referencia (abstracta) a un solo nivel de la praxis social: al nivel de la actividad espiritual o teórico-especulativa. La “definición” idealista-racionalista de objetividad se da dentro de una problemática fundamental que “no conoce la actividad real, material, en cuanto tal” (en la que sujeto y objeto prácticos se constituyen recíprocamente), o que “conoce” únicamente la actividad en la que la razón o la fantasía parecen expresarse soberanamente en un medio pasivo a su entera disposición.

4.

La crítica del discurso teórico moderno o capitalista cumple su función cuando confronta entre sí a las dos modalidades estructurales de este discurso con el fin de delinear por contraste, a partir de los resultados de esa confrontación y desde la perspectiva de las necesidades teóricas de la revolución comunista, la posibilidad de un nuevo discurso, del discurso teórico propiamente comunista.

En efecto, esta posibilidad es reconocible a partir de la constatación de que la estructura del discurso teórico moderno tiene necesariamente que elegir entre dos versiones igualmente contradictorias de una “captación” teórica inadecuada de la objetividad: o bien, en la versión de su modalidad materialista-empirista, olvida el “aspecto activo” de la objetividad, preocupada hasta la exageración metafísica por rescatar la irreductibilidad de ésta a las determinaciones del sujeto; o bien, en la versión de su modalidad idealista-racionalista, elimina esta irreductibilidad en favor de una acentuación mistificada y abstracta de ese “aspecto activo”.

La posibilidad de un discurso teórico a salvo de este dilema que afecta estructuralmente al discurso teórico capitalista es reconocida por la teoría comunista, que se autodefine y se desarrolla, en este escrito de Marx, como una tarea por cumplir. Esto lo advertimos cuando, para completar la realización del principal propósito del pasaje inicial de las *Tesis*, volvemos explícitas las determinaciones centrales que esa posibilidad indica como específicas para el carácter del discurso teórico comunista y definimos a éste como un discurso teórico cuya estructura básica debe ser dialéctica y materialista.

En efecto, el nuevo discurso teórico debe, en primer lugar, vencer la limitación o insuficiencia de la problematización materialista-empirista de la objetividad y asumir al mismo tiempo la radicalidad, traicionada por el idealismo-racionalismo, de su problematización “subjetiva” o (según la terminología definitiva y más adecuada de Marx) dialéctica: debe sustentarse en una aprehensión teórica de la objetividad como proceso o praxis fundante de toda relación sujeto-objeto y, por tanto, de toda presencia de sentido en lo real.

Debe, en segundo lugar, “poner de pie” y recobrar la totalidad de la problematización dialéctica de la objetividad, mistificada y parcializada en su desarrollo idealista-racionalista, plateándola, mediante una adopción crítica de la insistencia materialista-empirista, como una problematización dialéctico-práctica o dialéctico-materialista: debe sustentarse en una aprehensión teórica de ese proceso fundante como un proceso básicamente material, como un proceso de “metabolismo” práctico entre el hombre y la naturaleza.⁶

El complejo proceso histórico-teórico que lleva a Marx a delimitar la estructura básica o el carácter específico que conviene al discurso teórico comunista culmina, en la segunda mitad de la década de 1840, con la crítica de los intentos socialistas alemanes destinados a construir una base teórica para su doctrina y su lucha mediante la adopción y politización de la filosofía materialista de Feuerbach. Es precisamente el examen crítico del discurso feuerbachiano, como matriz propuesta para el discurso revolucionario, el que —realizado a la luz de las necesidades teóricas del movimiento proletario en su proceso de constitución en movimiento comunista— conduce a Marx a las conclusiones anotadas en el pasaje inicial de este Grupo A de las *Tesis*.

Decisiva en una perspectiva histórico-teórica, esta presencia de la filosofía de Feuerbach en la elaboración de la teoría marxista sólo puede reproducirse en calidad de ejemplo o ilustración en la perspectiva de la construcción lógica de las *Tesis*. El discurso materialista de Feuerbach aparece, en los dos pasajes que hemos transcrito a continuación del primero como ejemplo de lo que no debe ser el discurso materialista del movimiento comunista; como ilustración de un intento bien intencionado pero fallido de trazar los lineamientos fundamentales de la teoría revolucionaria del proletariado.

Un intento doblemente fallido, pues oscila entre la insuficiencia del materialismo-empirismo y la inconsecuencia del idealismo-racionalismo. Las pretensiones del

6 En el examen de este pasaje inicial de las *Tesis* hemos recogido algunas ideas del ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado” en G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Der Malik Verlag, Berlin, 1923, pp. 94-228.

discurso de Feuerbach se desvanecen por una doble razón: porque –según el primero de estos pasajes– cuando quiere ser materialista descuida el “aspecto activo” de la objetividad (“la materialidad como actividad”), no llega a ser “subjetivo”, dialéctico, y porque –de acuerdo al otro pasaje– cuando quiere considerar ese “aspecto activo” (“la propia actividad humana”) deja de ser materialista.

Circunscrito a la consideración de aquella actividad particular que sirve de paradigma al discurso idealista-racionalista en su aprehensión del “aspecto activo” o “subjetivo” de la objetividad, la actividad específicamente teórica, el discurso dialéctico-materialista debe arribar a un corolario, anotado por Marx en sus Tesis VIII y II: el campo y el material significativos, cuya elaboración específicamente conceptual da base a la necesidad de la actividad teórica en cuanto tal, deben ser concebidos como condición de ésta y no como su producto o resultado. La praxis social, que funda toda relación sujeto-objeto, es ella misma proceso de constitución de sentido en lo real, de relación específicamente semiótica; las significaciones que se componen en este nivel fundamental delimitan y estructuran el campo de posibilidades de significar de la actividad teórica específica.

La “verdad” del discurso teórico –y por tanto también su “falsedad” su evasión “al misticismo”– sólo puede ser explicada si ese discurso es concebido como momento componente del proceso práctico-histórico en su totalidad (y no como acto independiente de figuración adecuada o inadecuada, “realista” o “irrealista” de una cosa). Es este proceso el que, según la tendencia inmanente de su desarrollo general, organiza en cada una de sus épocas el campo de posibilidades de la producción de significaciones, es decir: jerarquiza los niveles y las regiones de problematicidad en lo real y ubica la perspectiva desde la cual esta problematicidad puede ser abordada eficazmente. Por esta razón, lo que constituye la “verdad” del discurso teórico es precisamente su compenetración con este proceso –como elaboración conceptual de las significaciones que en él se producen y que, trabajadas, deben revertirse sobre él para su autotransformación–: en otras palabras, su “verdad” es su “poder”, su contribución o participación específica en la realización concreta de la tendencia fundamental de este proceso práctico-histórico.

Las Tesis del grupo B la tesis IV

“Feuerbach parte del *factum* de la autoenajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver [*auflösen*] el mundo religioso en su base [*Grundlage*] mundana. Pero el

[hecho de] que la base mundana se desprende [*abhebt*] de sí misma y se fija (como) un reino independiente en las nubes sólo es explicable a partir del autodesmembramiento [*Selbstzerrissenheit*] y [del] autocontradecirse de esta base mundana. Es ésta entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida [*verstanden*] en su contradicción como revolucionada prácticamente. Es decir, por ejemplo, una vez que la familia terrenal [*irdische*] ha sido descubierta como el misterio de la Sagrada Familia, debe ahora ser aniquilada [*vernichtet*] teórica y prácticamente.”

La Tesis VI:

“Feuerbach disuelve la esencia religiosa [*das religiöse Wesen*] en la esencia humana [*das menschliche Wesen*]. Pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente [*inwohned*] al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales [*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*].

“Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real [*dieses wirklichen Wesen*], está obligado, por tanto:

“1) a hacer abstracción del acontecer [*Verlauf*] histórico y a fijar como independiente [*für sich*] al ánimo [*Gemüt*] religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto [aislado].

“2) por lo tanto, la esencia [*das Wesen*] sólo puede ser captada como «genero» [*Gattung*], como universalidad interior, inexpresiva [*stumme*], que conecta [*verbindende*] naturalmente a los muchos individuos.”

La Tesis VII:

“Feuerbach no ve, por tanto, que el propio «ánimo religioso», es un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma determinada de sociedad [*einer bestimmten Gesellschaftsform*].”

El tema predominante en el conjunto de estas tres Tesis se halla supeditado directamente al que es tratado en calidad de premisa por el grupo A. Mientras en éste tiene lugar la definición del carácter específico del discurso teórico comunista en tanto que momento del proceso práctico, en el grupo B se lleva a cabo la determinación de lo que debe ser la problemática específica del mismo en tanto que discurso sobre ese proceso práctico.

Basta considerar al discurso teórico dialéctico-materialista como un discurso que por necesidad está situado históricamente dentro del proceso práctico para que se vuelva evidente que su propio carácter dialéctico-materialista implica ya una jerarquización del campo problemático que se abre ante él. Si lo real, concebido como proceso práctico, se encuentra en una era en que su acontecer lo determina esencialmente como proceso de transformación fundamental de la socialidad, resulta necesario que su problematicidad se concentre precisamente en el lado de su estructura que entra en crisis en una época tal: en lo que es propiamente su composición histórico-social. El discurso dialéctico materialista se define, así, concretamente en referencia a la problemática específica de la historia de las formas sociales dentro de las cuales se realiza el proceso productivo, la praxis o actividad práctica constituyente; se configura como materialismo histórico, como teoría materialista y dialéctica de la sociedad y de su historia.

Los lineamientos centrales de esta concretización de la definición del discurso teórico comunista son los que encontramos trazados en el grupo B de las *Tesis*.

El procedimiento mediante el cual se llega a este esbozo consiste en una crítica del concepto con el que el discurso materialista de Feuerbach intenta pensar la situación revolucionaria de su tiempo: el concepto de “autoenajenación religiosa de la esencia humana”. Se demuestra primero la insuficiencia de la problematización feuerbachiana para aprehender teóricamente el lugar (el mundo de la “esencia humana”) en que se da esa situación revolucionaria, ese fenómeno de “enajenación”; y después se convierte a esta demostración en una indicación de lo que debe ser la problematización suficiente para tal efecto: la problematización histórico-materialista.

¿Cómo explicar el hecho de la enajenación religiosa: “la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano” y la sujeción de éste bajo el primero? Esta es la cuestión que se plantea el discurso de Feuerbach y que intenta resolver, en dirección materialista, mediante la determinación de la vigencia de la entidad divina a partir de una necesidad constituida en la existencia profana; mediante una argumentación que “disuelve el mundo religioso en su base mundana”. El hecho de la enajenación se comprenderá así como el resultado de un acto de enajenación: un acto en el que la “base mundana” o mundo del sujeto, de la esencia humana, cede o transfiere la función “subjetiva”, activa o determinante, que le pertenece esencialmente, al “mundo religioso”, mundo creado o mundo-objeto.

En este intento feuerbachiano de problematizar el fenómeno de la enajenación, las *Tesis* encuentran una debilidad constitutiva: la ausencia de los elementos

conceptuales necesarios para dar cuenta, en general, de ese proceso de enajenación, cesión o transferencia de la función de sujeto, y, en particular, de esa forma religiosa que él puede adoptar. En efecto, en una concepción como la de Feuerbach –para la cual el “mundo mundano” es el medio de la realización, autoafirmación u objetivación de la “esencia humana”, y ésta es un conjunto unitario y fijo de necesidades, potencialidad o ánimos común a todos los individuos de la especie o “género” humano– el origen de ese “mundo enajenado” que “se desprende” del mundo real queda como un hecho casual o innecesario, es decir, inexplicable. Igualmente, el concepto feuerbachiano de la composición de esa “esencia humana”, que exalta al “ánimo religioso” como su elemento predominante, no tiene otra necesidad teórica que la de ser la descripción fáctica o casual del tipo de individuos humanos (el “individuo abstracto” de la religión moderna) que es observable en una sociedad peculiar, la sociedad que transita de la forma feudal a la forma burguesa.

Para concebir a la enajenación como determinación de la situación revolucionaria, indica este grupo de las *Tesis*, se requiere una problematización que, en lugar de “diluir” el “mundo enajenado” en su “base mundana”, muestre la necesidad de que el primero “se desprenda” de ésta y cumpla con respecto a ella una función determinante. Una problematización que únicamente puede darse a partir de la estructura del discurso dialéctico-materialista por cuanto sólo ella permite concebir a esa “base mundana”, no como una sustancia ya constituida y permanente, sino como el proceso en el que se constituye la totalidad de un sujeto social y un objeto práctico, y en el que, por tanto, esas “autocontradicciones”, “duplicaciones” o “enajenaciones” y “revolucionarios” se producen como momentos necesarios.

Esta indicación queda precisada (en la Tesis VI) cuando Marx enfrenta a la definición que da Feuerbach del sujeto de la enajenación, de la “esencia humana”, la suya propia: la “esencia humana real”, anota, “es el conjunto de las relaciones sociales”.⁷ Son éstas, entonces, las que en el fenómeno de enajenación neutralizan su contradicción con las necesidades del proceso práctico, instituyéndose en un mundo autónomo que actúa determinantemente sobre él, y las que, al obstaculizar así su desarrollo, lo conducen a una situación revolucionaria.

7 No nos parecen convincentes las razones aducidas por A. Schaff (“Au sujet de la traduction des Thèses de Marx sur Feuerbach”, en *L’homme et la société*, núm. 22, pp. 30-31), para traducir “das menschliche Wesen”, al comienzo de la Tesis vi, por “un être humain”. El injustificado cambio de la determinación del artículo exagera la “terrenalización” del concepto de “esencia” –en el paso de “la Esencia (metafísica, intemporal) del Hombre” a “la esencia (histórica) “humana”– al identificarlo con “estructura singular de la persona” y no, como sería lo indicado por el contexto, con “estructura general del sujeto histórico”.

Precisada en estos términos, la indicación del grupo B de las *Tesis* es al mismo tiempo una delimitación del campo problemático específico donde el carácter dialéctico-materialista del discurso comunista se realiza concretamente: el campo problemático de la historia de las “formas determinadas de sociedad”. La posibilidad histórica real del materialismo dialéctico está en el trabajo teórico del materialismo histórico.

Las tesis del grupo C

En este grupo hemos reunido, en primer lugar y de manera central, a la Tesis X y, en segundo lugar y en papel complementario, a la Tesis IX y a la parte final de la Tesis I. Transcribimos:

La Tesis X:

“La posición [*Standpunkt*] del viejo materialismo es la sociedad civil [o burguesa] [*die bürgerliche Gesellschaft*], la posición del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social.”

La Tesis IX:

“Lo máximo a lo que llega el materialismo de la intuición sensible [*der anschauende Materialismus*], es decir, el materialismo que no concibe [*begrift*] a la materialidad [*Sinnlichkeit*] como actividad práctica, es a la observación [*Anschauung*] de los individuos singulares y de la sociedad civil [*der bürgerlichen Gesellschaft*].”

La parte final de la Tesis I:

“De ahí [—de la insuficiencia de su materialismo—] que [Feuerbach], en *La esencia del cristianismo*, sólo considere al comportamiento teórico como el auténticamente humano mientras la praxis sólo es captada y fijada en su forma suciamente judía de manifestación [in *ihrer schmutzing jüdischen Erscheinungsform*]. De ahí que no comprende [*begreift*] la significación [*Bedeutung*] de la actividad «revolucionaria», «crítico-práctica».”

El tema predominante que unifica a estos pasajes del texto de las *Tesis* no es ya una derivación inmediata del primero y principal, elaborado en el grupo A. Resulta, más bien, de la realización o el ejercicio efectivo del discurso dialéctico-materialista, como teoría histórica materialista, en el tratamiento de

una cuestión particular de importancia excepcional: la cuestión de la actualidad o de la necesidad histórico-social de su propia existencia. ¿Cuál es, y en qué circunstancias históricas se configura como determinante la problematicidad peculiar cuyo tratamiento exige la acción de un discurso teórico de carácter dialéctico-materialista? Ésta es la doble pregunta central que creemos reconocer como motivo de las anotaciones reunidas en este grupo C.

El procedimiento que lleva a su respuesta —es decir, tanto a la identificación de tal problematicidad como a su ubicación histórica— consiste, también en este caso, en una contraposición crítica de la fuente de determinación que da origen al discurso materialista-dialéctico con aquella de la que proviene el discurso materialista tradicional. A su vez, esta fuente de determinación es considerada, en ambos casos, tanto en su sentido sincrónico —esto es, como nivel de la problematicidad social— como en su sentido diacrónico, esto es, como proyecto histórico efectivo.

La identificación de la fuente social de determinación del materialismo dialéctico se realiza mediante la siguiente contraposición: mientras el discurso materialista tradicional trabaja sobre la base de la problematicidad que se constituye en el nivel propiamente “civil” del comportamiento social, el discurso dialéctico-materialista trabaja sobre la base de la problematicidad que se constituye en el nivel propiamente “humano” del comportamiento social (o en el nivel propiamente “social” del comportamiento humano).

El nivel “civil” de la socialidad es, de acuerdo a la tradición hegeliana de su definición,⁸ aquel nivel del comportamiento y de la estructura sociales compuesta por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres en calidad de personas libres o aisladas, propietarias privadas de mercancías, o de distribución de la riqueza abstracta. Por el contrario, el nivel propiamente “humano” de la socialidad es, de acuerdo al contexto de la obra de Marx en estos años,⁹ aquel nivel básico del comportamiento y la estructura sociales compuesto

8 “B. Sociedad civil, unión de los miembros como individuos independientes en una universalidad que es por ello formal, en virtud de sus necesidades y gracias a la carta jurídica como medio para la seguridad de las personas y de la propiedad y a través de un orden exterior, para sus intereses particulares y comunes” Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke*, t. vii, 157, pág. 306, Sunhrkamp, Francfort/Main, 1970. Allí mismo 182–188, pp. 339-46.

9 “La creación práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza no orgánica es la efectuación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, como un ser que se comporta en referencia al género como a su propia esencia o que se comporta como un ser genérico. [...] “Precisamente en la elaboración del mundo objetivo el hombre se efectúa realmente como ser genérico. Esta producción es su vida social en el trabajo. A través de ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. “ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, MEGA, Berlín, 1932, i, 3, pp. 88-89. “La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como un doble relación—de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social— [...] “Esta concepción de la historia [la del nuevo materialismo] se basa, pues, en la comprensión del proceso real de la producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en la concepción de la forma de convivencia correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, de la sociedad civil en sus diferentes fases, como el terreno de toda la historia” Marx, *La ideología alemana*, MEGA, Berlín, 1932, i, 5, pp. 19 y 27. Cf. *Neuveröffentlichung des Kapitels 1*, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, núm. 10, Berlín, 1966, pp. 1212 y 1221.

por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres en tanto que agentes de la producción de la riqueza social cualitativa, es decir, en tanto que elementos singularmente diferenciados dentro del sujeto colectivo o comunitario de la praxis o actividad práctica fundamental.

Pero esta identificación del nivel de la socialidad cuya problematicidad requiere o exige una elaboración dialéctico-materialista no es suficiente para indicar la necesidad real del discurso teórico dialéctico-materialista. Para serlo debe avanzar hasta volverse un reconocimiento de la oportunidad, adecuación o actualidad histórica de ese requerimiento o exigencia. Por ello, las Tesis del grupo c consideran a la fuente de determinación de la necesidad de los dos “materialismos” también en su sentido diacrónico: son dos movimientos o proyectos históricos reales, representativos de esos dos niveles o modos diferentes de la sociedad los que constituyen verdaderamente a los dos tipos de problematicidad abordados, respectivamente, por el “viejo” discurso materialista y por el “nuevo”.

La problemática del materialismo empirista o tradicional se levanta en realidad a partir de un movimiento histórico: del movimiento histórico “burgués” [*bürgerlich*], del comportamiento social en su función de nivel predominante o principal de toda la estructura social.¹⁰ Por el contrario, la problemática propia del materialismo dialéctico se constituye a partir del movimiento histórico tendiente a la instauración del nivel práctico-comunitario del comportamiento social como nivel predominante o estructurante de la socialidad en su conjunto; se constituye, por lo tanto, a partir de un movimiento histórico tendencialmente comunista, radicalmente revolucionario con relación a la organización vigente de la sociedad en términos burgueses.

Podemos decir, en resumen, que en el grupo c de las *Tesis*, el discurso teórico materialista dialéctico es presentado como un discurso que tiene una necesidad histórica en la medida en que es discurso teórico comunista: un discurso teórico que elabora una problemática nueva –la problemática del proceso histórico de la praxis social–, abierta para él por el movimiento histórico de la revolución comunista.

Complementarias del tratamiento directo dado al tema de este grupo c por la Tesis X son las observaciones, anotadas en la Tesis IX y en la parte final de la Tesis I, sobre el intento hecho por Feuerbach de aprender teóricamente la actividad social.

10 Los dos usos –estructural e histórico– del término “*bürgerliche Gesellschaft*” “sociedad civil”, “sociedad burguesa” son distinguidos con claridad por Marx en *La ideología alemana*, pp. 25-26: “La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos en una fase determinada de desarrollo de las fuerzas productivas” “La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía” Cf. también el apéndice de la carta de Engels a Marx del 23 de septiembre de 1852, en MEW, t. 28, pág. 139.

Dentro de la problemática de un materialismo como el de Feuerbach—materialismo empirista, que gira en torno al comportamiento social “civil” o “burgués”—, todo intento por concebir conceptualmente la praxis o la actividad cualitativamente productiva tiende necesariamente a reducir esta actividad fundamental al modelo de la actividad propia de los burgueses, de los individuos civiles aislados o interconectados sólo por el movimiento del dinero: al modelo de la actividad “suciamente judía”.¹¹

Porello, cuando Feuerbach impugna el orden social imperante tiene obligadamente que desconocer la posibilidad de la actividad como actividad revolucionaria, como actividad materialmente o “prácticamente crítica”. Tiende, más bien, con igual necesidad, a exaltar la actividad teórica como la única que escapa a la sordidez burguesa que él quisiera combatir. Tiende a ver la transformación del mundo burgués más como un proceso pedagógico que como un proceso revolucionario.

La tesis del grupo D

La Tesis III:

“La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias [*Umstande*] y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado. Tiene por tanto que dividir [*sondieren*] a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de ella [*über ihr erhaben ist*].

“La coincidencia [*Zusammenfallen*] del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o [la] autotransformación sólo puede ser captada y comprendida racionalmente [*gefasst und rationell verstanden werden*] como praxis revolucionaria.”

La Tesis XI:

Los filósofos sólo han interpretado [*interpretiert*] el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de transformarlo.”

11 Sobra decir que por actividad “suciamente judía” Marx no entiende la actividad propia de una comunidad religiosa o de un grupo étnico determinado, sino la actividad propia de aquella función tesorisadora o acumuladora de capital-dinero que las sociedades europeas adjudicaron a determinados miembros de la comunidad judía durante la época mercantilista de la acumulación originaria del capital. Cf. Marx, La cuestión judía, MEGA, Francfort, 1927, pp. 605-06.

El tema predominante en estas dos Tesis¹² resulta de una exploración más detenida del tema tratado en el grupo B. La determinación de la problemática específica que concretiza al discurso dialéctico materialista como teoría histórico-materialista —la problemática de la historia de las “formas de sociedad” en que tiene lugar el proceso práctico— circunscribe necesariamente al concepto de “transformación” social, de modificación histórica del sujeto práctico, en calidad de concepto clave dentro de esa problemática. Y las Tesis del grupo D insisten precisamente en él; parecen responder a esta pregunta: ¿cuál debe ser el concepto propiamente dialéctico e histórico-materialista de “transformación social”?

El concepto materialista humanista de transformación social se construye dentro de una problemática —derivada de la experiencia básica de la relación sujeto-objeto como una relación innecesaria o de exterioridad— que parte de la aprehensión teórica de la vida social como un proceso de adecuación o de conflicto entre dos entidades heterogéneas, preexistentes a su enfrentamiento: el “hombre” y las “circunstancias” (materiales o económico-políticas y espirituales o cultural-educativas). Sometido a este dualismo, el núcleo de la teoría social del materialismo tradicional oscila entre dos explicaciones antinómicas, ambas unilaterales e insuficientes —la una fatalista, la otra voluntarista— de la relación de determinación entre el sujeto social y el medio social: o bien define al sujeto social como resultado del medio (material y espiritual), y entonces “olvida” la actividad humana (olvida que las circunstancias son transformables por él); o bien define al medio social como pura construcción o creación (material y espiritual) del sujeto, y entonces “olvida” la vigencia autónoma de las instituciones (olvida que las circunstancias “educan” al hombre). Para este núcleo teórico del materialismo social tradicional, pensar la unidad de ambas determinaciones es tarea imposible.

De ahí que cuando la concepción materialista humanista —a diferencia de la concepción materialista mecanicista— de la transformación social intenta salvar eclécticamente este dilema adoptando la posición voluntarista pero sin rechazar la fatalista lo único que hace es compendiar sus dos deficiencias. La transformación social aparece entonces como la actividad ejercida por un sector del sujeto social por una elite reformadora y educadora —para la cual el mundo institucional sería materia dúctil, absolutamente determinable, mero resultado o creación— sobre el resto del sujeto social, para el cual el mundo institucional será imposición férrea, absolutamente determinante.

12 En el examen de las Tesis de este grupo hemos tenido en cuenta, sobre todo, el estudio que de ellas hace Adolfo Sánchez Vázquez en las pp. 130-135 de su libro *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1967.

Una verdadera superación del dilema inherente a la problematización materialista tradicional de la vida social sólo puede darse dentro de una problemática estructurada en torno a una aprehensión (dialéctica) de la realidad social como proceso totalizador, constitutivo por igual del sujeto y del objeto sociales, de los agentes y de las instituciones sociales; en una problematización que reconozca una relación necesaria o de interioridad entre ellos. Esta problematización, como hemos visto, es precisamente la que lleva a cabo el discurso teórico histórico-materialista.

Cuando el materialismo histórico desarrolla su concepto de transformación social, no está obligado a elegir ni entre fatalismo y voluntarismo ni entre humanismo elitista y mecanicismo espontaneísta; rebasa el planteamiento teórico que desemboca en estas encrucijadas y parte de la aprehensión básica del proceso histórico como proceso de “autotransformación” de la sociedad, de interpenetración de la dinámica “objetiva” o de las instituciones sociales, por un lado, y la dinámica “subjetiva” o de los agentes sociales, por otro. En su concepto, la transformación social decisiva es el momento del proceso o la praxis social en que sus dos dinámicas interrelacionadas (el “cambio de las circunstancias” y la “actividad humana”) “coinciden” en el plano de lo concreto: es un proceso o “praxis revolucionaria”.

Esta definición permite precisar el corolario que destacábamos en el grupo A de las *Tesis*, sobre la actividad teórica como elemento constitutivo del proceso práctico. El pasaje final del texto, la Tesis XI, aporta esta precisión.

Si es la praxis social la que funda la relación semiótica básica y la que entrega así a la actividad teórica el campo y el material significativos sobre los cuales ésta realiza su labor específicamente conceptual; y si la praxis social es un proceso histórico que decide sus configuraciones concretas (y por tanto las estructuraciones efectivas del campo semiótico) en los movimientos revolucionarios o de transformación social, resulta necesario concluir que también las posibilidades concretas que tiene la actividad teórica de alcanzar la “verdad”, la calidad propia de su producción, dependen esencialmente de esas “transformaciones del mundo”. La “verdad” de la producción teórica sólo puede consistir en su “poder” revolucionario específico, es decir, en la realización concreta, en su plano conceptual de esa reestructuración y transformación radical del campo semiótico que es esbozada por el proceso revolucionario y que debe desarrollarse como componente esencial del mismo. Al asumir y efectuar la necesidad de revolución inscrita espontáneamente en el campo de trabajo teórico, la actividad teórica deviene, al mismo tiempo que revolucionaria (dotada de “poder”), “verdadera”: supera las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas.

Así, de lo que se trata para la teoría, si pretende ser “verdadera”, es de ser revolucionaria: de intervenir en el sentido del proceso que decide las posibilidades de su trabajo específico. No hacerlo sería comportarse como “los filósofos”: los que ratifican con su actividad una problemática que invierte este orden real de determinación, y parten, por tanto, de la presuposición de que la configuración histórica del sistema semiótico en la que teorizan o bien es inmutable o bien se transforma en virtud de una dinámica autosuficiente del propio sistema. Sería, en consecuencia, operar repetitivamente pero bajo la ilusión de una creatividad teórica independiente: pretender que se es el origen de un nuevo saber al tiempo que lo único que se hace en realidad es componer mensajes redundantes dentro de un campo discursivo solidificado y pasivamente enigmático, superado ya por el proceso histórico práctico. Sería, en fin, enfrentarse al mundo ofreciéndole productos teóricos pretendidamente nuevos, que deberían iluminarlo y guiarlo, y no entregarle más que imágenes remozadas de lo que él fue en el pasado: hermenéuticas, “interpretaciones” de lo que él ya no es.

La “forma natural” de la reproducción social ¹³

*Las únicas formas reales de las mercancías son sus
figuras en el uso, sus formas naturales.
...el proceso entero de trabajo en cuanto tal,
en la interacción viva de sus elementos objetivos y subjetivos,
se presenta como la figura total del valor de uso...*

Karl Marx

El proceso de reproducción social (*Nota del editor*)¹⁴ posee una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica, cuya presencia sólo es real en la medida en que se encuentra actualizada o dotada de forma dentro de un sinnúmero de conjuntos particulares de condiciones étnicas e históricas. Cada una de las formas en las que se ha actualizado esa estructura constituye la identidad o figura concreta de una sociedad.¹⁵ Para Marx, el modo en que esta actualización tiene lugar en la situación capitalista difiere radicalmente del modo en que acontecía en épocas anteriores de la historia y debería diferir también del modo que podrá tener en un futuro deseable. Mientras en las situaciones precapitalistas la formación de la estructura era simple, en la época capitalista ella es doble y por tanto compleja: no obedece únicamente al condicionamiento “natural” a partir de lo étnico y lo histórico, sino que se somete también a un condicionamiento “pseudo-natural”, que proviene de la organización económica constituida en una “segunda naturaleza”.

¹³ Publicado en la Revista *Cuadernos Políticos* N° 41, México D. F., julio-diciembre de 1984.

¹⁴ Es muy importante aclarar que al lector se le puede complicar bastante la lectura de este artículo puesto que en la presente edición están ausentes las figuras y eso complica la comprensión cuando en el texto se refiere explícitamente a las figuras, sin amargo, para todos aquellos que estén dispuestos a saltar este obstáculo, encontrarán un riquísimo debate —que nos pareció imperdible— sobre la reproducción natural, relación sujeto y objeto en este proceso, la semiótica de la relación de comunicación que se entabla en este proceso. El proceso de reproducción social natural que no fueron desarrolladas en otros artículos.

¹⁵ Cf. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie*, pp. 7, 22, etcétera

Según Marx, el proceso de reproducción social incluye, como función característica de la existencia humana concreta, una organización particular del conjunto de relaciones interindividuales de convivencia. Es decir, implica una clasificación de los individuos sociales según su intervención tanto en la actividad laboral como en la de disfrute; implica por –tanto una definición de las relaciones de propiedad, una distribución del objeto de la riqueza social –medios de producción y bienes para el disfrute– entre los distintos miembros del sujeto social global. Lo que distingue al modo de reproducción social capitalista es el hecho de que sólo en él esta organización de las relaciones de convivencia deja de ser un orden puesto por una serie de ideas, casi todas de uso corriente en la discusión marxista contemporánea, que pueden ayudar a su formulación adecuada. Son ideas que se agrupan en referencia a una distinción entre lo que sería propiamente la forma social-natural del proceso de vida humano, como realidad que –incluso en su permanencia trans-histórica y supra-étnica– implica necesariamente un grado elemental de concreción, y lo que sería la estructura fundamental de dicho proceso, como esencia necesariamente abstracta que sólo se vuelve efectiva a través de una concretización, cuyo paso inicial está justamente en la forma social-natural. Por lo demás, todas ellas son ideas que se entienden como variaciones sobre un solo tema: la libertad como hecho característico de la vida humana.

A. Sobre lo característico del proceso social de reproducción social

1. Vida animal y vida social

a. La estructura del comportamiento vital

La “forma natural” del proceso de reproducción social consiste en una actualización peculiar de su estructura general. A su vez esta estructura es, en sus rasgos más elementales, similar a la estructura del proceso de reproducción de la materia viviente del organismo vivo. Considerado en un cierto nivel primario, el comportamiento del ser humano es igual al comportamiento del animal, en tanto que como ser vivo ha actualizado de manera más completa las posibilidades del comportamiento material que llamamos “vida”. Este comportamiento de un sector de la naturaleza se caracteriza, como lo explica Hegel y lo menciona Marx, por la organización autónoma de un conjunto de elementos minerales, como una totalidad parcial que se enfrenta a la totalidad global de la naturaleza en un proceso “metabólico”;¹⁶ la totalidad orgánica actúa sobre una zona o territorio de

¹⁶ Cf. K. Marx, *El Capital*, I, cap. V.

la naturaleza para recibir una reacción de ésta favorable al mantenimiento de su principio de organización.¹⁷

Un principio autónomo de organización de la materia (K) que sólo se cumple en una multiplicidad de organismos singulares (SV...SVn) y que sólo se mantiene con la reproducción cíclica de cada uno de ellos mediante la acción (a) de los mismos sobre un medio natural (M en N) y la integración de las reacciones favorables (r) provenientes de éste. La estructura de este comportamiento de la materia viva tiene una *meta* que es evidente: el mantenimiento de la *integridad* del organismo *singular* en calidad de representante o ejemplar de la *identidad de su especie*; el mantenimiento, en definitiva, de un peculiar principio autónomo de totalización de la materia que, al mismo tiempo que *re-legaliza*, *acata* y perfecciona la legalidad general de la naturaleza. Es a la estructura y el *telos* de este comportamiento natural a lo que Marx hace referencia en su afirmación materialista de la naturalidad profunda del ser humano.

Cabe añadir que el comportamiento vital que Marx tiene en cuenta en esta afirmación es el comportamiento de la vida animal más perfeccionada, aquel que lleva al grado máximo de complejidad la estructura general de la vida.

Este sujeto animal es gregario (SAG): su singularidad, su “individualidad abstracta”, está repartida en un conjunto de versiones especializadas (Sa,... Sn) que se acoplan unas con otras en las diferentes funciones reproductivas. (La abeja como reina, obrera y zángano.) La coexistencia de los distintos miembros del sujeto gregario se encuentra posibilitada por un determinado sistema elemental de comunicación por señales.¹⁸ (Las figuras que la abeja compone con la trayectoria de su vuelo.) El resultado de la acción de ese sujeto, la reacción de la naturaleza se concentra en una transformación de ésta que se presenta como objeto independiente, como un *bien de la naturaleza producido por el sujeto* (B/P). (La miel.) La relación entre el sujeto animal y el territorio (T) natural: acción de S, reacción de N, se encuentra posibilitada por un bien producido especialmente, por un objeto de efectividad intermedia (I). (La colmena.)

17 Hegel, en su terminología particular, llega a decir que, con el comportamiento natural llamado “vida” aparece “el individuo”, que tiene en sí mismo un principio de autoconfiguración” y que se enfrenta como “sujeto” al “mundo objetivo”, el que le sirve de “condición” de su existencia y al que “priva de su estado propio al convertirlo en un *medio* suyo”, al “darle su propia subjetividad como sustancia”. Cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817, § 255-59.

18 “...no es un lenguaje, es un código de señales.” E. Benveniste, “Communication animale et langage humain”, en *Problèmes de linguistique générale*, ed. Gallimard, Paris, 1966, p. 62.

b. El telos característico de la vida social

Trasfondo prehistórico de la hominización o base vigente de la humanidad actual, la animalidad es solamente la sustancia con la que se forma la vida propiamente social. La mejor manera de precisar conceptualmente la idea que tiene Marx de la peculiaridad del ser humano o social es probablemente mostrar, siguiendo su discurso, la diferencia esencial que hay entre el proceso de reproducción animal y el proceso de re-producción social.

No se trata solamente de un *differentia specifica*: el ser humano no es sólo un animal especialmente dotado —de razón, de lenguaje, de sentido civil, práctico, religioso, etcétera—; o si lo es, sus atributos característicos implican un salto más allá de la cualidad estrictamente animal.¹⁹ Todos aquellos comportamientos que parecen ofrecer la clave de la definición de lo humano —el usar y fabricar instrumentos lo mismo que distinguir entre lo justo y lo injusto, él imaginar lo mismo que el jugar y el mentir, etcétera— pueden ser comprendidos a partir de una descripción del proceso de reproducción del ser humano como un proceso en el que la reproducción de su materialidad *animal* se encuentre en calidad de portadora de una reproducción que la trasciende, la de su materialidad *social*.

El *telos* estructural del comportamiento “vida” es la re-producción de un principio particular de organicidad para un material mineral, mediante el mantenimiento de la integridad física de los distintos organismos singulares en los que se actualiza ese principio. En el caso de los animales de individualidad gregaria, este principio incluye necesariamente un criterio especial de repartición, ubicación o individuación diferencial de todos los miembros o ejemplares del sujeto gregario dentro del sistema de funciones necesarias para su reproducción global. El conjunto de relaciones de oposición y complementaridad que conectan entre sí los distintos miembros del sujeto gregario —y que constituye por lo tanto su identidad como especie animal— consiste en un ordenamiento de los mismos que se repite incansablemente de un ciclo reproductivo a otro, de un milenio a otro, como manifestación disciplinaria de la estrategia óptima de supervivencia que se halla congelada en el principio de organicidad.²⁰

19 Discontinuidad en la continuidad. M. Heidegger: “...incluso aquello que, en comparación con el ‘animal’, adjudicamos al Hombre como *animalitas*, se funda en la esencia de la ek-sistencia”. “Brief über den Humanismus en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke Verlag, Berna, 1947, p. 67. R. Caillois: “El hombre es un animal como los otros, su biología es la de los otros seres vivos, está sujeto a todas las leyes del universo. ¿Por qué suponer *a priori* que pretender encontrar encontrar en lados las propiedades de su naturaleza o, inversamente, encontrar en él las leyes que se observa regir a las otras especies es necesariamente una manía, una ilusión o un espejismo?” *Méduse et Cie.*, ed. Gallimard, París, 1960, p. 20.

20 “...inscripción en el organismo de toda solución probada, modificación del cuerpo válida para miles de siglos; perfección del órgano, de las antenas, de los palpas, de los ojos multifacéticos, sin contar la infalibilidad casi sonambulesca del instinto.” R. Caillois, op. cit., p. 163.

La peculiaridad del comportamiento humano social aparece cuando se tiene en cuenta aquello que en su estructura correspondería a este principio de identificación global y de individuación diferencial, o principio de constitución de las relaciones que conectan entre sí a los miembros del sujeto. Aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza también en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad.²¹ En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural.²² Los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente. Lo que ella fue en un ciclo reproductivo es un antecedente que condiciona pero no obliga a lo que habrá de ser ella en un ciclo posterior.

El conjunto de relaciones de interdependencia entre los miembros del sujeto social requiere una figura concreta que debe ser sintetizada por el propio sujeto social. La *socialidad* misma de éste existe como materia con la que él, como totalización de individuos sociales, construye su identidad y la identidad diferencial de sus miembros. El ser sujeto, la *sujetividad*, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad.

El *telos* estructural que anima al comportamiento del ser humano o social difiere por tanto esencialmente de aquel que presenta la dimensión puramente animal de, la naturaleza. No se trata de la conservación de un principio de socialidad que estuviese ya dado en la organicidad animal, sino de la fundación y re-fundación constante de ese principio. Este sentido peculiar de la reproducción social hace del enfrentamiento del sujeto con la naturaleza —que ahora no es sólo externa o del *mundo* objetivo, sino también interna o del *cuero* subjetivo— un enfrentamiento indirecto, *mediado* por el enfrentamiento del sujeto con su propia sociabilidad.²³ La estructura misma del proceso reproductivo resulta ser así una estructura dual y fundamentalmente contradictoria. Al estrato en que la reproducción es consecución y absorción de reacciones favorables provocadas por el sujeto en la naturaleza se le sobrepone otro, en el que la misma noción

21 “La libertad concebida como un trascender no es solamente una “especie” particular de causas, sino *el origen de toda causa*. Libertad es libertad para causar.” M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), Klostermann, Frankfurt/M., 1955, p. 44.

22 “L’homme est libre parce qu’il n’est pas soi mais présence à soi. L’être qui est ce qu’il est ne saurait être libre. La liberté, c’est précisément le néant qui *est été* au coeur de l’homme et qui contraint la réalité-humaine à se *faire*, au lieu d’être... pour la réalité-humaine, être c’est *se choisir*: rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu’elle puisse *recevoir* ou *accepter*. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d’aucune sorte, à l’insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n’est pas un être: elle est l’être de l’homme, c’est-à-dire son néant d’être.” J. P. Sartre, *L’être et le néant*, ed. Gallimard, Paris, 1943, p. 516.

23 Cf. G. Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Geschichte and Klassenbewusstsein*, Der Malik Verlag, Berlin, 1923, p. 203.

valorativa de “favorable” está en cuestión, el estrato en el que el sujeto define y redefine su propia identidad.

Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar o modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinonz'a*).²⁴ Proceso dual que es siempre contradictorio, por cuanto su estrato “político” implica necesariamente una exageración (*hybris*), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico.²⁵

2. Trabajar y disfrutar

El sentido peculiar del comportamiento reproductivo del ser social (*zón politikón*) se manifiesta en la estructura que interconecta a los distintos elementos de este proceso y en la constitución misma de ellos. Los dos modos diferentes en que puede analizarse esta interconexión compleja: por un lado la fase productiva y por otra la fase consuntiva, se constituyen necesariamente como un momento de *objetivación*, la primera, y como un momento de *sujetivación*, la segunda.²⁶

La reproducción como producción/consumo de objetos

Los *círculos mayores* representan, cada uno, un *momento reproductivo* en abstracto (t1, t2), en lo que éste tiene de relación: sujeto social-medio natural. La reproducción del sujeto como proceso que lo relaciona consigo mismo y como donación de forma a su cuerpo o a la naturaleza interior queda fuera de esta representación esquemática.

La doble presencia de la relación entre *factor subjetivo* y *factor objetivo* (S–N) intenta mostrar por separado las dos fases, que en realidad integran una totalidad, del momento reproductivo: la *fase de trabajo*, producción o consumo productivo y la *fase de disfrute*, absorción o consumo improductivo. La relación entre una fase y otra queda indicada por el elemento Op, *objeto práctico*, o B/P, bien/producido (o producto con valor de uso), que constituye el resultado de la primera y la condición de la segunda.

24 Cf. Aristóteles, *Política*, A, 1252a.

25 Cf. G. Bataille, *La part maudite*, ed. de Minuit, París, 1967, pp. 90-91.

26 Cf. K. Marx, *Grundrisse...*, p. 10.

La *línea* que atraviesa los círculos mayores y que los conecta entre sí mediante el elemento Op representa el flujo de los bienes producidos, como realidad que asegura la continuidad del proceso o la repetición de los momentos reproductivos.

Los elementos B (arriba) y P (abajo) señalan: el primero, la presencia de bienes o condiciones con *valor de uso espontáneo* o directamente naturales; el segundo, la de productos o transformaciones *accidentales* que el sujeto provoca en la naturaleza (productos que, en ciertos casos, afectan desfavorablemente al sujeto y resultan ser así “destrucciones” de la naturaleza).

El *círculo* de elementos: a, b, c, n en torno a S tanto en la fase productiva como en la consuntiva muestra respectivamente la presencia de un sistema de *capacidades* y un sistema de *necesidades* en el sujeto social.

Igualmente, los elementos i y o muestran la doble composición del factor objetivo, tanto en la producción como en el consumo; él es, por una parte, campo *instrumental* mediador y, por otra, *objeto* de la acción o la aceptación del sujeto (materia prima del trabajo y materia directa del disfrute).

El sujeto social, al transformar el material natural, no puede ser el simple ejecutor de un plan que regiría sobre él desde sus propias manos, por estar confundido con su composición orgánica. Debe *elegir la forma* a la que conduce su transformación del material, y debe hacerlo porque la forma que tiene un bien/ producido no es nunca neutral o inocente; tiene siempre un *valor de uso concreto* que determina, a su vez, la forma que habrá de tener el sujeto que lo consume. El trabajar tiene una dimensión *poética*; su dar forma es un *realizar*, dice Marx.²⁷ Es un inventar y un llevar a cabo un proyecto; proyecto que sólo inmediatamente es el de la construcción de una cosa, que indirectamente pero en definitiva es el de la construcción del sujeto mismo. Al usar *esa* cosa y no *otra* que pudo estar en su lugar, el sujeto no sólo satisface su necesidad general —animal— de ese tipo de cosas, sino su *necesidad de la forma* de esa cosa concreta. En el proceso de reproducción social, el carácter de *auto-realización* (del sujeto) inspira la *realización* misma del producto; invade todas y cada una de las realizaciones del proceso de trabajo. Producir es objetivar, inscribir en la forma del *producto* una *intención transformativa* dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor; intención que se subjetiva o se hace *efectiva* en el momento en que éste usa (disfruta o utiliza) de manera *adecuada* ese producto

27 K. Marx, *El Capital*, loc. cit.

en calidad de *bien*, es decir, el momento en que, al aprovechar la cosa, absorbe la forma de la cosa y se deja transformar por ella.

En tanto que agente del disfrute o consumidor improductivo, el sujeto social tampoco es un simple receptor de la reacción favorable que el trabajo ha podido provocar en la naturaleza. Debe discernir y elegir entre las distintas posibilidades de uso adecuado que él puede dar al bien/producido; debe decidir el momento y la intensidad con que le va a afectar la forma de la cosa, la medida y la manera en que hace caso a la intención transformativa que ella trae consigo.

a. El sujeto

La sujetidad del sujeto social reside en su capacidad de dar una forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce fundamentalmente al reproducir su integridad física como organismo animal gregario. Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de *co-laboración* y *co-disfrute*. El conjunto de identidades diferenciales o diacríticas de los múltiples individuos sociales dentro de este sistema de relaciones de producción y consumo constituye la identidad global del sujeto. Dar forma a la socialidad implica, por lo tanto, instaurar –más allá del *acoplamiento* puramente natural– un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de *necesidades* de disfrute y un sistema definido de *capacidades* de trabajo.

El modo en que este último responde y cuestiona al primero, la manera en que los dos ceden y exigen para cerrar su compromiso, rige fundamentalmente a partir del proceso de *circulación* de los innumerables objetos singulares que han sido producidos y van a ser consumidos. En este “cambio de manos” por el que todos ellos deben pasar al abandonar a su productor y llegar a su consumidor se encuentra siempre vigente un proyecto de *distribución*, que los reparte entre el conjunto de los individuos sociales.²⁸ Este proyecto es el que califica a ciertos intentos de entregar productos como aceptables o socialmente productivos y sólo a ciertos requerimientos de bienes como válidos o susceptibles de ser satisfechos por la sociedad. La “politicidad” del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa “armonía” entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades, mediante la determinación del *acceso* efectivo de los individuos sociales, como productores y como consumidores, al bien/producido global.

28 K. Marx, *Grundrisse...*, p. 17.

La doble adscripción de todos los miembros del sujeto social dentro de esos dos sistemas –como individuos necesitados y como individuos capaces–, que los interrelaciona socialmente para el consumo y la producción, es la que, en su unidad o compromiso, confiere a cada uno de ellos su identidad individual. Así mismo es una ubicación peculiar del conjunto de individuos sociales dentro del sistema armonizado de necesidades y capacidades la que determina la identidad, la forma peculiar de la socialidad o conjunto de relaciones intersubjetivas de convivencia.

Producir y consumir objetos resulta ser, para el sujeto social, un constante reproducir –instaurar, ratificar o modificar– la forma de las relaciones de producción y consumo. Siempre en proceso de re-sintetizarse –aunque sólo sea para reafirmarse en lo que es–, la identidad del sujeto social está permanentemente en juego, lo mismo como identidad global de la comunidad (*politiké koinonía*) que como identidad diferencial de cada uno de sus individuos sociales. Si el sujeto global tiene que hacerse a sí mismo, en el sentido de que debe darse una identidad “política” que no ha recibido por naturaleza, los individuos sociales que lo componen son también, necesariamente, partícipes de ese destino. Su ubicación en el sistema de relaciones de convivencia también está, en esencia, siempre en juego. Todo acto suyo implica una intervención en el proceso que los adscribe en determinadas funciones productivo/consuntivas y que los identifica diferencialmente al relacionarlos unos con otros. Los individuos sociales son sujetos “individuales concretos” –y no “abstractos”, como los ejemplares gregarios– en la medida en que todo acto de cada uno de ellos afecta, directamente o mediante una transformación de la naturaleza, a su propia identidad y a la identidad de los demás. Todo hacer individual es, en este sentido un hacerse, un hacer a los otros y un dejarse hacer por ellos.²⁹ En el sujeto social (*polis*), todos sus miembros son sujetos (*polites*) por cuanto viven su reproducción individual como un transformar recíproco y necesario de sus respectivas identidades y como un transformar colectivo de la identidad social global.

b. EL objeto

La objetividad del objeto reside en su practicidad, en su carácter de elemento natural integrado en un peculiar proceso de reproducción vital que, al mismo tiempo que es físico, es también “político”. Como simple “medio natural” del organismo vivo, la naturaleza está ya integrada en un proceso de reproducción; su totalidad ha sido re-totalizada según la perspectiva de la acción que ejerce

29 Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, ed. Gallimard, Paris, 1960, pp. 182 ss.

sobre ella el organismo que se reproduce. La dimensión infinita de la naturaleza se encuentra delimitada y, en su limitación, potenciada en tanto que conjunto de “condiciones de vida”; éstas, (trans-) formadas por el organismo-”sujeto”, se convierten en “objetos” favorables u hostiles para su supervivencia. La *forma* que aparece en esta (trans-) formación, y que en el proceso puramente animal es simple plasmación de un programa de actividad inherente a la estructura instintiva del “sujeto”, es en cambio, en el proceso de reproducción social, el vehículo del proyecto de auto-realización del sujeto. Aquí, la practicidad o forma del objeto es elegida entre muchas posibles, y su elección está encaminada a provocar un cambio definido en el sujeto que vaya a hacerle caso al consumir adecuadamente el objeto. La forma del objeto es un lugar de doble perspectiva; allí la producción vuelve objetiva una pretensión transformativa dirigida al sujeto del disfrute, y a partir de ahí mismo el consumo vuelve subjetiva (des-objetiva) esa pretensión aceptándola según su propia disposición.

La pertenencia del objeto social a un proceso de reproducción en el cual el estrato físico de su cumplimiento se halla refuncionalizado por un estrato “político” no se revela únicamente en la experiencia global de él como totalidad objetiva dotada de una intencionalidad distributiva. Ya como objeto producido para el disfrute o consumo improductivo, pero especialmente como objeto producido para el trabajo o consumo productivo, el objeto social posee una forma que, lo mismo para ser compuesta que para ser tenida en cuenta, requiere de un sujeto libre o en proceso de autoconstituirse.

Resultado, por una parte, y condición, por otra, de la vida de individuos sociales, el objeto práctico es la instancia mediadora que acompaña en mayor o menor medida toda esa actividad de hacerse recíproco que caracteriza a dichos individuos como individuos concretos. Por esta razón, la estructura del objeto práctico o social implica un doble nivel o doble estrato de objetividad.³⁰ En el primero, puramente natural, el objeto *sería* la entidad mediadora de la reproducción solamente animal de los productores/consumidores, de aquel funcionamiento al que se reduciría la reproducción social si pudiera dejar de serlo. En este estrato apenas imaginable, puesto que sólo existe ya como trascendido, el objeto sería naturaleza transformada según un conjunto de capacidades y necesidades instintivas del sujeto. En el segundo nivel, en el cual el primer estrato se encuentra en tanto que *formado* o refuncionalizado, el objeto es la entidad que posibilita esa reproducción física o animal del sujeto y los individuos sociales,

30 “Es probable que todo análisis científico, de cualquier objeto que sea... implique necesariamente la distinción entre dos estratos o jerarquías, que pueden ser identificadas como forma y sustancia, en la acepción saussuriana (más general) de estos términos.” L. Hjelmslev, “La stratification du langage” (1954) en *Essais linguistiques*, ed. de Minuit, Paris, 1971, p. 55.

pero en lo que ella tiene de sustrato de la reproducción propiamente “política” o intersubjetiva de uno y otros.

Lo característico del objeto social en su doble estrato de objetividad se muestra en el hecho de que ésta sólo se sintetiza efectivamente en el encuentro de la producción con el consumo. El perfil definitivo de la practicidad o forma objetiva se juega dentro de la doble tensión que proviene, por un lado de la *intención* de forma propuesta por el trabajo en que ella fue compuesta y, por otro; de la *expectativa* de forma, dispuesta por el consumo en que ella habrá de ser aceptada.³¹ La forma del objeto es así *biplanar* o de doble aspecto; corresponde a un *producto* que sólo es tal en la medida en que es un *bien* (lo que no excluye, por supuesto, la posibilidad de que sea también un “mal”); es decir, a una cosa cuya importancia o valor *para* el uso concreto remite necesariamente a una importancia o valor *por* el trabajo concreto.

En el uso de los medios de producción –bienes intermedios, producidos no para el disfrute directo, sino para el consumo productivo–, la copertenencia de consumo y producción se da como plena igualdad; consumirlos es producir, producir es consumirlos. *Dar* forma *con* unos medios de producción es lo mismo que *sacar* esa forma *de* ellos mismos.³² Sin embargo, este dar/sacar forma que tiene lugar en el consumo productivo no es una mera *ejecución*, como en el mundo animal. Los medios de producción no compelen al sujeto a repetir con ellos siempre una misma operación, a lograr siempre un mismo resultado. Su efectividad no está atada a la plasmación de una forma *singular*; es, por el contrario, una efectividad abierta: permite la composición de distintas versiones de una forma *general*, de todo un conjunto de formas singulares diferentes. Dentro de ciertos límites, el sujeto (“*tool making animal*”) puede descubrir en los medios de producción maneras nuevas de utilizarlos, realizar con ellos formas objetivas imprevistas. Puede incluso –puesto que también los medios de producción son bienes *producidos*– transformarlos o sustituirlos: construir otras fuentes de determinación de lo que habrá de ser producido.

Entre los medios que intervienen en el consumo productivo hay unos que sólo ofrecen a éste una indicación de forma *para sí mismos*: las materias primas u objetos de trabajo; hay otros, en cambio, que despliegan *ante el trabajo* mismo todo un conjunto de posibilidades de dar forma, entre las que él puede elegir para transformar las materias primas: son los instrumentos.

La forma más acabada del objeto social es sin duda la del *instrumento*. En

31 Cf. K. Marx, *Grundrisse...*, p. 14.

32 M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, p. 53.

ella, las dos tensiones que determinan toda forma objetiva –la pretensión de una forma para el sujeto y la disposición de éste a adoptarla– permanecen en estado de enfrentamiento, en un empate inestable que puede decidirse de diferentes maneras en cada caso. La *proposición* de una acción formadora sobre las materias primas, inscrita en la forma instrumental como estructura técnica, no sólo *permite* –como en todo objeto social– sino que *exige*, para ser efectiva, una *voluntad* de acción formadora que la asuma y la haga concreta. La dinámica transformadora general que el instrumento trae consigo *necesita* ser completada y singularizada por el trabajo.³³

La duración de un instrumento o un conjunto particular de instrumentos asegura la continuidad en el tiempo de la producción y el consumo de una determinada clase de objetos prácticos. Es siempre el medio de una *trans-operación* productiva o consuntiva que involucra a distintos individuos sociales *sucesivos*. Pero ningún instrumento existe de manera aislada; en realidad, hace parte de un todo en el que su efectividad particular se incluye y se define diferencialmente. Es siempre el medio de una *co-operación* productiva o consuntiva en la que participan distintos individuos sociales relativamente *cercanos* entre sí. La forma de cada objeto instrumental se caracteriza así tanto porque perdura a lo largo de una serie de ciclos reproductivos de la sociedad como porque co-determina, dentro de un mismo ciclo reproductivo, la forma de los demás objetos instrumentales. Es una creación del pasado que permanece actuante en las realizaciones productivo/consuntivas de un sinnúmero de presentes renovados y es asimismo una creación localmente circunscrita que actúa por contigüidad espacial en un contorno más o menos amplio de otras realizaciones productivo/consuntivas.

El conjunto de los instrumentos constituye una totalidad compleja, organizada temporal y espacialmente: es el *campo instrumental* de la sociedad. Las innumerables efectividades particulares de todos los objetos instrumentales se unifican en él como una sola efectividad global. La *efectividad* del campo instrumental no se reduce a su productividad, ésta es sólo su determinación cuantitativa: el grado en que el instrumento global capacita al sujeto para dominar o transformar la naturaleza. La efectividad es el contenido cualitativo de la productividad; ella instauro todo un horizonte definido de *posibilidades de forma* para el objeto global de producción y consumo. En este sentido, al presentar ciertas posibilidades de forma y dejar de lado otras, al estar “especializada” en una dirección axiológica determinada, la efectividad global

33 “El trabajo vivo tiene que apoderarse de estas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, transformarlas de valores de uso sólo potenciales en valores de uso efectivos y operantes.” K. Marx, *El Capital*, cap. V.

misma posee una forma peculiar, la que decanta en la *estructura tecnológica* del campo instrumental.

La necesidad de poseer una forma peculiar le viene al campo instrumental del hecho de que su función es la de mediar o posibilitar en la reproducción física del sujeto, su reproducción “política”. El horizonte de posibilidades de forma que él delimita para el objeto es, en definitiva, un horizonte de posibilidades de autotransformación para el sujeto. El medio instrumental conecta lo que el sujeto ha sido en el pasado con lo que él puede ser en el futuro: asegura la *continuidad histórica* de su existencia.³⁴ Objetivada en la estructura tecnológica, es la propia identidad del sujeto la que se pone en juego, la que entrega y recibe su forma peculiar a través del campo instrumental.

3. Reproducción social y semiosis

El sentido característico del proceso de reproducción como proceso propiamente humano o social —el cumplimiento de su *telos* físico en tanto que soporte de un *telos* “político”— no se manifiesta únicamente en la estructura de éste, en su funcionamiento y en la constitución de los factores (sujetivo y objetivo) que intervienen en él. Se manifiesta igualmente tanto en la presencia de toda una *dimensión* de la existencia productivo/consuntiva que no es posible encontrar en el universo natural, una dimensión reproductiva propiamente *semiótica*, como en la de un *proceso* especial de producción/ consumo propio de esa dimensión y que es también exclusivo del universo total: el *lenguaje* o proceso semiótico independiente.³⁵

a. La producción/consumo y la comunicación/interpretación

Transformar la naturaleza sirviéndose del medio de producción es para el sujeto productor un intento de dar forma al sujeto del consumo; para éste, aceptar, sirviéndose del medio de consumo, la forma de la naturaleza convertida en bien es un dejarse dar forma. En la forma del objeto, el sujeto de la producción ha cifrado, sobre la sustancia del mismo (sobre el alimento que hay en un comestible, el resguardo que ofrece un espacio habitable, la ayuda que da un servicio, etcétera), una intención transformativa que el sujeto consumidor descifra al absorber adecuadamente esa sustancia. La apropiación de la naturaleza por el sujeto social es simultáneamente una auto-transformación del sujeto. Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar

34 J-P. Sartre, *Critique...*, pp. 250 ss.

35 Cf. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. Payot, París, 1972, pp. 33 y 101.

(*mitteilen*), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa.³⁶

El proceso práctico de comunicación/interpretación:

El *comunicante* (C)
y el *interpretante* (I)

...se encuentran en dos situaciones diferentes: la primera abierta hacia el *referente* exterior a ambas (Rx), la segunda cerrada frente a él. Entre las dos situaciones existe un territorio común o *contacto físico* (animal) proto-significativo (Ct).

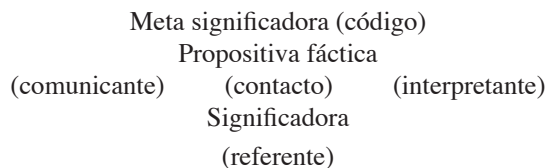
La emisión del *mensaje* o intención transformativa (M) de C a I consiste en una modificación que el comunicante hace del estado espontáneo en que se encuentra el contacto, para convertirlo en significativo, es decir, portador de alguna posibilidad de apropiación del referente considerada importante por C para el cumplimiento de lo pretendido en su intención.

Las condiciones requeridas para que tenga lugar esta simbolización, es decir, esta acción a un tiempo significadora (sobre el contacto) y apropiativa (sobre el referente), se encuentran establecidas en el código (K).

La *significación* (S) producida mediante el *código* (Kc) da *forma* al contacto (que sería la *sustancia* de ésta), lo vuelve *expresión* (e, significante) de un *contenido* (c, significado) y constituye así el estrato sémico del objeto social.

La recepción del mensaje consiste, por su parte, en la acción que el interpretante ejerce sobre la forma del contacto para, al consumirla o desconstruirla mediante su propio uso del código (íCd), asumir la intención transformativa que ella trae y apropiarse así del referente (Rn).

Las funciones constitutivas de la comunicación/interpretación³⁷:



³⁶ Cf. A. Leroi-Gourhan, *Le gèste et la parole, I: Technique et langage*, ed. A. Michel, París, 1964, p. 163.

³⁷ Véase el origen de estas esquematizaciones en R. Jakobson, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", en *Style and Language*, Wiley, Nueva York, 1960, pp. 353 ss.

Seis funciones comunicativo/interpretativas se sintetizan en el proceso social de producción/consumo de significaciones, cada una de ellas ligada a uno de los elementos principales que intervienen en él. Aunque la importancia relativa de cada una puede variar desde el predominio hasta la accesoriedad, su presencia es indispensable.

El primer eje está compuesto por las funciones propositiva, asuntiva y fáctica. La primera y la segunda consisten en el cumplimiento del *telos* autotransformativo del sujeto: el comunicante propone una intención, el interpretante la asume. La tercera consiste en el rescate de la base natural del proceso como vehículo mínimo de la relación entre C e I.

El segundo eje está compuesto por las funciones significadora, metasignificadora y estética. La primera y la segunda consisten en la doble inclusión que el proceso necesita hacer del código que lo posibilita: como *medium con* el que y *en* el que se significa. La tercera consiste en la reivindicación del mensaje como intención que pone en crisis las posibilidades del código.

Tanto la acción que comunica como aquella que interpreta consisten en la elección – proyectada en la una, realizada en la otra– de una posibilidad entre todo el conjunto de posibilidades de forma que el campo instrumental despliega sobre la naturaleza. La forma del objeto no puede ser tal, es decir, destacarse de lo informe o natural, ser inventada y percibida como sentido del objeto, si no es en tanto que resultado del uso –activo o productivo y pasivo o consuntivo– de un *medium* que delimita la frontera entre el sentido y el sinsentido de la infinidad de fenómenos naturales. El ciclo de la reproducción como proceso de vida social sólo es un producir/consumir significaciones, un cifrar/descifrar intenciones transformativas en la medida en que compone y descompone sus objetos-cifras de acuerdo a un *código* inherente a la estructura tecnológica del propio campo instrumental. Sólo la presencia de esta entidad *simbolizadora* fundamental que establece las condiciones en que el sentido se junta o articula con la materia natural, es decir, las condiciones en que esta materia puede presentar la coincidencia entre un *contenido* o significado con una *expresión* o significante, vuelve posible el cumplimiento de la producción/consumo de objetos como un proceso de comunicación/interpretación.

Es característico del proceso social de producción/consumo que su uso del campo instrumental no se reduce al empleo de éste en la apropiación de la naturaleza, en la composición de una forma práctica u objetiva a partir de ella. Usar el campo instrumental consiste por un lado en *obedecer* y por otro en *rebelarse*

al proyecto de objetividad que él trae consigo en su composición técnica; es intervenir en la historia de la producción/consumo como historia de la relación sujeto-objeto. La elección de una posibilidad de forma implica necesariamente una ratificación o una impugnación de todo el horizonte de posibilidades de forma; un subrayar o un modificar la línea que demarca la frontera entre lo que es forma en general y lo que no lo es. Por ello, la dimensión semiótica del proceso de reproducción social consiste en un producir-cifrar y un consumir-descifrar objetos-significaciones que sólo puede llevarse a cabo en la medida en que usa un código diferente de todos los que rigen el comportamiento de los seres vivos puramente naturales; un código que, al ser empleado para constituir el sentido de las cosas, exige ser él mismo, simultáneamente, *re-constituido*, reafirmado con la misma o con otra constitución. El proceso de producción/consumo como proceso de comunicación/interpretación es así un proceso no sólo de significar sino igualmente de *meta-significar*.

El componer/descomponer libremente la forma del objeto práctico es un producir/consumir significaciones que juega con los límites del código, que rebasa la obediencia ciega de las reglas que rigen su realización. La posibilidad de este significar libre o meta-significador se encuentra garantizada por el propio código del comportamiento humano. Dar forma significativa al material natural es actuar sobre él, por un lado, en una perspectiva *paradigmática*: hacer que se distinga diacríticamente, dentro de un conjunto de objetos equiparables, por su semejanza o desemejanza con ellos. Por otro, simultáneamente, en una perspectiva *sintagmática*, es actuar sobre él para que se distinga por su ubicación relativa, espacial y temporal, respecto de los demás objetos de dicho conjunto.³⁸ Las condiciones que el código establece, de acuerdo a la combinación de estos dos órdenes o perspectivas, para que un material se articule con una forma y adquiera la presencia significativa de significado/significante son condiciones que *respetan* un *doble nivel* de esa articulación. Un nivel primario, en el que a un material dado le corresponde “por naturaleza” una figura y una ubicación determinados, es decir, en el que resulta espontáneamente significativo; y un segundo nivel, en el que la libertad se ejerce y la forma significativa, la combinación de figura y ubicación de ese material debe ser, ineludiblemente, *inventada*.³⁹

El código inherente al campo instrumental del proceso de reproducción social, esa entidad simbolizadora fundamental, sólo puede establecer las condiciones de articulación entre sentido y materia, es decir, de composición de formas objetivas,

38 Cf. R. Jakobson, “Two Aspects of Languages and Two Types of Aphasic Disturbances” en *Selected Writings, II: World and Language* ed. Mouton, La Haya, 1971, p. 243.

39 Cf. A. Martinet, “La doble articulación del lenguaje” en *La lingüística sincrónica*, ed. Gredos, Madrid, 1968, p. 10.

en la medida en que él mismo se encuentra constituyendo constantemente dichas condiciones a partir de un estado de cosas dado, en el cual éstas se hallan apenas esbozadas como posibles. El articular propio del código social es un constante constituir su propio efecto simbolizador a partir de un estado natural preexistente del mismo.

El *sin-sentido* a partir del cual el proyecto originario establece las condiciones de la presencia de *sentido* en los objetos es siempre, en realidad, un *proto-sentido*.⁴⁰ El proyecto originario de simbolización consiste justamente en un trascender la articulación espontánea que el comportamiento animal, como estrato profundo del comportamiento humano, establece entre los fenómenos naturales externos a su vida orgánica y la presencia de los mismos en tanto que funcionalizados para la reproducción de su principio de organicidad vital. El proceso de vida animal entrega al proceso de vida humana una “*proto-forma*” de la naturaleza; la existencia humana convierte a ésta en *sustancia de la forma social-natural*.

Entre el sujeto productor-comunicador y el sujeto consumidor-interpretador existe siempre un *contacto físico* que, considerado en su presencia más primaria, los relaciona como copartícipes de un proceso de reproducción puramente animal. Los elementos de este contacto físico o ambiente natural de la vida, como “transformaciones” de la naturaleza provocadas por el uno y esperadas por el otro, que “expresan” para éste un “contenido” puesto en ellos por el otro, son así (vistos desde el horizonte de la vida social) *materiales proto-significativos*: poseen la *sustancia* que, *formada* por la conjunción propiamente humana de significado y significante, pasa a constituir el verdadero carácter significativo del objeto práctico.

El contacto físico entre productor-comunicador y consumidor-interpretador es en todo caso, incluso en ésta, su versión originaria o elemental, un contacto cargado por sí mismo de esbozos de significación, un “rumor” (*fatis*)⁴¹ en el que uno y otro se hallan inmersos. Sólo sobre la base de esta comunicación/interpretación espontánea, primaria o derivadamente “natural”, se levanta la comunicación/interpretación propiamente libre o humana.

Tal como el campo instrumental al que pertenece, el código tiene una historia porque el proceso de comunicación/interpretación no sólo se cumple *con* él sino

40 Cf. M. Merleau-Ponty, “Le langage indirect et les voix du silence” en *Signes*, ed. Gallimard, París, 1960, p. 83-84.

41 Esta “atmósfera de sociabilidad” que establece una “*phatic communion*” entre emisor y receptor fue puesta de relieve por B. Malinovski, “The Problem of Meaning in Primitive Languages” en C. K. Ogden y I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Harvest, Nueva York, 1968, p. 315. Véase también L. Hjelmslev, op. cit., p. 61.

igualmente en él; porque él mismo, al servir en lo manifiesto, se modifica en lo profundo.⁴²

La dimensión significativa del objeto práctico:

Interpretación Sustancia

	expresión
expresión	
	significante
	contenido
contenido	
	significante

Protosignificativa del contacto físico

Del objeto práctico

Forma significativa

Comunicación

En principio, cada vez que el código es usado en la producción/consumo de significaciones, su proyecto de sentido se pone en juego y puede entrar en peligro de dejar de ser lo que es. El proyecto de sentido, que es la instauración de un horizonte de significaciones posibles, puede ser *trascendido* por otro proyecto y pasar a constituir *el estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas*. En verdad, la historia del código tiene lugar como una sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido,⁴³ resultante de la refuncionalización –más o menos profunda y más o menos amplia– de proyectos precedentes por nuevos impulsos donadores de sentido.

42 La insistencia actual en la idea de que el significar humano no es sólo comunicación/interpretación de mensajes, sino siempre *historia de sí mismo*, proviene, formulada en términos místicos, de W. Benjamin (“Deber Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” (1916) en *Angelus Novus*, ed. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1966, pp. 10-11). Retomada por Heidegger (“Hoelderlin und das Wesen der Dichtung” (1936) en *Erläuterungen zu Hoelderlins Dichtung*, ed. Klostermann, Frankfurt/M., 1961, p. 35) ha sido desarrollada después unilateralmente por la metafísica estructuralista. Es también la condición implícita del descubrimiento de Hjelmslev (op. cit.) de que el movimiento que constituye la biplanaridad del signo depende de otro, el que constituye su doble estrato de sustancia y forma.

43 Cf. L. Hjelmslev, op. cit., pp. 56.57

b. La comunicación/interpretación como lenguaje

La dimensión *semiótica* de la vida social no se distingue en general del proceso *práctico* de producción/consumo. No es otra cosa que el modo en que la dualidad de éste —su ser físico y “político” a la vez— caracteriza a la realización efectiva de todos los actos, tanto del sujeto global como de los sujetos individuales. Sin embargo, dentro de esa dualidad, el predominio de lo “político” sobre lo físico requiere que el proceso de comunicación/interpretación, como proceso que lo hace manifiesto, se cumpla de manera independiente respecto del cumplimiento práctico de la producción/consumo; implica la necesidad de una existencia autónoma de la dimensión semiótica de la existencia social. Lo *semiótico*, al mismo tiempo que permanece en lo *práctico*, deja de confundirse con ello y se constituye como un proceso especial, “purificado”, de producción/consumo de significaciones. Puede decirse, por ello, que el ser humano, en tanto que es el “animal político” es también el “animal dotado de lenguaje” (*zoon logon ejon*).

El lenguaje en su realización básica, verbal, es también un proceso de producción/consumo de *objetos*. El hablante entrega a quien escucha una transformación de la naturaleza: su voz modifica el estado acústico de la atmósfera, y ese cambio, ese objeto, es percibido o consumido como tal por el oído’ del otro.⁴⁴ Pero la producción/consumo de esta transformación acústica de la atmósfera se distingue de todos los demás procesos particulares de producción/consumo. Lo característico de ella está en que conjuga un mínimo de practicidad con un máximo de semioticidad.

Mientras mayor es la importancia relativa de un proceso particular de producción/consumo en referencia al sistema combinado de necesidades y capacidades del sujeto social, menor es la posibilidad que hay en él de poner en juego libremente la forma del objeto práctico que produce/consume y menor es por lo tanto el repertorio de significaciones que pueden ser comunicadas/interpretadas en él. La transformación lingüística de materia tan sutil, dúctil y generalizada como es el estado acústico de la atmósfera ocupa sin duda en el sistema de necesidades de consumo y capacidades de producción un lugar de importancia relativa casi nula.⁴⁵ Los objetos prácticos que salen y entran en ella son en principio “siempre” posibles, “fáciles” de construir y “no sirven” casi para nada. Su practicidad es sumamente enrarecida y por ello su semioticidad especialmente

44 Se trata de palabras, de totalidades fónicas o fenómenos audibles dotados de significado, que, a manera de “siluetas” sonoras, se diferencian unas de otras por ciertas “marcas distintivas”, los *fonemas*. Cf. N. S. Trubetzkoy, *Principes de Phonologie*, ed. Klincksieck, Paris, 1970, p. 38.

45 Cf. F. de Saussure op. cit., p. 101.

densa. El repertorio de formas-significaciones que pueden articularse con su materia es infinitamente mayor que el que puede alcanzarse con cualquier otro tipo de objetos. La producción/consumo de ellos ofrece así la vía privilegiada de la comunicación/interpretación.

Si lo característico del ser humano reside en la necesidad a la que está sometido de producir y reproducir la forma de su socialidad, y si la dimensión semiótica de su existencia es el modo en que la asunción de esa necesidad se manifiesta en toda su actividad productivo/consuntiva, el lenguaje es entonces la instancia en la que el auto-proyectarse y auto-realizarse del sujeto social encuentra su “instrumento” más adecuado. Gracias a él, esta función característica del sujeto social se “libera” de su sujeción al plano básico de la producción/consumo de objetos como actividad de apropiación de la naturaleza. *Imaginar*, es decir, negar y trascender la “forma” dada mediante la composición de otra posible:⁴⁶ esa actividad, exclusiva del animal que supedita su reproducción física a su reproducción “política”, no consiste así únicamente en inventar formas “cautivas” de la practicidad del objeto. El proyectar que imagina mediante la producción/consumo de significaciones lingüísticas puede hacerlo “en el vacío”, desentendiéndose de las limitaciones directas, físicas y sociales, a las que tendría que someterse si sólo “hablara con hechos”.

La potenciación de la capacidad semiótica que el lenguaje aporta a la vida social lo distingue funcionalmente de todas las otras vías que, a través de su practicidad particular, conducen el flujo significador de la vida social. La vida social es necesariamente *logocéntrica*:⁴⁷ el lenguaje no sólo condensa y perfecciona pasivamente las realizaciones semióticas de la práctica; por el contrario, penetra y se inmiscuye con su perspectiva propia en todas y cada una de ellas. No sólo les sirve, sino también las domina. En virtud del enfrentamiento que se establece así entre la comunicación/interpretación en general y el lenguaje, la semiosis social entra en una peculiar dinámica de *traducción y re-traducción* entre el hacer y el decir. Siempre, por más indirectamente que sea, lo que acontece con el lenguaje representa, en el escenario de la imaginación pura, aquello que acontece en el terreno de la proyección/realización práctica; pero, a su vez, nada acontece en este terreno que no constituya también una representación de aquello que se juega en el lenguaje.

46 Cf. J. P. Sartre, *L'imaginaire*, ed. Gallimard, Paris, 1940, p. 232.

47 Cf. R. Barthes, “Elements de sémiologie” en *Le degré zéro de l'écriture*, ed. Gouthier, Paris, 1964, p. 80.

B. Sobre la “forma natural” elemental

Si se pone a la libertad como el hecho característico de la existencia humana, es decir, si se define el proceso de reproducción social como aquel que subordina estructuralmente su estrato físico de funcionamiento a su estrato “político”, es imposible dejar de reconocer que en él se halla presente un *conflicto* fundamental: el conflicto entre lo social como forma y lo natural como sustancia formada. Lo natural rige en lo social, pero lo social no es continuación de lo natural: está del otro lado de un abismo que, paradójicamente, dentro de lo natural, lo separa de él.⁴⁸ Para lo social, trascender y dar forma a la sustancia natural implica necesariamente crear a partir de ella, dependiendo de ella, un orden autónomo. Al mismo tiempo que mantiene en sus rasgos generales el orden que ella posee espontáneamente, lo fuerza y recompone en su vigencia particular: lo convierte en el material de su propia creación.

El proceso de reproducción social *trans-naturaliza* el cumplimiento de todas y cada una de las funciones propias del proceso de reproducción vital. Desde la perspectiva de la naturaleza, es una “perversión” de lo animal. La producción/consumo del alimento, la convivencia gregaria, la procreación, el mantenimiento de la especie, en general, son funciones que el ser humano debe cumplir, pero que él las cumple no por sí mismas sino por algo que escapa al animal, que es extraño a su universo: la “producción” y el “consumo” *de la forma* de la socialidad.

La “forma social-natural” propiamente dicha del proceso de reproducción social se constituye en torno al conflicto que trae consigo la transnaturalización de la vida animal. Encarnación concreta de este conflicto, ella es, por necesidad, *múltiple*. Su constitución parte de una auto-elección originaria, de una elección de *identidad*, y ésta tiene lugar siempre en una situación particular que la vuelve posible, en un marco determinado de condiciones y acontecimientos naturales, tanto étnicos como territoriales.⁴⁹ La forma social natural implica así un pacto fundante del sujeto consigo mismo, en el que cristaliza una estrategia de autoafirmación como garantía de supervivencia. Se trata de un compromiso de mantener y cultivar la manera peculiar en que logró su trans-naturalización, es decir, la selección inicial que hizo de aquello que del material animal debe ser reasumido y potenciado y de aquello que debe ser abandonado y reprimido. Desde su versión más simple y pura hasta sus versiones más complejas y reelaboradas, la forma social natural atraviesa por una historia que es una sucesión de fidelidades y traiciones a este compromiso originario.

48 Cf. C. Levy-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, ed. Mouton, París, 1967, p. 12.

49 K. A. Wittfogel, *Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgechichte*, en: Archiv für Sozialwissenschaft and Sozialpolitik, Tübingen..1932.

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

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

El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario ⁵⁰

El concepto del “fetichismo”, como característica de los objetos prácticos en la época mercantil (y especialmente en el período mercantil-capitalista) de la historia de la reproducción social, no es un simple apéndice o un corolario prescindible de la “teoría científica del valor”, contenida en el primer capítulo, *La Mercancía*, de *El Capital*. Se trata, por el contrario, de un concepto que determina centralmente el mensaje glotal, revolucionario y científico de la obra de Marx.

Este reconocimiento, iniciado por Lukács en los años veinte, se ha ampliado y profundizado en el discurso teórico de orientación marxista a partir de 1945. No obstante, sigue siendo un reconocimiento desdeñado e incluso hostilizado por los difusores principales (“oficiales”) de la doctrina marxista. Como en la época de Lukács —cuando la ideología revisionista-reformista en la Segunda Internacional socialista se sobrevivía al infiltrarse en la Tercera— también en la actualidad los administradores de la herencia marxista depuran a ésta de todos aquellos elementos teóricos que, como la teoría del “fetichismo” moderno, resultan extraños e incluso incompatible con la recomposición positiva y reformista del discurso de Marx. Y es que, ubicar el concepto de “fetichismo” moderno en el centro de la argumentación de Marx, implica, en primer lugar, concebir al discurso comunista como un discurso heterogéneo respecto del discurso teórico sobre la sociedad que predomina en la época moderna o capitalista. Como un discurso cuya *cientificidad* esencialmente *crítica*, es de un orden diferente del de la “cientificidad de ciencia natural”, ahistórica y supraclasista, que pretende tener el discurso sociológico burgués. Implica, en segundo lugar —y sobre todo— concebir el discurso marxista como un discurso que es científico-crítico porque

50 Publicado en la Revista Dialéctica N° 4, México, enero de 1978, sobre la ponencia presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Filosofía en Monterrey.

es el discurso de la transición revolucionaria, históricamente necesaria, a una nueva era, la comunista; es decir, porque existe únicamente como componente de esa revolución y en la medida en que contribuye a su progreso.

Pero si se deja aparte esta incompatibilidad entre el discurso científico-crítico y los intereses históricos de pequeña burguesía acomodada –es decir, estatistas-socializantes– que se expresan en el “marxismo” reformista predominante, y si se examina el aspecto exclusivamente teórico de la falta de actualidad que padece en el marxismo el reconocimiento de la importancia decisiva del concepto de “fetichismo” moderno, es posible afirmar que tal falta de actualidad se debe principalmente a que la propia *definición del carácter central* del concepto “fetichismo” moderno dentro del sistema conceptual marxista se halla todavía inacabada y presenta vacíos y desajustes esenciales.

Se trata de responder a la pregunta: ¿por qué puede decirse que las afirmaciones de Marx sobre el “fetichismo” ocupan la veta central de su discurso? Y para ello es necesario:

- A) disponer de un concepto riguroso, es decir, exhaustivo y coherente de “fetichismo mercantil”; y
- B) determinar qué significa “ocupar el sitio central” en el discurso teórico de Marx.

Los apuntes de Marx que siguen a continuación pretenden indicar una vía de solución a la pregunta anterior mediante el esclarecimiento de la primera, (a), de las tareas que plantea su respuesta.⁵¹

A. Puede decirse que tres de las ideas generalizadas respecto de la teoría del “fetichismo mercantil” en Marx representan tres de los principales obstáculos que dificultan la construcción científico-crítica riguroso de esa misma teoría: 1) la que confunde la teoría general de Marx sobre la producción y consumo de mercancías o “fetiches” modernos con la teoría especial, derivable de ella, acerca de los efectos ideológicos en el discurso o de falseamiento en la conciencia social; 2) la que confunde la homología que establece Marx entre fetichismo arcaico y “fetichismo” moderno o mercantil con una simple identificación de éste con aquél; y 3) la que confunde el concepto de “fetichismo” mercantil simple o en general con el de “fetichismo” mercantil desarrollado o capitalista.

⁵¹ Véase una aproximación al esclarecimiento de la segunda (B), en: B. Echeverría, *Discurso de la revolución, discurso crítico*.

A.1. “Fetichismo” o “carácter de fetiche” es el principal de los nombres—otros son: “idealismo”, “misticismo”, “carácter mistificador”, “objetividad sensorialmente suprasensorial”, “dualidad cuerpo-alma”, etc.— que, en el plano erístico-político, literario o retórico, describen con una sola imagen un fenómeno que tiene lugar *en la constitución y la función social de las cosas mismas* de las sociedades mercantiles: en la constitución de los objetos prácticos refuncionalizados históricamente en la calidad de mercancías. Describe un fenómeno objetivo, es decir, que acontece con la materia integrada prácticamente como objeto (y esto es un proceso subjetivo o de producción/consumo por parte de un sujeto social); y lo describe como un fenómeno histórico que se sitúa en *el plano práctico general* del proceso de reproducción, es decir, en el plano productivo/consuntivo *tanto objetos como de mensajes, y no sólo en el plano de la comunicación discursiva*, es decir, lógica e ideológica.

El “fetichismo” moderno o la calidad fetichoide—podría resumirse— es el carácter que demuestra tener el objetivo, práctico de figura mercantil cuando se considera de manera especial su función dentro del proceso global de reproducción de la sociedad como proceso que tiene lugar bajo una forma histórica peculiar, la de una serie abierta de procesos de reproducción privados, es decir, simultáneos, contiguos pero funcionalmente exteriores los unos a los otros.

A.1.1. La calidad de mercancía o la forma de existencia (figura) mercantil del objeto práctico, descrita por Marx en el primer capítulo de *El Capital*, es una calidad o figura dual o en *doble estrato* y es una calidad o figura inestable o *contradictoria*.

La calidad o figura mercantil se halla constituida por la calidad básica o la forma estructural de objeto práctico en cuanto tal, en su existencia u objetividad social-natural en general (su “cuerpo”), pero en tanto que calidad o forma modificada o sobredeterminada por la calidad parasitaria o la configuración sobrepuesta que adopta el objeto práctico en su existencia o vigencia como puro objeto social de intercambio (su “alma”).

En plano en que es un objeto *social-natural*, la mercancía es simplemente una porción de naturaleza o *materia* de cualquier orden *integrada* en la realización del proceso de reproducción social, es decir: en una perspectiva, materia transformada o resultante de un proceso de producción o trabajo específico, cooperativo o concreto, y, en otra perspectiva, materia apetecida o necesaria para un proceso de consumo o disfrute igualmente específico, compartido o concreto. Es un *bien* producido o un *producto* útil con valor de uso.

En cambio, en el plano en que es un puro objeto social de intercambio, la mercancía no es más que, en la primera perspectiva, una simple condensación de energía productiva, un *valor*, y, en la segunda perspectiva, una simple posibilidad de ser reemplazada, por un objeto diferente de ella pero equivalente, un mero *valor de cambio*. Es la *versión abstracto-cuantitativa* de la calidad o forma social-natural o concreta; es ésta misma pero reducida a su aspecto más indiferenciado y general, aquél en que todos los rasgos de producto y de bien que ella vuelve reales en el objeto se resumen en los dos rasgos siguientes: el de haber sido producido con mayor o menor trabajo o gasto de energía social (producto en abstracto) y el de ser más o menos intercambiable, es decir, demandado o útil en términos generales (bien en abstracto).

Ahora bien, lo *peculiar* de la calidad o figura mercantil del objeto social práctico reside en que esta última, su calidad o configuración social de intercambio, rige o tiene vigencia como calidad o configuración *aparte y autónoma*, y no como elemento dependiente y subsumido en la calidad o figura social-natural. Lo específico de la figura (forma configurada) mercantil del objeto reside, por lo tanto, en que su composición es *inestable* o *contradictoria*; en una parte de su calidad total o concreta —la parte puramente abstracto-cuantitativamente— se enfrenta a ella o se afirma al margen de la sintetización que ella implica, minándola así en su integridad. En la forma mercantil de los objetos hay una contradicción, dice Marx, entre sus dos factores, entre el valor o la “forma de valor” y el valor de uso o la “forma natural”.

A.1.2. Es *esta unidad contradictoria* de dos calidades, factores, formas o estratos de existencia, unidad característica del objeto práctico mercantil, la que *se presenta como carácter fetichoides* de la mercancía cuando se la considera dentro del funcionamiento global del proceso de reproducción social.

En efecto, la mercancía presenta su peculiar doble calidad como una *efectividad doble* y una *significación doble* —es decir, similares a la efectividad y la significación de los instrumentos de la técnica mágica, de los fetiches (objetos religiosos, ordinarios y milagrosos, terrenales y celestiales, objetos místicos) que fusionan en sí lo humano y lo divino— cuando se observa *la función que ella cumple como elemento posibilitador de un cierto tipo histórico de reproducción social*. La mercancía ejerce una acción similar a la de estos fetiches u objetos profanos-sagrados porque no sólo constituye el producto concreto (“profano”) que el productor entrega al mecanismo social de distribución y el bien concreto (“profano”) que el consumidor saca de ese mismo mecanismo, sino también el único nexo (objeto “sagrado”) en virtud del cual ese sujeto productor/consumidor

—que se halla en condiciones históricas de privatización o aislamiento— resulta conectado con los demás sujetos productores/consumidores, relacionado con los demás átomos del sujeto social.

El “mundo de las mercancías” es un conjunto de objetos fetichoides porque, además de actuar como reservorio de los objetos prácticos (acción “ordinaria”), actúa también como *medium efectuator de la socialidad* de esos productores/consumidores (acción “milagrosa”).

Es un proceso de reproducción social en el cual la *sujetidad* o actividad con la que el sujeto sintetiza su propia socialidad (las relaciones de convivencia técnica, de producción y consumo) se encuentra *paralizada* o fuera de funcionamiento; en el cual, por tanto, la figura o identidad fáctica de esa socialidad es contingente o “naturalmente dada” (*naturwuehsig*), estática o carente de un principio innovador, es el conjunto de las cosas u objetos prácticos el que tiene que garantizar al menos la repetición de la identidad social heredada imponiéndole al sujeto inactivo los *efectos sintetizadores inertes*, provenientes de su propia “vida social”. Y esta “vida social cósmica” sólo puede consistir en la *vigencia efectiva de la interdependencia abstracta, casual o caótica* de las diferentes cosas en tanto que situadas en un plano común (“social”), el de su calidad de valores.

A.1.3. Carácter fetichoide de la mercancía quiere decir, entonces, *efectividad doble* —concreta pero privada, de una parte, abstracto pero social, de otra— en el proceso social de la reproducción desintegrado como proceso básico de producción/consumo e integrado sólo como proceso de distribución por intercambio. Quiere decir, por tanto, *significación doble* o significación sobredeterminada por el funcionamiento de un código acoplado y que subcodifica al código general del proceso comunicativo básico en la praxis reproductiva. Producir y consumir objetos prácticos mercantiles no implica solamente emitir/recibir el mensaje que ese objeto tiene en su significación dentro de la tensión comunicativa que una al sujeto productor con el sujeto consumidor; implica emitir/recibir un mensaje necesariamente modificado, supeditado a la presencia de otro que es parasitario y de orden puramente abstracto-cuantitativo: implica productor/consumir *significaciones dobles y de doble efecto comunicativo: fetichistas*.

En consecuencia, se puede decir que la teoría de Marx sobre el “fetichismo” moderno es también una teoría del discurso fetichista, pero que lo es en segundo lugar o de manera derivada. Si el discurso o producción discursiva —la producción de objetos prácticos cuya practicidad se ha concentrado en su comunicabilidad— puede ser fetichista, y si, por tanto, el sujeto puramente comunicador o la

“conciencia” puede ser fetichista o falsa, ello se debe a que, en un cierto tipo histórico de comportamiento reproductivo práctico, son los objetos producidos/consumidos los que tienen un carácter parecido al de los fetiches.

A.2. La sumarísima exposición anterior del concepto de “fetichismo” mercantil en Marx indica la necesidad de distinguir claramente entre este “fetichismo” moderno y el fetichismo propiamente dicho, bien sea el fetichismo arcaico de los objetos mágicos o el fetichismo civilizatorio o de abstinencia de los objetos de aberración sexual sustitutiva. La falta de esta distinción es un indicio de que el concepto de fetichismo moderno es usado con falta de rigor lógico; y, de hecho, es también una causa de que esa falta de rigor mantenga.

Entre la mercancía, el objeto fetichoide, y el fetiche propiamente dicho no hay identidad sino únicamente similitud. La mercancía no es un objeto mágico; se parece a un objeto mágico. La similitud puede establecerse en el plano de la estructura de las respectivas composiciones objetivas de la mercancía y del fetiche; pero las determinaciones de la objetividad de la mercancía y su función o efecto en el proceso reproductivo de la sociedad son esencialmente diferentes de las determinaciones objetivas y la función o efecto social del fetiche.

En ambos, en la mercancía y en el fetiche, encontramos un plano secundario de objetividad que tiene una funcionalidad o efectividad propia y que modifica la funcionalidad o efectividad básica. La objetividad de valor, en el caso de la mercancía; lo sagrado o lo pseudosatisfactor, en el caso del fetiche (arcaico o sexual).

Pero, mientras la efectividad secundaria de la objetividad de valor, en la mercancía, consiste en asegurar (cósicamente) la vigencia de la socialidad de un sujeto social paralizado, atomizado o privatizado, la efectividad secundaria actuante en el fetiche es de un orden completamente diferente.

En el fetiche arcaico u objeto instrumental mágico, el plano propiamente sagrado o milagroso tiene como efecto inmediato el ampliar el alcance de la acción de un cierto tipo técnico de fuerzas productivas sobre la naturaleza aún no domeñada; efecto que alcanza al “domeñarla” en exterioridad, es decir, sin intervención del proceso de transformación real sino mediante un trabajo de orden simbólico o representativo.

Este efecto técnico-mágico cumple una función específica en el proceso básicamente armónico pero “primitivo” de la praxis social: neutraliza o soluciona

la contradicción que aparece en el sujeto social/comunitario arcaico entre la imagen necesariamente deseada de sí mismo —esbozada dentro del campo de posibilidades abierto por sus instrumentos y su tecnología— y la imagen plasmada de hecho con la incipiente capacidad real de sus fuerzas productivas. Recuérdese la cuarta Tesis de Marx “ad Feuerbach”.

Por su parte, en el fetiche de abstinencia u objeto sexual sustitutivo, el plano propiamente sobre-erotizado tiene como efecto inmediato, de manera parecida al caso anterior, el ampliar el alcance de la acción de un cierto tipo de institución civilizadora del *eros* sobre un campo no integrado de perspectivas de disfrute erótico; efecto que alcanza al “integrarlo” en exterioridad, es decir, sin su exploración real, sino mediante una transgresión meramente simbólica o representativa de las barreras prohibitivas o de abstinencia que lo circundan. Este efecto de excitación, disfrute y satisfacción erótica por substitución cumple, dentro del tipo productivista de procesos de reproducción social, una función análoga a la del fetiche arcaico: neutraliza o soluciona la contradicción que aparece en el sujeto social que debe sacrificar su disfrute a favor de su rendimiento entre la tendencia polimorfa y dispendiosa de su eroticidad y el tipo reductor y represivo de la restricción u ordenamiento de sus sistema de necesidades.

La distinción entre la función social reproductiva que cumplen estos fetiches propiamente dichos y la que cumple la mercancía, el fetiche moderno y objeto fetichoides, es de importancia, especialmente para la conceptualización de esta última porque permite precisar las condiciones muy restringidas de su necesidad histórica, y por tanto, las posibilidades muy realizables de su destrucción revolucionaria.

La existencia y la abolición de los fetiches propiamente dichos están determinadas por el desarrollo de la fuerza productiva de la sociedad como por la capacidad que ésta tiene de domeñar la naturaleza: como naturaleza para-la-producción (en el caso del fetiche arcaico) o como naturaleza-para-el-disfrute (en el caso del fetiche sexual). ES decir, están determinadas por circunstancias sólo secundariamente dependientes del modo de funcionamiento del proceso de reproducción social. La existencia y la abolición del fetichismo mercantil están determinadas, en cambio, por causas primariamente sociales: por el modo privatizado en que tiene lugar la reproducción del conjunto de átomos del sujeto social.

Esta distinción, por lo demás, lejos de descuidar, ofrece la clave para comprender el modo como la presencia de la mercancía u objeto fetichoides mantiene y refuncionaliza la vigencia de los fetiches propiamente dichos, como acontece

en el caso de fetiches modernizados: la *ecclesia* como Estado o “comunidad nacional supraclasista”; la aberración sustitutiva como “libertad en la elección de satisfactores por parte del consumidor privado soberano”.

A.3. Un tercer obstáculo teórico principal en la construcción del concepto marxista de fetichismo moderno es la concepción generalizada de una idea que confunde la estructura y la función de la mercancía en general (el objeto fetichoides simple) con la estructura y la función de la mercancía capitalista (el objeto fetichoides desarrollado).

A.3.1. La figura mercantil capitalista del objeto práctico se distingue de la figura mercantil en general del mismo porque, en ella, el plano propiamente configurante, la forma sobrepuesta y parasitaria, la forma de valor (compuesta por las determinaciones valor y valor de cambio) posee un grado de particularidad o de complejidad que no existe en el de la forma mercantil simple. Y porque, consecuentemente, también la relación contradictoria entre la forma social del valor y la forma social natural del objeto práctico (compuesta por las determinaciones: producto y valor de uso) es en ella un grado más elevado.

Podría decirse que, en el “fetiche” mercantil capitalista, el lado “sagrado” tiene un sentido o una orientación propia y, por tanto, no sólo desquicia sino incluso subordina al sentido originario del lado “profano” básico. En efecto, en la mercancía capitalista el valor (propiamente: el valor nuevo, añadido o recién producido) debe tener una composición compleja peculiar: debe incluir, junto a la objetivación de trabajo suficiente para compensar el valor de la mercancía fuerza de trabajo gastada en su producción (suficiente para reproducir el capital variable), y convirtiéndola en mero soporte de su existencia, una objetivación, excedente o adicional de trabajo como substancia de un plusvalor.

Igualmente, el valor de cambio (precio) debe volver efectivo el valor recién creado, pero sólo en calidad de medio para que se vuelva efectivo para su propietario capitalista el plusvalor que hay en él. Es decir, el valor y el valor de cambio, los dos aspectos de la forma de valor del objeto mercantil, no son, como en la mercancía simple, determinaciones autónomas pero derivadas y estáticas o sea dependientes de las determinaciones concretas (de producto específico y de útil específico) del mismo, sino determinaciones que llevan intrínsecamente, en su propia inercia, un sentido, una necesidad o una dinámica independiente. Son determinaciones de una forma de existencia del objeto mercantil, que es parasitaria pero al mismo tiempo dominante sobre su forma de existencia básica.

A.3.2. Esta mercancía de forma específicamente capitalista es un objeto fetichoides también peculiar, porque la función que cumple dentro del funcionamiento global del proceso de reproducción social es diferente (inconfundiblemente caracterizada por Marx en el libro III de *El Capital*, el libro de las desmixtificaciones, frente a la función fetichoides general de la mercancía simple): posee un grado esencialmente más profundo de efectividad.

El objeto práctico o bien/producto mercantil capitalista es el elemento mediador entre las dos fases (productiva y consuntiva) del proceso de reproducción de un sujeto social muy especial. Un sujeto social, en primer lugar, atomizado o privatizado, es decir, afectado por una parálisis de su autarquía, de su función política básica o función sintetizadora de su socialidad; y, en segundo lugar y sobre todo, un sujeto social estructurado de hecho en torno al “capitalismo” o relación “capital” (“*Kapitalverhaeltnis*”) como relación social dominante, es decir, en torno a un principio de diferenciación que constituye constantemente a la serie de átomos de sujeto (sujetos privados productivos/consuntivos) en un conjunto de sujetos estructurado polarmente: sujetos capitalistas, es decir, dotados de medios de producción y explotadores de la fuerza ajena, por una parte, y sujetos proletarios, es decir, carentes de medios de producción y explotados o que ceden su fuerza de trabajo, por otra mercancía.

El proceso de reproducción en el que interviene la mercancía capitalista es así un proceso que, al mismo tiempo que se ejerce por (producción) y actúa sobre (consumo) la corporeidad concreta del sujeto social, también se ejerce en virtud (producción) y en beneficio (consumo) de una forma histórica del sujeto como sujeto en el cual una de sus dos clases, puede apropiarse de una parte del trabajo aún en vivo —y no, como en otros tipos de explotación, de una parte del trabajo cristalizado ya como valor de un producto— ejecutado por la otra.

En proceso de reproducción del sujeto social en tanto que soporte de una relación de explotación-sin-despojo entre una parte del mismo (capitalista) y la otra (proletaria).

Inserto en este modo histórico peculiar del proceso de reproducción social, es decir, como riqueza producida por el capitalismo y consumida para el capitalismo, el conjunto de objetos prácticos mercantiles, el mundo de las mercancías capitalista —con su existencia mercantil en doble plano y con su “vida social cósmica” —debe actuar como *medium efectuator*, no sólo de una socialidad pasiva o carente de sujeto funcionante, sino de una socialidad pasiva pero dotada de dinámica, es decir, dotada de un pseudo-sujeto o centro pseudo político o pseudo sintetizador:

dotada de una dirección y una necesidad innovadoras, provenientes precisamente del funcionamiento automático de la relación social “capitalismo”.

Riqueza concreta o cúmulo de objetos prácticos, por una lado, y por un lado, y por otro, riqueza abstracta y fácticamente de una subjetividad cósmica o enajenada, la del “valor que se valoriza”, “capital que se acumula” o “dinero que genera más dinero” (al convertirse en mercancía y reconvertirse en dinero, D-M-D’): el mundo de las mercancías capitalistas es el mundo de los objetos fetichoides activos. “Fetiches” que no obedecen los deseos ni potencian las capacidades de sus propietarios, sino que hacen que ciertas capacidades y deseos surjan y otros desaparezcan en ellos; que traducen al registro de lo concreto, bajo la imagen de bienes que deben desearse y productos que pueden producirse, las posibilidades de explotación de plusvalor y las necesidades de conversión de plusvalía en capital.

A.3.3. Las mercancías capitalista –su producción, distribución (circulación o comercio) y consumo –sólo podrán ser algún día reconvertidas teórica y prácticamente por la revolución comunista en objetos sociales práctico-concretos, libres de todo revestimiento parasitario, si ahora son reconocidas en su especificidad y distinguidas de aquellas otras, relativamente “benignas”, las mercancías no capitalista. Y como parte de este reconocimiento de su especificidad debe estar necesariamente en el de la peculiaridad de las significaciones también fetichoides –las unas, básicas, supeditadas al conjunto de la practicidad del objeto, las otras, derivadas, supeditantes de ese conjunto o “independientes” de él (discursivas) que se producen/consumen junto con ellas.

En la cotidianidad de la reproducción privatizada o mercantil, los individuos sociales emiten/reciben mensajes –objetuales y discursivos– que a medio camino adquieren un matiz extraño. Pero, mientras en la cotidianidad mercantil simple la extrañeza de este matiz consiste en un cierto grado de deformación, en la cotidianidad mercantil-capitalista tal extrañeza consiste, en cambio, en un cierto grado de absurdidad.

Una cosa es la sobredeterminación abstracto-cuantitativa abierta o introductora de la casualidad que afecta a las significaciones por acción del subcódigo mercantil simple (el del proceso de formación/destrucción de valor) y otra muy diferente la sobredeterminación abstracto-cuantitativa, cerrada o introductora de la fatalidad capitalista que les adviene por los efectos del subcódigo mercantil-capitalista que les adviene por los efectos del subcódigo mercantil-capitalista (el del proceso de valorización/destrucción del valor).

Si la subsunción bajo el sentido de la reproducción del valor des-centra necesariamente la intención comunicativa concreta en las significaciones mercantil-simples, la subsunción bajo el sentido de la acumulación capitalista re-centra la intención concreta de las significaciones mercantil-capitalistas. La primera subsunción descentra la intención comunicativa porque permite que dentro de ella una de sus componentes resulte casualmente privilegiada sobre las otras. La segunda subsunción re-centra esa intención comunicativa porque le impone un orden jerárquico externo para sus componentes. Mientras la primera vuelve cotidiana y natural la inseguridad del *sentido* de las cosas y los actos sociales, la segunda vuelve cotidiano y natural el *sin sentido* de los mismos, es decir, el “sentido” del valor que se valoriza, esencialmente heterogéneo respecto del funcionamiento concreto o social-natural del proceso de autoreproducción social.

El concepto de fetichismo en Marx y en Lukács ⁵²

Si lo real es concebido como un universo de signos, nuestra vida práctica se revela como un constante cifrar y descifrar significaciones; actividad inmersa en el campo de eficacia de un código cuya historia nos hace al mismo tiempo en que nosotros la hacemos. El discurso cotidiano resulta ser así una lectura; pero una lectura que, al leer o revitalizar el texto escrito, lo transforma, lo convierte en un texto diferente. Por su parte el discurso teórico sería un intento de poner en palabras y discutir lo que el código dice se ellas, mediante su silenciosa eficacia; un intento de formularlo y criticarlo que se convierte en interpretación de lo real en la medida en que su pretensión es siempre la de usar esa fórmula para desentrañar y juzgar el sentido de la vida cotidiana.

Aunque el discurso marxista se concibe a sí mismo como un elemento que pertenece esencialmente al movimiento histórico —a veces directo y definido pero a veces también tortuoso y oscuro— de la revolución comunista, su presencia como eco específicamente teórico en la vida del discurso contemporáneo puede y debe ser juzgada en sí misma. El marxismo es, él también, un lectura-comentario de lo real, una interpretación que desentraña y juzga el sentido de la vida cotidiana.

Desde la época de su aparecimiento, el discurso marxista ha ocupado un lugar excepcionalmente conflictivo en el universo del discurso teórico. En ocasiones, su lectura de lo real ha sido aceptada en sus grandes rasgos pero combatida en alguno de sus teoremas particulares; en otras la aceptación de uno o de varios de estos teoremas ha ido acompañada de un rechazo tajante de lo que en ella hay de visión del mundo. Lo que no puede negarse es que el discurso marxista ha sido en

52 Publicado en la Memoria del Simposio internacional György Lukács y su época. México. 1988.

estos últimos cien años y sigue siendo actualmente un interlocutor ajeno pero al mismo tiempo indispensable en escenario de la vida del discurso teórico moderno. Personaje ajeno, porque, al definirse a sí mismo como crítico, solo interviene en escena para desquiciar la acción establecida en el guión que se representa; y personaje indispensable, sin embargo, porque, a fuerza de inmiscuirse ha hecho que los demás personajes lo deban tener en cuenta si quieren afirmar su propia identidad dramática.

A la lectura de lo real que propone el discurso marxista le han sido aplicados los tres procedimientos idóneos para descalificar a una lectura. Se la ha tratado, primero, como lectura errónea, segundo, como lectura insuficiente y, finalmente, como lectura ilusoria.

La lectura errónea es aquella que es desmentida por el propio texto que pretende leer, y la de Marx sería errónea porque la historia del capitalismo no ha sido como él dice que es. Sólo de la segunda posguerra, antes de que el mundo, ya exhaustivamente capitalista, entrara en la crisis actual –en la que el precario bienestar de las masas europeas y norteamericanas se revela como un simple islote en un océano planetario de la miseria– este procedimiento descalificador era el más usual. La “ley marxista” de la “pauperización creciente del proletariado”, se decía por ejemplo, no ha tenido verificativo en lo real. O se decía también –y muchos lo siguen diciendo, con la misma visión estrecha que dejo de lado el fenómeno contemporáneo del crecimiento monstruoso de la intervención del Estado en la vida de las sociedades– que la contradicción y la resistencia, postulados por Marx de las nuevas fuerzas productivas y las viejas relaciones sociales capitalistas no ha podido ser constatada en ninguna parte.

El segundo procedimiento descalificador cree poder descubrir en la lectura de lo real hecho por Marx una lectura insuficiente; es decir, una lectura que deja sin descifrar un conjunto de significaciones esenciales que están presentes en el texto que pretende leer. La realidad del mundo moderno, se dice, sus conflictos y sus posibilidades, presenta niveles de determinaciones que no son reductibles al nivel puramente económico descrito y criticado por Marx. No todo lo que acontece en el mundo moderno es explotación de plusvalor y acumulación de capital; hay problemáticas antropológicas, sociológicas e históricas que pueden estar imbricadas con la reproducción capitalista de la riqueza, pero que tienen una existencia autónoma. La lectura crítica de la realidad moderna como una realidad que se auto-reprime en beneficio del economicismo es juzgada así como una lectura empobrecedora de lo real: como si percibir la reducción economicista fuera lo mismo que crearla.

Pero es el tercer procedimiento descalificador del discurso marxista el que me interesa destacar aquí. No sólo porque encuentre con él se revela de mejor manera el aporte fundamental del marxismo de Lukács a la descripción y la crítica del mundo moderno, sino porque, a mi parecer, es el procedimiento más incisivo y el que más obliga al discurso marxista a definir el sentido y el alcance de su lectura-interpretación de lo real. Según este procedimiento, el discurso marxista implicaría una lectura ilusoria de lo real; no una lectura errónea ni tampoco insuficiente, sino una lectura que se guía según una formulación desvirtuante del código de lo real; una lectura que puede ser perfectamente coherente y exhaustiva, pero que, al reconstruir discursivamente el sentido de lo real, le adjudica un centro de coherencia que resulta restrictivo, en obediencia a necesidades históricas que tuvieron vigencia en todo un serie de épocas pero que la han perdido definitivamente. Usando como etiqueta cómoda algo que en su autor original, Heidegger, es el nombre tentativo para un destino inquietante, se dice del discurso marxista que es el último gran representante de la “metafísica de Occidente”. “Occidente” es un modo de existencia del ser humano que se organiza en torno al comportamiento técnico como el lugar privilegiado donde el ser de los entes adquieren su sentido más profundo y definitivo. De acuerdo al discurso occidental, el sentido de ser se da como inteligibilidad en la perspectiva primordial del poder técnico del hombre. La significación de lo real se revela en el encuentro de la instrumentalidad de los entes con la voluntad productiva del hombre. El marxismo resulta así la versión más acabada y final de este discurso en razón de que su descripción y su crítica de la modernidad no harían otra cosa que llevar a sus últimas consecuencias el mismo planteamiento básico de la modernidad occidental: la idea de que es el hombre como sujeto del poder técnico el que enciende en definitiva todo el sentido de lo real. El marxismo describiría y criticaría lo moderno en nombre de la posibilidad de una forma de sociedad en la que la existencia técnica del hombre, como ejercicio de poder, llegaría a su culminación; en lo que no sólo la naturaleza, sino la sociedad misma sería instrumento de la acción que se guía exclusivamente por la razón instrumental. ¿Es así? ¿Es efectivamente el discurso marxista, por debajo de sus declaraciones revolucionarias, un discurso conservador e incluso reaccionario? La transformación de la modernidad, tal como él la plantea, ¿no implica acaso una ratificación del fundamento de esa modernidad?

Para Lukács de los años veinte, el autor de la obra *Historia y conciencia de clase*, la respuesta a estas preguntas debería ser afirmativa sí por “discurso marxista” se entiende únicamente lo que él llamaba “marxismo vulgar” es el que construye su discurso a partir de una experiencia superficial o burguesa del mundo capitalista y que invoca por tanto una idea restringida de las posibilidades del cambio

histórico revolucionario. El marxismo burgués es el que sólo percibe la verdadera pérdida del sujeto social —que es la de su propio carácter de sujeto— bajo su forma abstracta, como simple pérdida de riqueza económica y de poder estatal. Dicho en otros términos, es el marxismo que no reconoce la mercantilización de la vida social como característica distintiva de la historia moderna y cuya teorización no puede arrancar así de los conceptos básicos de fetichismo mercantil y de enajenación o cosificación de la actividad humana.

Los comentarios que expondré a continuación versan sobre lo que en mi opinión, es el aporte más valioso de Lukács a la autodefinition y el desarrollo del discurso marxista como discurso crítico sobre la modernidad capitalista y sobre las posibilidades de su transformación revolucionario. Me refiero a su propuesta de un problema fundamental para el discurso marxista; aquella que resume el párrafo inicial de su ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado”: “no existe ningún problema de este periodo histórico de la humanidad que no remita, en último análisis, a la cuestión de la mercancía, y cuya solución no deba ser buscada en la solución al enigma de la estructura de lo mercantil.”

La cuestión de la mercancía es la cuestión central, que organiza a todas las demás en la sociedad moderna. “La estructura de relación mercantil es aquí el paradigma de todas las formas de objetividad y de las correspondientes formas de subjetividad.”

La circulación mercantil es “la forma dominante del metabolismo social” en nuestra época y, por tanto, todos los problemas fundamentales que se presentan en ella “resulta de carácter de fetiche de la mercancía”; de esa “objetividad fantasmal” que adquieren para los hombres sus propias relaciones interpersonales en tanto que “relaciones cosificadas”.

Esta propuesta de carácter el discurso marxista en torno a la problemática de fetichismo mercantil y la enajenación no representa otra cosa —y así lo entiende lo propio Lukács— que un retorno a lo que fue el planteamiento más profundo y radical del proyecto teórico de Marx, no sólo esbozado en el Manuscrito de 1.844 sino realizado in extenso en la crítica de la economía política. Para Marx, la historia Occidental, que culmina como construcción de la modernidad capitalista y que tiende a sustituir o refuncionalizar a otras historias que han existido paralelamente en el planeta, muestra un conjunto de peculiaridades, cuyo fundamento está en la organización del proceso reproductivo de la sociedad en torno a la circulación mercantil de los bienes producidos. El proceso reproductivo de la sociedad en Occidente tiene a su atomización en una infinidad de procesos

privados de reproducción y los propietarios y los propietarios privados de cada uno de éstos sólo recobran una sociedad en la medida en que intercambian sus productos/bienes en calidad de mercancía. La modernidad capitalista es la forma culminante de este modo occidental de vivir en sociedad, por dos razones. En primer lugar, porque en ella la mercantificación se completa al expandirse más allá del mundo de los objetos —los bienes de consumo directo y los medios de producción— y afectan también al mundo de las personas; porque, en la modernidad, el propietario privado se convierte, él mismo, en propiedad privada de sí mismo, en mercancía fuerza de trabajo que él puede alquilar libremente al otros, a un precio determinado. Y en segundo lugar, porque la explotación capitalista, la apropiación del plusvalor producida por la fuerza de trabajo tomada el alquiler—relación social que pasa necesariamente a organizar la sociedad de los propietarios privados a partir del mercado de trabajo— se convierte también en el principio conformador de la estructura teológica y el progreso de la producción y el consumo social.

Para Marx, la mercantificación de la vida social es la característica fundamental de la modernidad occidental porque la manifestación efectiva de todos y cada uno de los conflictos inherentes de la vida social del ser humano se encuentra mediada, es decir, posibilitada y modificada por la presencia dominante de la problemática estructurada en torno a la existencia de los individuos sociales como propietario privado tanto de las cosas como sí mismo en la calidad de mercancías. Esta problemática social mercantil, es la que Marx intenta describir y explicar con el par de conceptos de “fetichismo” y “cosificación”.

Los objetos mercantiles, propios de la vida social moderna —incluido el objeto fuerza de trabajo que reside en la persona humana, dice Marx, porque, de igual manera que los instrumentos mágicos de la técnica arcaica, poseen un doble estrato presencia, objetividad o vigencia social; son objetos “místicos” que fusionan lo profano con lo sagrado; objeto en un tiempo corriente y milagroso, sensoriales y suprasensoriales, físicos y metafísicos, que tienen un “cuerpo” y un “alma”. El cuerpo corriente o profano de los objetos mercantiles está constituido por su objetividad “natural”, en tanto que bienes producidos; es su presencia o vigencia o vigencia como resultado del trabajo humano y como condiciones del disfrute humano. El alma milagrosa o sagrada de la mercancía, su objetividad “puramente social”, consiste en su intercambiabilidad o valor de cambio en su presencia como porciones de sustancia valiosa que los capacita para ser cedidos unos a cambio de otro. Esta segunda objetividad del objeto mercantil puede ser llamada “milagrosa”, dice Marx, porque es virtud de ella que acontece el “milagro” de la socialización entre los individuos modernos o propietarios privados. Estos, que

por su constitución misma son individuos sociales, se encuentran sin embargo, en una situación de a-socialidad. Si viven en la sociedad es únicamente debido a que intercambian entre sí los productos de trabajo; y para esto sea posible, es necesario que esto sea posible, es necesario que estos bienes producidos, que son cada uno de ellos cualitativamente heterogéneos o desiguales respecto de los otros, se homogenicen o iguales todos, cualitativamente, como valores para el intercambio o como parte, sólo cualitativamente diferentes entre sí, de una misma sustancia valiosa. Así pues, Marx llama fetiches a los objetos modernos o mercancías porque éstos a más de poner –como cualquier otro tipo no moderno de objeto– la posibilidad de la reproducción política, es decir, la posibilidad de que exista un conjunto efectivo de relaciones sociales de convivencia.

Junto al concepto de “fetichismo mercantil” introduce Marx el concepto de cosificación (o enajenación). Este concepto le permite a Marx describir el carácter peculiar de esa sociedad puesto por el mundo de los fetiches mercantiles, desentrañar la forma de esa reproducción política de la sociedad.

Cosificación significa para Marx la sustitución de los nexos de interioridad entre los individuos sociales por nexos de exterioridad. En la medida en que sus relaciones son el reflejo de la “sociedad cósmica” que impera en el mundo de los fetiches mercantiles, los individuos sociales no viven en hacerse recíproco, un actuar directamente los unos sobre los otros sino que todos ellos viven un ser hechos por una entidad ajena, que los impele desde afuera, desde las cosas, a entrar en contacto entre sí. Esta entidad ajena, la circulación de las mercancías, que orienta la vida de la sociedad y la marcha de la historia “a espaldas” de los individuos sociales, entra a sustituir al sujeto social concreto; actúa como una “voluntad” mecánica y automática cuyas “decisiones” carecen de necesidades por cuenta no obedecen a un proyecto subjetivo pues sólo representa el encuentro e igualación casual o fortuita de la infinidad de voluntades individuales enclaustradas en el círculo estrecho de sus intereses privados.

Estos son los conceptos de fetichismo y cosificación mercantil en torno a los cuales Lukács propone que se centre el discurso marxista acerca de la modernidad. Conviene insistir en que no se trata de una propuesta dirigida a reducir todo el panorama problemático de la vida moderna a los problemas de su carácter de su vida social cosificada, sino de la propuesta de una vía de acceso, considerada la más efectiva, a la variedad y la complejidad problemática de esa vida moderna.

No puede decirse que esta propuesta de Lukács haya tenido una aceptación amplia o decisiva en la historia del pensamiento marxista: no en lo que respecta

al marxismo teórico u “occidental” y menos aun en lo que respecta al marxismo directamente conectado con la actividad política y revolucionaria de los partidos que se denominan marxistas.

Las causas de esta falta de aceptación se encuentran, a mi parecer, tanto en el campo de la historia en general como en el más restringido de la historia del discurso.

No puede decirse que el libro de Lukács *Historia y conciencia de clase* perdió su actualidad política en el momento mismo en que fue publicado. Redactado en la primera posguerra dentro de ese ánimo entre apocalíptico y mesiánico, para el que la posibilidad del “asalto al cielo” estaba “al orden del día”, cuando la actualidad de la revolución comunista parecía haber alcanzado su grado más elevado en las sociedades europeas, su publicación coincidió sin embargo con el rápido decaimiento de esa actualidad revolucionaria y con el encausamiento abrumador de ese ánimo ya decididamente mesiánico tanto en la dirección de su burocratización al servicio de la “construcción del socialismo en un solo país” como en la dirección contrarrevolucionaria que lo convertiría en el impulso destructor y suicida del nacional-socialismo en Alemania.

La propuesta teórica de Lukács quedó así descalificada por la falta de actualidad de las conclusiones políticas derivadas de ella por su autor.

Pero también en el terreno especial del discurso teórico es posible distinguir posibles causas de la escasa aceptación de la propuesta de Lukács. Por mi parte, quisiera detenerme en una de ellas, que me parece especialmente importante. Planteado como vía de acceso a la problematización de la modernidad, el recurso de Lukács a los conceptos de fetichismo y cosificación es ambivalente: abre pero al mismo tiempo cierra la vía de acceso que existe en la crítica de la economía política a la problematización crítica del conjunto de la vida moderna; de la existencia cotidiana tanto en su dimensión social individual o íntima como en su dimensión social colectiva o pública. La ambivalencia a la que hago referencia consiste en el hecho teórico de que Lukács, que capta agudamente los efectos de fenómenos históricos de la cosificación bajo la forma de una dialéctica de descomposición y recomposición de la vida social no alcanza sin embargo a definir adecuadamente esa dialéctica ni a descubrir por tanto el modo en que actúa cuando la cosificación que se manifiesta en ella no es sólo mercantil, sino mercantil-capitalista. Creo, pues, que para ser realmente sugerente, la propuesta de Lukács debe ser replanteada a partir de una problematización más compleja de la estructura de lo mercantil (de la relación que hay en ella entre valor de uso y

valor) y de una distinción más precisa de la peculiaridad del fetichismo mercantil capitalista.

Según Lukács, el fenómeno histórico moderno de la cosificación se cumple mediante un proceso combinado de destotalización y re-totalización de la vida social, el ser humano, por un sujeto artificial, el capital. La vigencia de una socialidad humana puesta por el mundo de las mercancías y su dinámica de intercambios implica la suspensión de un modo de vida básico o estructural en el que el ser humano no se distingue de su propia actividad –en el que la subjetividad reside en el sujeto– y en el que mantiene una relación de interioridad con el mundo de las cosas en la medida en que éste es su propia objetivación. Pero implica también la instauración de un modo de vida diferente, en el que, escindida la totalidad hombre-actividad, la actividad o subjetividad continúa en funciones pero no sólo de manera separada y autónoma, sino además en sentido negativo o adverso respecto del hombre o sujeto; un modo de vida en el que las cosas –resultados y condiciones de esa actividad– se enfrentan al ser humano no sólo como entes que él no puede reconocer como entes que él no puede reconocer como propio, con los que él no puede mantener una relación de interioridad, sino, mediante otra “vuelta de tuerca”, como entes que, en su conjunto, imponen sobre él las necesidades de su propia dinámica.

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

Para Lukács, la cosificación trae consigo una devastación de toda la riqueza cualitativa del sujeto social y del mundo que el despliega con su vida; una devastación que no puede ser compensada por la creación de riqueza promovida por el capital como sujeto sustitutivo, en virtud de que el principio con el que reconstruye al hombre y a su mundo es el de una racionalidad puramente formal, abstracta-cuantitativa, analítico-calculatoria. Indiferente por esencia respecto de lo concreto, desentendido de la totalidad cualitativa de la existencia humana, el principio estructurador del mundo en el capitalismo promueve su crecimiento desaforado pero es incapaz de definirlo, de otorgarle una identidad concreta. La proliferación de la Cosa se acompaña de la muerte del hombre.

No hay como pasar por alto la sensación de irrealidad que despierta esta imagen conceptual del fenómeno de la cosificación que presenta el ensayo de Lukács. De una parte (la del hombre despojado de su subjetividad): ¿es posible un sujeto paralizado, inactivo, en suspenso? Si la característica fundamental del ser humano consiste en el sintetizar la riqueza concreta del mundo de su vida, ¿es él imaginable como una sustancia sin forma, como algo aparte, retrotraído o exterior a la dinámica en la que se constituye efectivamente la realidad —a la vez deslumbrante y repugnante— del mundo moderno? De otra parte (la de la subjetividad cosificada en el capital): ¿es posible en la realidad social una actividad carente de concreción, una historia como proceso de autoincrementación de la riqueza en abstracto, sin otra cualidad que la cantidad? Si el valor no es otra cosa que la forma abstracta cuantitativa que adquiere el producto social concreto en determinadas circunstancias históricas, ¿es imaginable una autovaloración del valor que no implica un proyecto de mundo, que sólo sea un proceso formal, carente de sustancia, independiente del proceso de reproducción del producto concreto, pleno de cualidades o determinaciones: ¿es posible hablar de una re-composición efectiva del mundo social moderno, si el capital sólo lo sintetiza formalmente, y si la fuente de su sintetizarían sustancial se encuentra clausurada?

Esta duda respecto de la coherencia del concepto lukacsiano de cosificación no puede disiparse de la manera en que intenta el propio Lukács. La imposibilidad real de concebir un sujeto concreto de-sujetizado, enfrentado en exterioridad a un sujeto abstracto sujetizado es un obstáculo teórico que el ensayo de Lukács pretende salvar mediante un debilitamiento del concepto de cosificación. Para Lukács, en última instancia, ni la de-sujetización del uno ni el otro llegan a completarse efectivamente. Por un lado, el sujeto de-sujetizado, identificado históricamente como proletariado, retiene un núcleo de subjetividad que no es enajenable; su capacidad de irradiar la concreción cualitativa del mundo se reduce a un mínimo, pero no desaparece: está en el comportamiento espontáneamente anti-capitalista de la clase proletaria, es posibilidad real de revolución comunista. Por el otro lado, el objeto sujetizado no es enteramente formal o abstracto, desligado de la sustancia del proceso histórico: encarnado en la burguesía capitalista, existe como proceso real de explotación de la clase proletaria, como instancia destructora de las posibilidades abiertas por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero esta disminución del concepto de cosificación, lejos de ayudar a la comprensión de las relaciones entre el sujeto de-sujetizado y el objeto sujetizado, la vuelven más difícil. En efecto, según Lukács, la posibilidad concreta del sujeto

—del proletariado— es pura negatividad respecto del mundo abstracto puesto por el capital; por su parte, la posibilidad abstracta del capital —efectuada por la burguesía capitalista— se traduce como pura negatividad respecto de la veda social concreta. El mundo moderno como totalidad, como interpenetración de la dinámica cualitativa o concreta con la lógica cuantitativa o abstracta resulta inaprehensible. Su totalización sólo podría ser puntual e instantánea: la del momento de la revolución, la del acto en que el proletariado reactualiza su capacidad de sintetización concreta al repropársela actividad sintetizadora que existe, cosificada en abstracto, en el capital.

La existencia de un sujeto de-sujetizado por completo o dotado sólo de una sujetidad defensiva, reducida a ser mera resistencia al mundo moderno —dada la pureza de su posibilidad concreta— y, contrapuesta a ella, la existencia de un objeto sujeto sujetizado, sea absolutamente abstracto, ajeno a la sustancia del mundo social, o dotado de una concreción exclusivamente destructiva —dada la pureza de su negatividad concreta— constituyen supuestos que no sólo carecen de coherencia teórica, sino que desoyen las existencias que el mundo moderno plantea a la teoría, de ser pensado mediante el concepto de cosificación.

El concepto de cosificación —esta es, en mi criterio, la conclusión que debemos sacar tanto de la decisiva propuesta teórica de Lukács como de las limitaciones que podemos encontrar en sus desarrollos— permite pensar una realidad que tal vez es la que caracteriza más esencialmente a la modernidad: la de la existencia del sujeto social como sujetidad conflictivamente repartida entre el hombre y las cosas. Para afirmar como sujeto abstracto, el valor valorizándose necesita realizarse como proyecto concreto; necesita del hombre y de la elección de forma —civilizatoria, cultural— que él hace en la naturaleza: su ser se agota en ser enajenación del sujeto humano. Por su parte, con el simple hecho de existir como ser de convivencia social, de afirmarse como sujeto concreto, el hombre se adentra en la dinámica comandada por el capital; su resistencia, para ser tal, tiene primero que ratificar en su puesto al sujeto que lo enajena, tiene que traducirse a los términos impuestos por él.

Sartre y el marxismo ⁵³

*“S’il essaye de devenir lui-même
une politique,...
[l’existentialisme] ne pourra que
déguiser en double oui son double
non, proposer q’on corrige la
démocratie par la révolution et
la révolution par la démocratie.”*

M. Merleau-Ponty, Sartre et l’ultra-bolchevisme

En 1960, Jean-Paul Sartre llama “ideología” a su propia teoría, el existencialismo. Dice: el existencialismo es “un sistema parasitario que ha vivido en las márgenes del Saber, que se opuso a él inicialmente y que hoy intenta integrarse en él”. El Saber es el marxismo. La definición que Sartre da de él es sin duda la más elogiosa que éste ha recibido; para construirla, Sartre llega incluso a inventar una nueva acepción para la palabra “filosofía”. Habla de ésta como una entidad discursiva o una figura muy especial del discurso social que sería todo esto a la vez: una “totalización del saber, un método, una idea reguladora, un arma ofensiva y una comunidad de lenguaje”. El marxismo sería “la filosofía de nuestro tiempo”, la tercera y última de las filosofías propias de la historia moderna, después de la de Descartes-Locke y la de Kant-Hegel.

El elogio de Sartre es directo y franco; no tiene nada de irónico, no pretende carcomer al objeto elogiado hasta dejarlo en puro cascarón, pero es un elogio que termina por ser contraproducente. Contradice la conocida afirmación de Marx y

Engels en *La ideología alemana*, que reconoce esa capacidad de “dominar”, de “totalizar el saber”, no a las ideas del proletariado revolucionario, sino a “las ideas de la clase dominante”. A esta descripción, que comparte en principio, Sartre contrapone sin embargo la observación de que, “cuando la clase ascendente toma conciencia de sí misma, esta toma de conciencia actúa a distancia sobre los intelectuales y desagrega las ideas en sus cabezas.” La presencia real del marxismo, insiste, “transforma las estructuras del Saber, suscita ideas y cambia, al descentrarla, la cultura de las clases dominantes”.

La distinción puede parecer bizantina, pero es sustancial. Mientras Marx habla del dominio de las ideas de los dominantes como un hecho propio de la reproducción del orden establecido, Sartre habla del dominio de la nueva “filosofía” como algo que tiene lugar dentro del enfrentamiento entre ese orden y las fuerzas sociales y políticas que lo impugnan. Puede ser, diría Marx, que la clase de los trabajadores “lleve las de ganar” en esta lucha, y sea “dominante” en este sentido, pero, aquí y ahora, el dominio efectivo sigue estando del lado del capital y las clases a las que favorece. El elogio de Sartre resultaría así contraproducente porque, al elevar al marxismo a la categoría de “el Saber” de nuestro tiempo, desactiva en el discurso de Marx de aquello que su autor más preciaba en él: su carácter crítico. Para Marx, en efecto, el discurso de los trabajadores revolucionarios es un discurso de la transición y para la transición “de la pre-historia a la historia”, y en esa medida carece de la consistencia propia de los saberes históricos que acompañan el establecimiento de un orden económico y social; es un discurso que tiene la misma fuerza y la misma evanescencia que caracteriza al proceso de transición: un discurso parasitario-demoleedor, des-constructor del discurso dominante. Su obra inaugural, *El capital*, no es la “primera piedra” de un nuevo edificio, el del Saber Proletario, no lleva el título de “tratado de economía política comunista”, sino que se autocalifica simplemente de “crítica de la economía política”, una contribución a la crítica general del “mundo burgués” o de la modernidad capitalista.

Una vez que Sartre ha presentado su definición del “marxismo” como “la filosofía irrebalsable de nuestro tiempo”, la pregunta que se impone consecuentemente la formula él mismo: “¿Por qué entonces el “existencialismo” ha guardado su autonomía? ¿Por qué no se ha disuelto en el marxismo?” Y su respuesta es contundente: “Porque el marxismo”, que sólo puede ser una totalización que se re-totaliza incesantemente, “se ha detenido”. Toda filosofía es práctica, añade, “el método es un arma social y política”, y la práctica marxista, habiéndose sometido al “pragmatismo ciego” del “comunismo” stalinista, ha convertido a su teoría en un “idealismo voluntarista”. Sartre no percibe que las miserias de lo

que él reconoce como “marxismo” no se deben a un problema de velocidad, a que el marxismo se ha detenido recientemente, sino más bien a una cuestión de sentido, a que lleva ya un buen tiempo —desde las fechas en que el propio Marx tomó distancia de sus discípulos “marxistas”— de haber abjurado de su vocación crítica.

De lo que se trata para el existencialismo, plantea Sartre, es de ayudar al “marxismo” a salir de su marasmo teórico, y de hacerlo introduciendo en él lo que el existencialismo puede mejor que nadie: la exploración de la dimensión concreta, es decir, singular de los acontecimientos, a través de las “instancias de mediación práctico-inertes” que conectan a los individuos con sus entidades colectivas y con la historia. Las condiciones objetivas determinan, sin duda, la realización de todo acto humano, pero ese acto no es el producto de esas condiciones, sino siempre el resultado de una decisión humana libre. El existencialismo puede enseñarle al “marxismo” que la dimensión de “lo vivido” en medio del cumplimiento o la frustración de un proyecto no es un subproducto del proceso histórico sino su verdadera substancia.

El esfuerzo teórico de Sartre en su obra de aporte al “marxismo” es descomunal. Las 755 densas páginas de su *Crítica de la razón dialéctica* rebosan creatividad; hay en ellas innumerables conceptos y argumentos nuevos —“praxis e historia de la escasez”, la “serialidad” y lo “colectivo”, el “juramento” y el “grupo en fusión”, la “mediación” y “lo práctico-inerte”— que su autor presenta a través de ejemplos concretos de comprensión histórica, tan diferentes entre sí como la toma de la Bastilla, en un extremo, y la identificación de Flaubert con Madame Bovary, en el otro. Se trata sin embargo de un esfuerzo cuyos resultados efectivos fueron marginales, por no decir nulos. El “marxismo” tenía razón al no querer enterarse de la obra de Sartre y permitir sólo una discusión escasa e insubstancial de la *Crítica*. Y es que, en verdad, el aporte de Sartre resultaba para él un regalo envenenado.

Para el “marxismo” con el que Sartre polemiza —“marxismo de la segunda internacional” (Korsch) o “marxismo soviético” (Marcuse) o “marxismo del socialismo realmente existente” (Bahro)—, la conciencia de clase del proletariado sólo podía consistir en la suma de aquiescencias individuales de los proletarios a un proyecto histórico global anti-capitalista existente de antemano, heredado de la Socialdemocracia alemana por los bolcheviques leninistas, y radicalizado por ellos; un proyecto que cada uno de los proletarios recibía inmediatamente adjudicado, en la medida en que era un ejemplar singular más, perteneciente a la clase obrera dentro del conjunto de la realidad masiva de la sociedad moderna.

Pensar, siguiendo el aporte de Sartre, que la “conciencia de clase proletaria” pudiera consistir en el “compromiso” generalizado, en la coincidencia de sus innumerables iniciativas singulares individuales de los proletarios, dirigidas a la construcción del proyecto histórico anti-capitalista, era algo estructuralmente imposible para ese “marxismo”, implicaba su autonegación. Aceptar una definición así equivalía para él a un suicidio. Se trataba de un marxismo que concebía al movimiento histórico del cual pretendía ser la expresión teórica, no como una novedad verdadera, como el acontecimiento revolucionario que Marx vio en él, como una ruptura del *continuum* que comenzaría, según W. Benjamin, por un “tirar de la palanca del freno de emergencia en el tren de la historia”, sino solamente como la continuación mejorada de un mismo viaje, como la reiteración perfeccionada de un mismo proceso, el del progreso de “la humanidad” o de “las fuerzas productivas”.

El “marxismo” cuyo rescate el Sartre de 1.960 se empeña en creer todavía posible era una teoría constitutivamente incapaz de concebir la conciencia de clase de los trabajadores como una conciencia identificadora concreta, superadora de la identidad masiva, esto es abstracta, “re-serializadora”, que se genera automáticamente en el proceso de trabajo fabril capitalista diseñado en el siglo XIX (la del contingente obrero sindicalizado en la CGT-Renault o en la CTM-Luz y Fuerza, por ejemplo). Era una doctrina que debía detestar puritanamente lo que venía con los nuevos tiempos: el juego libre, aparentemente caótico, de la constitución de una conciencia de clase revolucionaria a partir de experiencias laborales y de identidades vitales completamente diferentes entre sí, pero todas ellas lejanas de la tutoría uniformizadora del mundo fabril, y rebeldes ante ella.

Sorprendido por el movimiento estudiantil del 68, en el que aparecía ya el juego libre de la afirmación revolucionaria, ese “marxismo” no supo otra cosa que condenarlo por “pequeño-burgués”. Sartre tuvo entonces que responder: “Lo que reprocho a todos aquellos que insultaron a los estudiantes es no haber visto que ellos expresaban una reivindicación nueva, la de soberanía. En la democracia, todos los hombres deben ser soberanos, es decir, poder decidir lo que hacen, no solos, cada uno en su rincón, sino juntos.” Afirmación que completó al entrevistar a uno de los dirigentes estudiantiles: “Lo que tiene de interesante la acción de ustedes es que pone a la imaginación en el poder... Ustedes tienen una imaginación mucho más rica que que la de sus mayores, así lo prueban las frases que se leen en los muros de la Sorbona. Algo ha salido de ustedes que sorprende, que trastorna, que reniega de todo lo que ha hecho de nuestra sociedad lo que es ahora. A eso llamo yo una ampliación del campo de los posibles. No renuncien a ello.”

Hay, sin duda, un marxismo distinto, que sí, habría podido enriquecerse con el aporte de Sartre; es el marxismo que había comenzado a formularse mucho antes, en los años veinte, a partir de la primera catástrofe del siglo XX y el descubrimiento de un “Marx maduro” (el de *El Capital*) diferente del canónico, que se podía leer a la luz del Marx de juventud (el de los Manuscritos económico-filosóficos); es el marxismo que se había bosquejado en el libro de Georg Lukács *Historia y conciencia de clase*, y que, para 1.933, cuando la barbarie nacionalsocialista vino a clausurar la historia moderna, pugnaba apenas por salir a las calles, descendiendo del plano filosófico de un Bloch, un Korsch, un Marcuse, un Horkheimer o un Benjamin. Se trata sin embargo de un marxismo que quedó para el futuro, que en la Francia de la segunda posguerra era prácticamente desconocido y que por tanto no podía pensar siquiera en competir con el “marxismo” canónico, ni en calidad de “método” ni de “idea reguladora” de la actividad política obrera y su organización “comunista”.

Al presentar su idea del “marxismo” como “el saber de nuestro tiempo”, Sartre se refiere a una configuración de la opinión pública que correspondió propiamente al “momento de la liberación” en Europa, posterior a la II Guerra Mundial y la derrota del nazismo, y en especial a los años sesenta; era un conjunto de expectativas e ideas, de inquietudes y mitos, que, al tener un equivalente que es de signo contrario en nuestros días, parece aun más distante de nosotros, subrayando la extrañeza que hay entre la situación de esos años y la actual. Se vivía entonces como si fuera un comienzo lo que en verdad —ahora lo sabemos—era el episodio final de esa época a la que Georg Lukács llamó “la época de la actualidad de la revolución”. La revuelta estudiantil, que comenzaba a prepararse en esos años en Berlín y que culminaría en “París: mayo del 68”, partía de dos certezas que el existencialismo de Sartre había contribuido a formar decisivamente: la de que, por debajo de las políticas absurdas de los “partidos comunistas”, la revolución proletaria estaba en marcha y era indetenible, y la de que la acción política de los ciudadanos en las calles y plazas de su ciudad, guiada por la palabra y la razón, podía adoptar ese proyecto proletario y transformar la sociedad de manera a la vez radical y democrática. Sólo veinte años más tarde quedaría claro que la figura del trabajador fabril del siglo XIX, a partir de la cual el “marxismo” había construido la identidad proletaria, había sido sustituida en la realidad por una figura muy diferente, mucho más diferenciada y compleja, y de que los brillantes discursos de los jóvenes que llamaban a que “la imaginación tome el poder” resonaban en un ágora que estaba siendo ya desmantelada por una sociedad capitalista diferente, cuyos consensos se construyen en otras partes y de otras maneras, vaciando de contenido e importancia al escenario de la política.

Lejana para los jóvenes de hoy, difícil de descifrar, la relación de afinidad polémica de Sartre con el “marxismo” les permite sin embargo reconocer en nuestros días la virulencia escondida de todo un orden de problemas que las últimas décadas nos han acostumbrado a dar por inexistente o ya resuelto. Les permite plantearse preguntas como estas, de puro corte sartreano marxista: ¿La historia es en verdad, como los *mass media* no se cansan de inducirnos a creer, algo que viene ya hecho por las circunstancias dadas? ¿El progreso de la modernidad capitalista es un destino ineluctable dentro del cual nacimos y en el que igualmente moriremos? ¿Es imparable la devastación de lo natural y lo humano que viene con ese progreso y que vemos avanzar sin obstáculos? ¿Se trata únicamente de que, quien pueda, encuentre en ella un “nicho de bienestar” mientras termina el proceso? ¿No son precisamente esta aceptación y este oportunismo –actitudes que el ser humano, como ser libre, puede sustituir por sus contrarias– el rasgo fundamental de esa devastación?

Discurso de la revolución, discurso crítico ⁵⁴

“la obra de que se trata en primer lugar, es crítica de las categorías económicas o, if you like, el sistema de la economía burguesa expuesto críticamente. En al mismo tiempo exposición del sistema y, mediante la exposición, crítica del mismo”.

Marx a Lassalle, carta del 22 de feb. de 1.858

En situaciones históricas como las de América Latina a mediados de este siglo, la combinación de dos procesos revolucionarios de distinto orden, el liberal y el comunista, determina en el plano propiamente discursivo de la existencia social la presencia de un fenómeno paradójico que podría ser descrito así: el discurso liberal restaurador (“vulgar”) proveniente de la burguesía europea postrevolucionaria o conservadora –con su virtud más aparente, la racionalidad analítica– es asumido por la intelectualidad representante de la clase proletaria –enfrentada a un contorno significativo de irracionalidad precapitalista– como discurso básico o de partida en su intento de formular un discurso comunista concreto.

La mayoría de los investigadores de izquierda de la realidad social latinoamericana no ve ninguna contradicción en el hecho de entreverar en su labor categorías metódicas y conceptos descriptivos de la sociología positivista, por un lado, y del materialismo histórico, por otro. Confiados en un efecto directo y determinante de sus intenciones políticas su producción teórica, no reparan en que los orígenes y las tendencias discursivas contrapuestas de estos dos aparatos teóricos se hallan inscritos y permanecen activos en la estructura de los mismos, ni en que, al yuxtaponer los dos funcionamientos, someten necesariamente –aunque sea contra

su voluntad— la eficacia del aparato más débil, el insurgente o revolucionario, a la del más fuerte, el establecido contrarrevolucionario.

Olvidad que la sociología inspirada en la filosofía científica o “positiva” —esto es, “constructiva”, respetuosa de lo dado, aquiescente con el orden establecido, unificadora de los espíritus— fue puesta en pie para combatir las doctrinas comunistas, continuadoras de la filosofía crítica o “negativa” —esto es, “destructiva”, cuestionante frente a la empiria impugnadora del poder, deslindadora de lo histórico.

Esta situación del discurso político y de las ciencias sociales en América Latina comenzó a cambiar en la década de 1.950.

La “sociología marxista” se ha planteado ya, tanto metodológicamente como en sus investigaciones concretas, el problema de su especificidad como teoría revolucionaria. La discusión está abierta. Lo que intentamos a continuación es introducir en ella la consideración del mundo peculiar (y, creemos, ejemplar) —la crítica— en que esa relación entre el discurso burgués —la ciencia de la economía política— y el discurso revolucionario del proletariado —el comunismo científico— tiene lugar en la obra teórica de Marx.

I.

La crítica de la economía política pertenece, en calidad de elemento central, a la realización de un proyecto teórico mucho más amplio y diferenciado, el del comunismo científico; a éste le adjudica, por necesidades de prioridad estratégica en la lucha ideológica, su función predominante y, sobre todo, le imprime su carácter crítico.

El proyecto teórico del comunismo científico se reconoce como proyecto crítico —o de construcción de un saber mediante la desestructuración de otro saber preexistente y no mediante su refundación directa y su substitución en la medida en que se afirma como un proyecto a la vez científico y revolucionario; aun científico por ser revolucionario y revolucionario por ser científico.

Esta doble autoafirmación del proyecto teórico del comunismo científico aparece desde muy temprano en la obra de su fundador, Karl Marx.

a) La revolución comunista, cuya época de actualidad él ve comenzar y en la que se integra a partir de 1844 —comporta una radicalidad tal, que afecta

incluso al estrato más profunda de la realidad social, aquel que no fue tocado por las otras revoluciones de la “era histórica”: la esfera en que las relaciones sociales-técnicas de trabajo delimitan prácticamente el campo de lo social natural (lo “cósmico” o “físico-político”) frente al campo de lo natural –sobrenatural (lo “caótico” “demoniaco”). Empeñado en una elaboración del discurso teórico científico-filosófico, Marx experimenta este efecto de la actualidad de la revolución proletaria bajo la forma de un cuestionamiento: la noción tradicional acerca de una determinación metafísica o extra social de las posibilidades que tiene un discurso de ser científico o de producir un saber verdadero debe ser replanteada no sólo en términos dialécticos e historizadores (Kant, Hegel) sino también materialista.

En términos dialécticos-materialistas, las posibilidades de verdad que hay para el saber se definen dentro de un horizonte de objetividad o sentido, constituido prácticamente. La praxis o proceso social de trabajo y las modificaciones históricas de su estructura son los que, al determinar la concreción tanto del código básico de la producción/consumo de significaciones como de la tendencia de su dinámica, determinan también, para todo discurso, cuáles son las posibilidades de componer un conjunto de mensaje adecuado a esa tendencia, un saber verdadero.

De ahí, el primer aspecto de la autoafirmación marxista: teoría científica quiere decir teoría de la revolución, esto es, teoría que participa en la revolución y teoría sobre la revolución. Si el proceso social de trabajo entró, desde las primeras crisis del capitalismo, en una época de reestructuración fundamental, la verdad sólo puede corresponder a un discurso que siga el impulso de este movimiento: al discurso comunista o formulado a partir de la práctica de la clase propiamente anticapitalista y revolucionaria, la clase proletaria.

- b) Pero el discurso comunista se compone lentamente, probando y desechando distintos esbozos; su formulación sigue una historia dura y larga: la que lleva a la masa de proletarios miserables, aislados, desesperados, indefensos, a constituirse como clase en torno a un contra-poder propio, creado en lucha económica y política para combatir organizadamente a la clase de los explotadores capitalistas y para construir una nueva sociedad. Y cuando Marx se suma al proletariado, esta historia se halla aun a medio camino.

Precisamente, su intervención parte de la constatación y culmina en la solución de esta insuficiencia: el movimiento obrero se ha organizado ya como una

fuerza social y política decisiva, pero su actividad se halla todavía, en unos casos, absorbida (“reformismo”) o, en otros, neutralizada (“utopismo”) por el mecanismo reproductor de las relaciones sociales institucionales capitalistas: en unos casos desviada hacia lo inesencial e inofensivo, en otras hacia lo irreal y autodestructivo.

La construcción del contra-poder (“partido”) comunista requiere que el proletariado alcance todo un nuevo grado de independencia organizativa y de radicalidad programática. Y posibilidad de que lo alcance depende de un acontecimiento propiamente discursivo que pertenece al terreno específico de la lucha ideológica, pero que se vuelve relativamente predominante o concentra en sí coyunturalmente la función resolutive de todo los demás acontecimientos incluso los más determinantes del movimiento revolucionario: La realización de una revolución teórica o de una liberación de las capacidades de científicidad del discurso proletario, oprimidas por la vigencia dominante del discurso burgués.

De ahí el segundo aspecto de la autoafirmación marxista –y, al mismo tiempo, la definición de su tarea teórica–; el movimiento comunista es un movimiento revolucionario eficaz en la medida en que dispone de un discurso científico, o lo que es lo mismo, revolucionado en su ámbito específico, sobre las condiciones del tránsito histórico del modo de producción capitalista a la organización comunista de la reproducción social.

II.

La necesidad, para la teoría, de ser teoría de la revolución y la necesidad, para la revolución, de ser también revolución en la teoría: ambas se resuelven unitariamente en la realización del proyecto teórico comunista-marxista como discurso teórico esencialmente crítico. Esto es así porque ni esa conversión de la teoría ni este perfeccionamiento de la revolución pueden tener lugar de manera directa y positiva –como una creación a partir de la nada de un discurso absolutamente independiente–, sino sólo indirecta y negativamente como resultado de una lucha ideológica permanente contra el mundo peculiar en que dominan las ideas de la clase dominante capitalista.

Las ideas de la clase dominante capitalista no sólo son dominantes porque su exposición e imposición se efectúa con medios de difusión de un alcance y una eficacia inmensamente mayores que los de los gestos y las palabras con que protestan las clases sometidas. Los mensajes que hacen la apología del orden social establecido se vuelcan de manera abrumadora sobre todo los individuos

sociales; pero no es esta brutal insistencia la que sustenta el carácter dominante de las ideas dominantes. La lucha ideológica no es simplemente un enfrentamiento entre dos cuerpos de doctrina que se disputarán el derecho a asentarse sobre la “conciencia social” y a ocuparla, y en el que uno, el de la burguesía, se impusiera y acallara al otro debido sólo a una supremacía física en el acceso al aparato de comunicación.

Para Marx, el dominio ideológico y la lucha ideológica son acontecimientos que ocurren, en primer lugar y de manera determinante en la esfera profunda de la producción del discurso o, en sus propios términos, de la “producción del lenguaje” o “producción de la conciencia y de las ideas”.

Dos fenómenos que pertenecen a esta esfera son los que determinan el carácter dominante del discurso o las ideas de la clase dominante capitalista. Únicamente en el caso de este discurso, los mensajes defensores de los intereses de su clase de origen se encuentran:

Apoyando en su eficiencia o verosimilitud por la acción del dispositivo normador o subcodificador del código general, que imprime a toda la producción de significaciones un sentido apologético, elemental, respecto del modo de reproducción social establecido.

Y, apoyados en su capacidad persuasiva por el contorno significativo no discursivo (técnico e institucional) resultante de toda la actividad social como actividad organizada para reproducir ese modo de reproducción.

a.

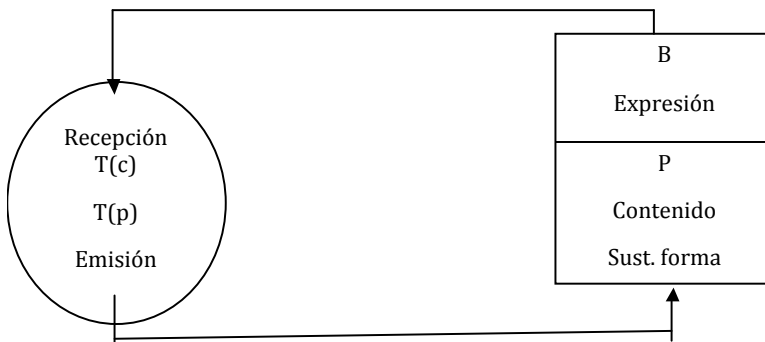
1. La praxis o proceso de trabajo (T), como todo proceso de reproducción gregario, es un proceso de producción como todo proceso de reproducción gregario, es un proceso de producción indirecta del sujeto mediante producción directa de objetos intermedios o mediante transformación de la naturaleza (N); su especificidad reside en que es además un proceso de “realización”, autoproducción o producción de la forma misma del sujeto propiamente social que se reproduce gracias a él.

Como proceso de realización”, el proceso de trabajo posee necesariamente una dimensión dentro de la cual él mismo es un proceso de producción y consumo de significaciones. El proceso de “realización” sólo puede cumplirse en la medida en que procede como ciclo comunicativo capaz de unificar de modo

peculiar al sujeto que carece de forma dada y que necesita autoproducirse; capaz de sintetizarlo momentáneamente. Sin consolidarlo, al salvar en él un *hiatus* o superar en él una escisión que le es constitutiva: la falta de coincidencia natural o identidad preestablecida entre sus dos modos de existencia, como sujeto en acto de producir (p) y como sujeto en acto de consumir (c). En otros términos, la reproducción como “realización” sólo es posible en la medida en que su producción/consumo de objetos en el mismo tiempo una comunicación, una producción/consumo del mensaje en que el sujeto social de un momento define su forma futura o se prefigura a sí mismo para el momento siguiente.

Todo objeto que media o posibilita el proceso de reproducción autorealizativa, todo objeto propiamente práctico (B/P, bien producido concreto o producto con valor de uso, útil) es –por esta razón– una porción de materia formada (sustancia) o determinada (recordada, circunscrita) socialmente de manera biplanar, con un aspecto de significado o contenido y con otro de significante expresión, dentro de esa tensión comunicativa práctica (o acción del momento productivo/emisor sobre el momento consuntivo/receptor del proceso de trabajo); es una cosa dotada de sentido o significativa.

Figura 1



2. Pero el modo de funcionamiento específicamente capitalista del proceso social de trabajo sólo coincide contradictoriamente con las determinaciones estructurales o básicas de ese mismo proceso. El proceso de trabajo capitalista es la “unidad contradictoria del proceso de trabajo (T) con un proceso de valorización del valor (Vv)” o “explotación de plusvalor”; es la configuración más acabada –absolutizadora– de la modalidad histórica del proceso productivista-privado o proceso mediado contradictoriamente por un proceso de formación de valor.

En el proceso social capitalista de trabajo, la autoreproducción del sujeto comunitario tiene lugar, pero sólo en la medida en que ella está subordinada a la satisfacción de otras necesidades, contradictorias respecto a las suyas; las necesidades de la dinámica autoreproductiva y en expansión (acumulativa) del capital o “sujeto automático” por sustitución. Para el sujeto comunitario reproducirse de manera capitalista es producir (afirmar su propia supervivencia, pero hacerlo en tanto que sujeto explotado (negado) cualitativamente —en su autarquía— y cuantitativamente, en el derecho al disfrute del producto de su labor.

Los objetos prácticos mediante los cuales se realiza este proceso adoptan así una composición “fetichoides”, duplican su objetividad: junto a la que les es estructural, la concreta o social-natural —la de productos que se expresan como bienes (B/P)—, adquieren otra, que actúa sobre ella y la configura o refuncionaliza, la objetividad abstracta o de valor la de valores que se expresan como valores de cambio ($\$/V$); se vuelven objetos “sensorialmente suprasensoriales”, objetos “místicos”, propios de la autoreproducción de la comunidad (“terrenales”) y propios de ella como autovalorización del capital (“celestiales”).

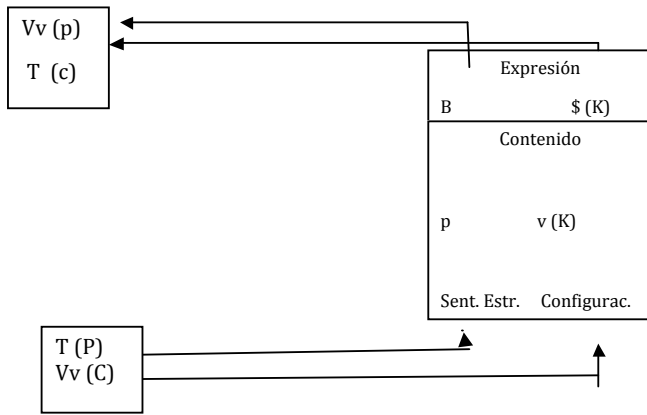
3. La modificación capitalista del proceso de trabajo y de su objeto práctico implica necesariamente una modificación igual de su dimensión específicamente comunicativa y de las significaciones que en ella se transmiten. Lo que es configuración capitalista de la estructura básica del proceso de trabajo es también normación o subcodificación del código general de la producción consumida significaciones; lo que es refuncionalización fetichoides del objeto práctico es sobredeterminación fetichista de su significatividad o sentido.

Por determinada necesidad histórica del proceso social de trabajo, un mensaje singular, el que afirma la identidad entre autoproducción del sujeto comunitario y autovalorización del valor, resulta “naturalizado” o convertido en el principio inherente e incuestionable de una restricción sistemática de todo el conjunto de posibilidad que el código general delimita para la producción/consumo de significaciones. Significar con veracidad, esto es, con adecuación respecto del sentido estructural o básico que sigue el devenir de la praxis social, resulta lo mismo que significar con adecuación respecto de la configuración capitalista de ese sentido.

Significa, dentro de la convivencia social capitalista, se vuelve una acción en la que el agente significador concreto no queda como el único autor de la significación, junto a él, despertado por él, entra en escena otro “agente” impasible

pero efectivo –el modo de producción– cuya aporte consiste intensificarles el sentido apologético respecto del orden establecido a las significaciones que iban ya a tenerlo, dotarles de una de las que iban a ser impugnadoras. De esta manera, toda significación conlleva necesariamente una co-significación parasitaria, que se sirve de ella para “repetir” una vez más la intención de ese mensaje difuso y omnipresente. El sentido estructural o básico de todo objeto práctico o significativo se convierte en la sustancia (II) de una forma (II) superpuesta que lo configura de un modo particular; su presencia inmediata se vuelve así “misteriosa” como la de un “jeroglífico”.

Figura 2



4. Esta subcodificación o normación restrictiva, montada sobre el código general y confundida con él, que plantea apológicamente la identidad entre la modalidad capitalista del proceso de trabajo y de estructura del mismo, instituye por tanto a esta identificación, que sólo tiene interés para un parte de la sociedad –para la clase burguesa o clase cuya existencia depende de que la reproducción social se realice como producción de plusvalor–, como algo dotado de un interés social universal, algo perteneciente al código, incuestionable.

Es por ello que la lucha de clases en la esfera de la producción de significaciones, inclusive, por supuesto, la lucha propiamente discursiva o ideológica, cuando es una lucha que tiene lugar en condiciones normales, es decir, como enfrentamiento y forcejeo directo sobre el mismo terreno, se encuentra ya decidida de antemano. Ni aún proponiéndolo, el significar burgués puede perder ante el proletario: el terreno es en pendiente, ésta le favorece y es demasiado pronunciada; normalidad no es otra cosa que condicionamiento absolutamente favorable para él. Debe vencer porque hay una como “verdad” que está de su lado: el sentido “objetivo” de los “hechos” capitalistas, transmitido por los “datos sensoriales” a prueba

de toda duda, y su propio sentido “subjetivo” burgués son uno solo; tiene por tanto que coincidir. El significar revolucionario del proletariado, en cambio, lucha también, y en primer lugar, contra el propio instrumento de que se sirve, en el que hay un dispositivo que lo reprime espontáneamente; que le permite estar presente pero sólo desvirtuado, invertido de sentido, o sino, en calidad de significar morboso y absurdo.

b.

Esta situación, que es en general la de toda lucha de clases en la esfera de la producción/consumo capitalista de significaciones, se presenta de manera mas acusada en el caso particular de la lucha ideológica o propiamente discursiva.

1. La producción/consumo de las ideas o discursiva, especializada en objeto cuyo carácter práctico se concentra exclusivamente en su comunicatividad o en su función de portar o transmitir un mensaje —significaciones en estado de independencia—, posee, precisamente por ello, una capacidad productivo/consuntiva de un orden superior (cualitativa y cuantitativamente) al de la que puede tener la producción/consumo de significaciones atadas o insertas en la practicidad básica.

Sin embargo, durante toda la era mercantil, esta su capacidad funcional superior no va acompañada de un consecuente predominio de ella misma —en tanto que producción/consumo específica de la forma del sujeto— dentro de la totalidad del proceso productivo social. Su independencia, en estas condiciones, equivale a una desvinculación y una pérdida de influencia sobre el resto de la producción/consumo de objeto y de significaciones. De esta manera, lo que acompaña en realidad a ese aumento en la pureza y el volumen de su producción/consumo de significación es, por el contrario, una disminución de la capacidad persuasiva que debería corresponder.

Sobre todo en el capitalismo, la capacidad persuasiva de las ideas que aparecen en la producción/consumo discursiva es indirecta: depende en gran parte de lo que acontezca con el contorno significativo básico, producido/consumido por todo ese “lenguaje” no discursivo “de la vida práctica” o de la “convivencia material”; de si este contorno las apoya (corroboras, completa) o las rechaza (desmiente, contradice).

2. Y ese “lenguaje” no discursivo no es otro que el que “hablan” los individuos sociales al ejercer su actividad de acuerdo a un modo peculiar de trabajo y

significar, esto es, de acuerdo a unas relaciones técnicas de trabajo e institucionales de convivencia que se hallan organizadas no sólo para convertir a la auto producción social en un producción de plusvalor (y una acumulación de capital) sino además para convertirse a sí mismas en condiciones indispensables de esa autoproducción social: para reproducirse indefinidamente así misma –relaciones capitalistas– en calidad de relaciones naturales de trabajo y convivencia.

Por lo tanto, dentro de la lucha de clases propiamente ideológica del capitalismo, las ideas del discurso apologético cuentan con el respaldo de este contorno significativo técnico e institucional, y adquieren así una mayor fuerza persuasiva. A la inversa, las ideas del discurso impugnador son oprimidas por él; “todo habla” en su contra; un “consenso” implícito las declara ilusorias, irrealistas, y merma así su capacidad persuasiva.

III.

El discurso teórico comunista–marxista tiene el carácter de un discurso crítico en tanto que existe y se desarrolla dentro de la lucha ideológica de clases propia de la época culminante del modo histórico capitalista de la reproducción social: dentro de un enfrentamiento constante con el doble dominio ideológico de la clase burguesa.

a.

La lucha contra la segunda causa, la causa extra-discursiva, del carácter dominante del discurso burgués no puede ser llevada a cabo por el discurso comunista en cuanto tal. Se trata de una lucha que se confunde con la empresa revolucionaria en su conjunto, es decir con la actividad comunista general de la clase proletaria.

Esta actividad, que se constituye en torno a las posibilidades reales presente en el propio mundo capitalista de una nueva forma (comunitaria) para las relaciones de reproducción social, actualizándolas desde ahora en las organizaciones obreras y en el contra-poder revolucionario, afecta también, necesariamente, a esa producción/consumo de las significaciones no discursivas (técnicas e institucionales).

La nueva sociedad se esboza ya –siempre como negación determinada de la sociedad actual– y elabora los elementos de su contorno significativo básico. Contrarresta así la acción del contorno capitalista dominante y crea el ambiente

favorable o campo de persuasión donde su discurso puede encontrar y desplegar su cientificidad crítica.

b.

La crítica es el carácter que corresponde propiamente a la presencia del significar revolucionario del proletariado o significar comunista en la esfera específica de la producción/consumo discursiva dentro del mundo de reproducción social capitalista. En otros términos, la crítica es el único modo adecuado que puede adoptar la construcción científica de un saber proletario revolucionario en las condiciones de subcodificación o normación apologética impuesta en beneficio propio por el modo capitalista de la reproducción social a la producción/consumo de significaciones en general.

En efecto, la primera causa del carácter dominante del discurso burgués no puede ser combatida por el significar proletario de manera directa y positiva, y sobre una base exterior e independiente. Su lucha ideológica no puede consistir en desarrollarse como un discurso alternativo pero homogéneo respecto del discurso burgués y en elaborar un saber puramente proletario que sea capaz de vencer y sustituir al saber burgués en el escenario de la ciencia.

Dos fenómenos, uno que atañe al propio significar proletario y otro a las condiciones en que se desarrolla, vuelven inadecuado este tipo de lucha ideológica.

1. El significar revolucionario acontece en esa parte componente del proceso de reproducción social capitalista, la reproducción de la fuerza de trabajo obrera, subordinada a la de los burgueses y explotada por ella para la cual la necesidad más central y urgente es, en última instancia, la de recobrar la función sintetizadora de la sociedad (autarquía, sujetidad), que se halla enajenada como funcionamiento automático del “valor que se valoriza”: la necesidad de sustituir las relaciones de producción capitalista —todavía efectiva pero ya innecesaria— por relaciones comunitarias de reproducción aun utópicas pero ya realmente posible. Es por tanto un significar que se compone en un plano esencialmente heterogéneo respecto del que sirve de plataforma al significar burgués, la naturalización del modo capitalista de la reproducción social y la consecuente restricción deformadora de las posibilidades productivas del proceso de trabajo.

Su desarrollo como discurso no parte de una necesidad de refutación directa (rectificadora, perfeccionadora) del discurso burgués, sino por el contrario, de una necesidad de abolirlo y superarlo radicalmente.

Su constitución como discurso de basa en un acuerdo con el sentido que lleva la formación de una objetividad nueva, liberadora de la objetividad social-natural, constreñida a ser mercantil en toda la historia del capitalismo en ese acuerdo o esa verdad desechada como no-verdad o absurda (como locura) fuera del terreno de “verdad” instituido por la subcodificación capitalista de las posibilidades de significar.

Por lo tanto, su relación polémica adecuada con el discurso burgués sólo puede darse la manera indirecta, haciendo intervenir a los linderos de ese terreno, poniendo en cuestión las condiciones normales del enfrentamiento. Y sólo puede consistir en la composición de su propio saber en tanto que negación o destrucción sistemática del saber construido de manera capitalista.

2. pero el desarrollo de este combate indirecto, o superación del recurso burgués por el proletario, y de esta negación o abolición suyas del saber capitalista tiene lugar en condiciones peculiares.

Las relaciones comunistas de reproducción social se hallan ya presentes, pero dentro de las relaciones capitalistas de reproducción y subordinadas a ellas. Su presencia se delinea como una estructura en negativo –posible pero sistemáticamente reprimida– en torno al conjunto de fallas o puntos de fracaso del propio orden capitalista. Su posibilidad no es la de un mundo absolutamente desvinculado del mundo organizado en términos capitalistas, sino por el contrario, la de un mundo diferente que se esboza a partir de las imposibilidades de éste.

Igualmente, el discurso de la sociedad comunista –con toda su especificidad– sólo puede desarrollarse dentro de las condiciones del discurso en general y subordinada a la configuración capitalista que afecta estructuralmente a este. Es un discurso que, en la época capitalista, sólo puede construirse sobre la base del significar revolucionario del proletariado; significar que su vez, sólo existe realmente como transgresión de las normas del significar dominante: como mal uso o empleo defectuoso del conjunto de posibilidades (restringido en sentido capitalista) de significar en general.

Por lo tanto, la relación política –indirecta y negativa– del discurso comunista con el discurso burgués sólo puede desarrollarse dentro del saber producido por éste y mediante una infracción organizada y no mediante un imposible desconocimiento de las normas según las cuales fue reinventado ese saber.

En conclusión, la crítica, como el modo adecuado –respecto del origen y las condiciones reales del significar proletario– de la construcción científica del saber comunista, consiste necesariamente en un retornar el saber producido a partir de la objetividad capitalista, en someterlo a la acción desestructuradora de las significaciones espontáneas del proletariado como clase explotada y revolucionaria, y en recomponerlo de manera tal, que se vuelven evidente como sistema los lapsus o vacíos dejados por el discurso burgués que lo produjo. En la exposición de este sistema se realiza (por lo pronto) de manera inequívoca el saber específico del discurso comunista.

Aspectos generales del concepto de crisis en Marx ⁵⁵

1. Crisis y revolución. Crisis global y crisis económica

El concepto de crisis manejado por Marx hace referencia a la totalidad del proceso de reproducción de un sujeto social, como proceso que tiene siempre una forma histórica determinada. En verdad, el concepto de crisis, para Marx, es el concepto de una determinada “situación límite” a la que ha arribado un determinado proceso de reproducción del sujeto social; una situación tal, que el mantenimiento de la vida de este sujeto social —una vida históricamente formada o determinada— se vuelve, de alguna manera, imposible.

Cuando continuar el proceso de reproducción implica un cuestionamiento esencial de su forma, entonces estamos en una situación de crisis. El concepto de crisis es, pues, un concepto que hace referencia a la reproducción del sujeto social en una forma histórica determinada.

Por ello es que, para Marx, el concepto de crisis se encuentra conectado directamente con el concepto de revolución. Cuando una forma histórica de la reproducción social ya no puede continuar, ya no garantiza la marcha de esa reproducción que está ella misma formando, entonces esta reproducción entra en crisis: junto con la imposibilidad de la forma vieja aparece la posibilidad de que otra forma del sujeto social entre en su lugar, de que se produzca una transformación revolucionaria. Ésta es la conexión esencial que da importancia al concepto de crisis en el discurso comunista. En este sentido, dicho concepto abarca, en su núcleo esencial, la totalidad del comportamiento del sujeto social, y no sólo su comportamiento económico. La crisis, es decir, esta situación de

55 Ensayo escrito por Bolívar Echeverría en 1984.

imposibilidad-posibilidad de que la reproducción social continúe, es una crisis que afecta todas las estructuras, —económica, social, política, cultural— del sujeto social en un momento determinado. Sin embargo, de todo este conjunto estructurado, complejo, de elementos y perspectivas, de lados y aspectos que puede tener la crisis de la reproducción del sujeto social, para Marx el aspecto económico es el determinante. La razón está en que las crisis de los otros órdenes (sociales, culturales, políticos) pueden ser pseudo-resueltas si el aspecto económico de la crisis de alguna manera puede solucionarse.

Así, pues, aunque hay una permutación posible de funciones en la salvación de la crisis, aunque también la solidez de los otros órdenes (político, cultural, religioso) puede salvar o ayudar a restaurar la vigencia de la forma económica envejecida, de todas maneras esta reproducción social sólo puede continuar si la crisis económica (la crisis en la producción, circulación y consumo de la riqueza social objetiva) se resuelve realmente, y no sólo ficticiamente, como puede acontecer en los otros órdenes.

Ésta es, entonces, la importancia de la noción de crisis económica: ella es el núcleo, el centro determinante de un complejo nudo de problemáticas, que plantea la imposibilidad de que una forma del sujeto social continúe.

2. La crisis en la era de la propiedad privada. Crisis absoluta, originaria o estructural. Mercado y circulación

Lo más importante, tal vez, de toda la noción de crisis económica en Marx es una idea que aparece en su descripción de los procesos de reproducción social que históricamente se han organizado o se han formado como procesos mercantiles, es decir, como procesos de reproducción atomizados, compuestos por una serie abierta de procesos de reproducción privada, interconectados únicamente a través del mercado; o sea, cuando el proceso de reproducción social no es un proceso comunitario, orgánico, sino un proceso descompuesto en sí mismo y recompuesto sólo artificialmente en el mercado. La idea de Marx es sumamente radical: en el caso de un proceso de reproducción atomizado o privatizado, sea éste simple o capitalista, la crisis es una situación estructural. En principio, la reproducción social en su forma mercantil, o mejor dicho en su protoforma privatizada, es imposible.

Ésta sería la idea fundamental: reproducción social y estado de atomización del sujeto social, de inexistencia del sujeto comunitario, se contradicen mutuamente;

no puede existir una sociedad que al mismo tiempo sea una no-sociedad. Sobre esta primera idea, trataremos de reconstruir lo que podría ser el concepto de crisis más general, o más abstracto, en Marx.

Observen ustedes que estoy haciendo referencia a que el sujeto social es el centro de atención del discurso teórico marxista, de su discurso crítico. Es este sujeto social el que subsiste en una determinada forma, el que consume y produce. La existencia del sujeto social se mueve siempre dentro de estas dos fases: la productiva y la consuntiva. El sujeto social actúa sobre la naturaleza para lograr un determinado producto, un conjunto global de productos; esta riqueza social objetiva es la que él consumirá como conjunto total de bienes. Entre la fase productiva y la consuntiva hay entonces, necesariamente, un momento circulatorio. Éste es aquel en que el conjunto de elementos de la riqueza objetiva producida por el sujeto social (este conjunto que, en un primer momento, como conjunto de productos, tiene un determinado orden o una determinada figura topográfica, en la medida en que acaba de salir del proceso productivo y está, diríamos, a las puertas de sus centros de producción) debe convertirse en un conjunto dotado de un orden diferente, es decir, debe modificar su figura topográfica para, en un segundo momento, estar en disposición de ser absorbido como conjunto de bienes en el consumo del sujeto social. Esta transfuncionalización del conjunto de la riqueza social, este cambio de su función de producto a su función de bien, se cumple en la esfera de la circulación, mediante la metamorfosis, la transfiguración de esa riqueza, mediante el movimiento o cambio de manos de los elementos que la componen.

Ahora bien, en términos fundamentales o transhistóricos, la circulación es un momento que refleja (en la medida en que la posibilita) la relación que establece el sujeto social entre su sistema de capacidades de producción y su sistema de necesidades de consumo. Producir y consumir para un sujeto social orgánico o comunitario es una totalidad dinámica, y este modo como él reubica el conjunto de elementos de su riqueza recién producida para que sea un conjunto de elementos de riqueza a consumir forma parte de esa totalidad: en calidad de efectuación, cumplimiento o actualización de un principio o criterio distributivo, derivado del proyecto cualitativo de autorreproducción del sujeto. Circulación, racionalidad y existencia comunitaria del sujeto social son, pues, en este sentido, idénticos.

La idea de Marx es entonces la siguiente: cuando este sujeto social comunitario se encuentra suspendido en sus funciones, por el hecho de estar descompuesto en una serie abierta de procesos de reproducción privados (de procesos de reproducción independientes, aunque necesitados los unos de los otros), esta

conversión del conjunto de productos en conjunto de bienes se vuelve imposible: por así decir, a la puerta de cada uno de los procesos de producción privados debe quedarse su producto, imposibilitado de cambiar de lugar para acceder a los sitios en donde podría ser consumido. La función circulatoria del proceso de reproducción queda entonces reducida a nada: no es posible la circulación porque el origen del criterio subjetivo de distribución se ha paralizado. Si el proceso de reproducción es privatizado, atomizado, si no hay interpenetración directa de las múltiples reproducciones individuales, la reproducción del sujeto social global está interrumpida en un eslabón esencial, el circulatorio; la ciclicidad del proceso de reproducción está eliminada. Lo que existe, entonces, es una situación de imposibilidad fundamental del proceso de reproducción, una situación de crisis estructural.

3. Mercado: la solución precaria de la crisis

Ésta sería, pues, la idea inicial: hay una especie de crisis originaria o de partida en todo proceso de reproducción privatizado. Esta “crisis estructural” –nos dice Marx– está siendo resuelta “de emergencia”, aproximativamente, “a espaldas de os productores-consumidores”, mediante la conversión de los productos útiles, o bien producidos, en mercancías; mediante la reconstitución de la esfera de la circulación como esfera de la circulación mercantil. El conjunto de elementos de la riqueza producida podrá convertirse en conjunto de elementos de bienes para el consumo sólo si se convierten todos y cada uno de ellos en mercancías, en elementos de un conjunto indefinido de procesos de intercambio equivalencial.

La circulación mercantil, entonces, resolverá la crisis estructural de la reproducción social atomizada, pero lo hará de una manera peculiar, torpe, insuficiente y defectuosa: como un mecanismo inerte, o casual, que no transmite al conjunto de cambios de manos ninguna voluntad de forma reproductiva, ninguna intención cualitativa, ningún proyecto, ninguna “necesidad”, como dice Marx.

Mercado y crisis quedan entonces conectados de esta manera: la mercantificación de los elementos de la riqueza social soluciona de emergencia, a duras penas, el problema de crisis originaria que implica todo proceso de reproducción privatizado.

De ahí, pues, que mercado y crisis no son más que dos caras de una misma medalla. El hecho de que exista el mercado es resultado de la existencia de una situación de imposibilidad de la reproducción, por falta del eslabón o nexo circulatorio en su curso cíclico. El mundo de las mercancías, el mercado, existe

precisamente para salvar esa situación, aunque —insistamos— de una manera que, por ser casual o no proyectada, resulta —como dice Marx— contradictoria. La esfera de la circulación de mercancías constituirá una pseudosolución a esta situación básica de crisis, es decir, una solución en la que constantemente aquello que está siendo salvado mediante el cambio de manos de objetos equivalentes emergerá intermitentemente. El hecho de que por debajo de la circulación mercantil está la crisis se hará patente de manera periódica, como un acoso siempre repetido; el hecho de que el proceso de reproducción en su forma privatizada es un proceso por principio imposible se hará presente en los malos funcionamientos de este mecanismo aparentemente perfecto, dada su absoluta neutralidad.

4. La contradictoriedad de la solución mercantil

Ahora bien, la idea de que el mercado implica necesariamente la crisis, que pertenece a un nivel totalmente abstracto de teorización, debe ser, en términos marxistas, completada con otra: la de que la solución a esta situación encierra necesariamente una contradicción, que se deriva de lo que Marx llama la contradicción entre la forma natural y la forma de valor de la mercancía, entre valor de uso y valor.

Para que la riqueza social pueda convertirse de producto en bien, y para que entonces el ciclo reproductivo de la sociedad continúe, es necesario que los elementos que componen esa riqueza adopten la forma objetiva de mercancías, es decir, adquieran un segundo plano de funcionamiento, que es el plano del valor. La idea de Marx es la siguiente: para que los objetos en su forma natural existan efectivamente en una reproducción social atomizada, para que pasen de ser productos a ser bienes, es necesario que tengan esta forma de valor, que sean valores que se expresan como valores de cambio. Gracias a esta forma de valor, que les permite compararse en términos de igualdad, equipararse, y por lo tanto intercambiarse unos por otros; gracias, pues, a esta conversión en mercancías, es que puede completarse el proceso de reproducción y por tanto cumplirse la fase circulatoria. Ahora bien, este cumplimiento es contradictorio, como nos da a entender Marx, porque en la forma natural o concreta de cada elemento de la riqueza objetiva, de todo producto-bien, está representado un cierto orden cualitativo del proceso de reproducción social; está reflejada la peculiaridad de todo el sistema de capacidades reproductivas del sujeto social (facultades productivas, de necesidades consuntivas), sistema que es siempre históricamente concreto, culturalmente determinado, etcétera. El movimiento de producción y consumo de cosas concretas, de reproducción del sujeto concreto, tiene una necesidad, un principio, una cierta direccionalidad: es el sentido de esta

direccionalidad, nos dice Marx, el que es contradicho por esta otra necesidad, por este otro sentido, que aparece en el mismo objeto, en tanto es necesidad o direccionalidad que surge de las posibilidades de equivalencia de una mercancía con respecto a otra en la esfera de la circulación por intercambio. Este sentido puramente abstracto, puramente cuantitativo, ciego por las otras cualidades del objeto, contradice entonces, necesariamente, al otro sentido, al sentido total (cualitativo y por tanto también cuantitativo) que tiene este objeto en el proceso concreto de reproducción.

Así pues, en la mercancía encontraremos esta contradicción: la mercancía es un objeto que tiene también otro sentido como alma abstracta, como mera sustancia valiosa. Estos dos sentidos contradictorios son los que están allí cuando la sociedad se reproduce en términos mercantiles para salvar la crisis, que le acosa por ser una sociedad de propietarios (productores-consumidores) privados.

La idea de la contradicción entre forma natural y forma de valor se encuentra en el núcleo de toda la problemática de la crisis desarróllala por Marx.

La crisis absoluta, neutralizada, por el mercado, determina la manera contradictoria –manifiesta en crisis relativas– en que funciona esa esfera de la circulación, que se califica o se determina como una contradicción entre valor de uso y valor, entre forma natural y forma de valor.

5. El caso del equivalente general. Las dificultades de la expresión del valor

Este funcionamiento contradictorio, Marx lo presenta en múltiples aspectos. El aspecto abstracto –tal vez el más interesante, más prometedor de problemas, y no necesariamente de soluciones– es el que sale a la luz cuando Marx plantea el problema del equivalente general. Ya sabemos: las mercancías van al mercado para intercambiarse; pero para hacerlo, sin embargo, deben someterse necesariamente a una repartición de funciones contrapuestas pero complementarias, unas serán mercancías valentes, relativas o activas, y otras mercancías equivalentes, correlativas o pasivas. Las mercancías equivalentes, en definitiva, se constituirán en la mercancía dinero.

En la esfera de la circulación mercantil simple será necesario distinguir, entonces, entre una mercancía común y la mercancía dinero. La mercancía dinero (dice Marx) es la que “presta su cuerpo” para que se constituya, con un segundo valor de uso, como corporeidad del valor. La idea de Marx es la siguiente: la con-

tradicción entre forma natural y forma de valor se pone de manifiesto incluso en el funcionamiento del equivalente general del dinero, en el hecho de que no existe cuerpo alguno de mercancía que no sea torpe, inadecuado o insuficiente para expresar o para representar esa sustancia tan fluida y tan cambiante que es el valor. El valor necesita representarse en un cuerpo de mercancías, y el mejor es el sumamente abstracto y maleable de la mercancía oro. Sin embargo, de todas maneras, dirá Marx, como todo cuerpo de mercancía, en la medida en que es siempre concreto, será demasiado “pesado” para hacer todo lo que correspondería a la corporeidad de esta sutilísima sustancia que es el valor; de esta sustancia que se crea y se aniquila, que corre de un lado a otro, como mercurio sobre un plano ondulante, en la esfera de la circulación de mercancías.

La parte alícuota de energía social objetivada que corresponde a cada mercancía es una “magnitud fluida”, cambiante, en permanente variación cuantitativa, que se debe tanto a su origen como a su destino, tanto al hecho de que la productividad real del proceso de su producción se modifica constantemente (sube y baja) como al hecho de que su utilidad, es decir, la consuntividad real del proceso de su consumo, se modifica también constantemente (sube y baja). No existirá nunca, pues, un cuerpo de mercancía capaz de ser verdaderamente expresión del valor. Los problemas monetarios, los problemas relacionados con todos estos fenómenos circulatorios al interior de la crisis económica, tienen entonces su explicación fundamental en esta idea de Marx: debido a la contradicción existente entre valor de uso y valor, nunca habrá, porque no puede haber, un dinero perfecto. El valor, pues, estará condenado a no poder expresarse más que de manera “incongruente”, como dice Marx, a nunca poder expresarse de manera adecuada.

6. El difícil equilibrio entre metamorfosis de las mercancías y curso del dinero

La imposibilidad de que una mercancía constituya adecuadamente la corporeidad del valor será tratada de manera un poco más desarrollada, pero también en términos sumamente abstractos, en el punto que podríamos caracterizar como la presentación que hace Marx de la contradicción valor-valor de uso en la esfera global de la circulación mercantil simple. En el capítulo tercero del primer libro de *El capital*, Marx afirma que la esfera de la circulación está compuesta por dos movimientos de sentido inverso pero complementarios: a) La metamorfosis del mundo de las mercancías, de todas las mercancías; su cambio de la figura producto a la figura bien; b) El curso del dinero, el fluir de este “eje líquido” en torno al cual todas las mercancías cumplen su metamorfosis. Marx afirma

también que el curso del dinero, de este equivalente general —con su cuerpo peculiar, que, por más difuso que sea (puede ser el simple visto bueno de un director de banco), es cuerpo al fin, con todas las torpezas del caso—, debe estar en capacidad de acompañar una serie de movimientos de la metamorfosis de las mercancías que están determinados por la vida productivo-consuntiva concreta del conjunto social mercantil.

El sujeto social privatizado necesita, en un determinado momento, acelerar el conjunto de metamorfosis de sus mercancías y, en otro, frenar la velocidad de ese conjunto de metamorfosis. El dinero, entonces, debe estar allí, con su curso y su volumen variable, sirviendo precisamente a la aceleración o al freno del conjunto de las metamorfosis de las mercancías; y esto, nos dice Marx, dada la peculiaridad de que el valor —cosa incorpórea— debe manifestarse corpóreamente en el dinero, es sólo aproximadamente posible. Sólo con tropiezos intermitentes, con crisis ineludibles, necesarias, podrá ocurrir que el curso del dinero acompañe y sirva al movimiento sutil de las variaciones en la velocidad de las metamorfosis de todas las mercancías.

Ésta sería, entonces, una primera aproximación de Marx, en términos sumamente abstractos, a la problemática de la crisis económica. No es otra cosa que la irrupción repetitivamente de un hecho fundamental —la crisis estructural de un proceso de reproducción privatizado o descompuesto—, a través del mecanismo que pretende neutralizarlo, la esfera de la circulación mercantil.

7. La circulación mercantil capitalista y el mercado que la estructura

Para avanzar en el concepto de crisis mercantil simple al de crisis mercantil capitalista, Marx nos muestra, en primer lugar, en qué consiste o cuál es la estructura de una esfera de la circulación mercantil específicamente capitalista. Aquí aparecen lo que podríamos llamar las indicaciones fundamentales del discurso crítico de Marx en *El capital*, para todo análisis que pretenda ser marxista, sobre el problema de la crisis.

En la esfera de la circulación mercantil en general o simple encontramos un conjunto de elementos, idénticos en estructura, que son las mercancías. La esfera de la circulación mercantil simple es, pues, una esfera sumamente elemental de circulación, que se caracteriza por la coexistencia de elementos idénticos entre sí, diferentes únicamente en su magnitud. En la esfera de la circulación mercantil capitalista, en cambio, encontramos una diferenciación esencial entre distintos tipos de mercancía. Cuando hablamos, entonces, de mercancía capitalista,

o cuando hablamos de la esfera de la circulación mercantil capitalista, ya no podemos contentarnos, como dice Marx en el capítulo VI de su Manuscrito de 1.865, con el aparato conceptual que describe una mercancía o una circulación mercantil simple. Tenemos necesariamente que desarrollar ese aparato conceptual en torno a la siguiente clave: el “mundo de la mercancía capitalista” contiene necesariamente una doble realidad mercantil, compuesta por dos tipos fundamentalmente diferentes de mercancías: de un lado, la que podríamos llamar la mercancía capitalista en su conjunto, y de otro, la mercancía fuerza de trabajo.

La esfera de la circulación de mercancías, como esfera mercantil capitalista, incluye todos los posibles procesos de intercambio, tal como la esfera mercantil simple, pero lo interesante está en que en esta esfera capitalista hay un conjunto peculiar de procesos de intercambio que organiza y que domina en toda ella. Este proceso de intercambio privilegiado es el que se da entre la mercancía fuerza de trabajo y el resto de la mercancía capitalista, representado básicamente por la mercancía medios de subsistencia. Lo importante, entonces, es esto: la esfera de la circulación mercantil capitalista no es neutra, abstracta, indiferenciada, como la simple, sino que gira en torno a una zona precisa, a un centro de gravitación definido por el encuentro entre esas dos variedades de mercancía que la pueblan.

La explicación que nos da Marx en el capítulo IV del primer libro aclara de manera sencilla la razón de ser de esta estructuración de la esfera circulatoria capitalista: la mercancía capitalista, dice, es aquella que está obligada a completar un ciclo de existencia muy peculiar —el del capital en mercancía, diríamos nosotros invocando el análisis del segundo libro—: debe partir de ser mercancía, que en términos naturales es medios de producción y medios de subsistencia, y en términos de valor es igual a $C + AC$, para llegar a ser idéntica a sí misma en virtud de su conversión transitoria en mercancía medios de producción, por un lado, y mercancía fuerza de trabajo, por otro, ambas con un valor igual a C . Para hablar de la esfera de la circulación capitalista, es necesario encontrar una mercancía que se comporte de esta manera; que muestre esta modificación en su composición orgánica material —de $M_p + M_s$ a $M_p + M_{ft}$, y nuevamente a $M_p + M_s$ — y que presente esta valorización de su valor (de C a $C + AC$), esta “acumulación de capital”.

Pero, como es evidente, para hallar esta mercancía-capital, primero es necesario encontrar otra mercancía, incluso más peculiar que ella que pasa a integrarse transitoriamente en su ciclo y que es la causa tanto de su transformación natural,

concreta o cualitativa, como de su incremento cuantitativo: la mercancía fuerza de trabajo.

Por ello, decimos que en la esfera de la circulación mercantil capitalista hay una infinidad de procesos de intercambio entre distintos propietarios privados; hay capitalistas que intercambian distintos tipos de medios de producción, medios de subsistencia por medios de producción, etcétera. Toda una serie muy compleja de procesos de intercambio que podrían ser estudiados de acuerdo a las leyes de la esfera de la circulación mercantil simple. Pero hay un proceso de intercambio que destaca por sobre todos ellos y los vuelve posibles, que es el de intercambio de la mercancía fuerza de trabajo de los trabajadores por la mercancía medios de subsistencia de los capitalistas.

8. La crisis específicamente capitalista

Es aquí donde aparece verdaderamente el núcleo del problema de la crisis económica en términos del discurso crítico de Marx. Porque, como veíamos antes, en el caso de la circulación mercantil simple o de la existencia de un proceso de reproducción meramente privatizado, el ciclo reproductivo de la sociedad sólo puede soldarse en el momento en que estas mercancías, allí indiferenciadas logran establecer su interconexión mercantil.

Ahora bien, lo que vemos aquí es que, por más que todas las mercancías capitalistas logren esta interconexión mercantil, si no se logra tal interconexión mercantil entre la mercancía fuerza de trabajo de los trabajadores y la mercancía medios de subsistencia de los capitalistas no se cierra o no puede soldarse ese ciclo reproductivo de la sociedad. Para que la sociedad exista, ahora en forma capitalista, es fundamental que dentro de la esfera de la circulación mercantil la región mercado de trabajo irradie su vitalidad, es decir, como sabemos, su efectividad como instrumento específico de la “esclavitud moderna”.

Cabe mencionar la importancia de este mercado de trabajo, evidenciada por toda la serie de elementos de la esfera de la circulación que están destinados a garantizar, proteger y fomentar la posibilidad de su funcionamiento. La intervención de instrumentos estatales, por ejemplo, que para la estructura mercantil simple constituye un recurso totalmente accesorio, sumamente secundario, en la reproducción social capitalista se transforma en algo esencial y de primera importancia. El Estado se convierte, en gran medida, en una empresa para proteger y fomentar la venta de la mercancía fuerza de trabajo de los obreros a un determinado precio, con el fin de que los capitalistas puedan continuar la

rotación de su mercancía, que es la que da continuidad a todo el proceso de reproducción social.

9. La expresión del valor de la mercancía fuerza de trabajo

Pasemos ahora, en último término, a mencionar un teorema aparentemente esotérico pero determinante en la definición de la mercancía fuerza de trabajo, e indirectamente, en la explicación del fenómeno de la crisis capitalista, en el sentido en que la estamos considerando. Me refiero al teorema de Marx que define qué es valor, o, mejor dicho, a la definición dentro de la teoría del valor de este concepto tan importante para Marx pero tan poco tratado por los marxistas que es el concepto de expresión del valor.

En el concepto de valor de Marx, que es sumamente complejo y diferente del concepto clásico del valor, aparecen tres elementos conceptuales que es necesario tener en cuenta: primero, el concepto de sustancia del valor; segundo, el concepto de valor propiamente dicho; y tercero, el concepto de expresión del valor, o valor de cambio. Sin estos tres conceptos o elementos conceptuales no existe una teoría marxista del valor. Para Marx, el valor de cambio es sustancia de valor que se convierte en valor en la medida que se expresa a través suyo.

Ésta sería, pues, la idea de un proceso en el que una sustancia de valor, que podríamos llamar tiempo de trabajo privadamente necesario, se convierte en tiempo de trabajo socialmente necesario, es decir en valor, debido a una conformación, configuración o concreción cuantitativa de esa sustancia dentro de una relación efectiva de intercambio: gracias a la expresión del valor como valor de cambio. La categoría de producto implica que en cada objeto hay un cierto gasto privado de energía de trabajo, una indefinida sustancia valiosa. Este cierto gasto privado de energía de trabajo se convierte en un gasto social alícuota de energía de trabajo, es decir en valor, en el momento en que dicho objeto entra en una relación de intercambio con otro y es actualizado o aceptado como un bien con un determinado valor de cambio. La sustancia del valor se convierte en valor en el momento en que ésta se intercambia en una cierta proporción por otra, es decir, en el momento en que el valor se expresa; la expresión de valor es esencial para el valor mismo.

No hay pues, según Marx, valor que no sea expresado. El valor de cambio no es un accidente, no es algo que esté al margen o prescindible en la definición del valor, es esencial para ella.

10. El carácter subordinado de la constitución del valor de la fuerza de trabajo

La derivación principal de esta idea es la siguiente. De acuerdo a la línea central de la argumentación de Marx, en la esfera de la circulación mercantil capitalista, donde se están configurando, concretizando o realizando los valores de todas las mercancías, de las capitalistas así como de las no capitalistas, esta manifestación de los valores de todas las mercancías tiene lugar, pero —y esto sería lo principal— de una manera en la cual la constitución del valor de la mercancía fuerza de trabajo está subordinada a la constitución del valor de la mercancía capitalista. Las mercancías capitalistas son las que, al pasar su sustancia de valor a ser valor, expresándose como valor de cambio, determinan en qué medida la sustancia de valor de la fuerza de trabajo, la energía objetivada en el cuerpo, la inteligencia, la cultura material y la cooperación de los trabajadores, es actualizada efectivamente como valor.

Los trabajadores introducen en la esfera de la circulación, provenientes de su proceso de consumo, sus distintos cuerpos de humanidad concreta; de todos ellos, algunos serán adoptados como fuerza de trabajo efectiva, como dotados de valor de uso, como ejército de trabajadores en activo, pero otros no, que justamente son los que pasan a conformar el ejército de trabajador es en pasivo. Sólo un cierto conjunto de capacidades de trabajo será valorado en tal o cual medida; sólo una parte de los portadores de toda esa sustancia de valor objetivada como sujeto la verán expresarse, existir sobre el escenario del mercado; sólo una fracción de todo ese tiempo de trabajo privadamente necesario, que está hecho cuerpo en cada uno de los trabajadores, se convertirá efectivamente en valor de la fuerza de trabajo al recibir un valor de cambio, al ser pagada con una masa de salarios determinada.

La necesidad de esta no valoración sistemática de la sustancia del valor de la fuerza de trabajo se debe a que ella se convierte en valor de manera supeditada a las necesidades que rigen en la esfera de la circulación mercantil de que esta mercancía capitalista cumpla su meta de existencia, que es justamente la valorización de su valor, la acumulación de capital. La presencia de un residuo de sustancia de valor realizada es necesaria, es la regla en el caso de la mercancía fuerza de trabajo; en cambio es accesoria, excepcional, en el caso de la mercancía capitalista. Ésta siempre logra valorar su sustancia de valor, aun en los casos en que su valor no resulta valorizado.

11. El valor de la fuerza de trabajo: clave de la crisis capitalista

Así, pues, en resumen: para que el proceso de reproducción de una sociedad mercantil capitalista no se rompa en el eslabón de la circulación, para que ese proceso de reproducción continúe y el ciclo se mantenga, ya no es solamente necesario que haya proceso de intercambio, ahora es necesario que él gire en torno a una de sus variedades, la que tiene lugar en el mercado de trabajo, y aún más, es necesario que el valor de la mercancía fuerza de trabajo sea un valor cuya realización o efectuación dependa de la realización o efectuación del valor de la mercancía capitalista; realización que implica una valorización del mismo, una acumulación de capital.

Sólo si esta subordinación se debilita, funciona mal, o entra en problemas, las crisis en el capitalismo son realmente capitalistas: la explotación de los trabajadores, la extracción de plusvalor, entra en peligro; entra en peligro el cumplimiento del ciclo reproductivo de la sociedad como ciclo que depende de la reproducción de la relación capitalista de producción y consumo.

Así pues, todos los problemas que aparecen, en términos marxistas, como problemas de la crisis (problemas de proporcionalidad o equilibrio, en la tercera sección del segundo libro; problemas de sobreacumulación, en la tercera sección del tercer libro) se reducen en definitiva a la imposibilidad del paso de un determinado capital resultante a la constitución de un nuevo capital inicial, de diferente magnitud y con una nueva composición orgánica. Los grandes problemas aparecen, como sabemos, en la medida en que este nuevo capital, que debe incluir un pluscapital proveniente del capital anterior, no resulta capaz de cumplir ciertos requerimientos cualitativos y cuantitativos para acumular que le plantea la historia concreta de su acumulación. Cuando la masa del plusvalor disponible para realizar este incremento de capital, este pluscapital, resulta escasa, en ese momento aparece la situación de crisis. Como sabemos, en este problema está en juego la relación entre capital constante y capital variable, llamada composición orgánica, en la cual, en definitiva, el gran problema es cuánto del capital puede ser empleado efectivamente como capital variable, es decir, entregado en calidad de salarios a la clase obrera; en qué medida, en definitiva, la fuerza de trabajo de los obreros, que implica una cierta sustancia de valor, será aceptada como mercancía que posee un determinado valor. Ésta es, entonces, la relación social más determinante de la esfera circulatoria: lo demuestra el hecho de que, frente a todas las demás, es la más protegida cultural, social, políticamente, por las empresas históricas llamadas estados. Si no se maneja esta idea (la idea de que la crisis es una crisis estructural de todo proceso

de reproducción privatizado –liberal o estatalista– y, en el sentido capitalista, es neutralizada básicamente mediante la supeditación de la realización del valor de la mercancía fuerza de trabajo a la del valor de la mercancía capitalista), estos elementos conceptuales, la teoría de la crisis propiamente marxista no está del todo presente.

Discurso crítico en América Latina ⁵⁶

Para nadie es un secreto que la América Latina ha entrado actualmente en un período muy especial de su historia. Un período en que el diseño original del estado y de la estructura institucional de sus repúblicas ha comenzado a ser sustituido por otro; por un diseño nuevo que pretende darle al estado y a sus instituciones un sentido no sólo diferente sino incluso contrario al que inspiraba el diseño original.

El panorama de la vida social y de las instituciones que se despliega ante nuestros ojos después de los 25 años de neoliberalismo —con los que quisiéramos ver cerrado el ciclo histórico de las repúblicas oligárquicas de la América Latina— es un panorama de neo-barbarie y de devastación institucional. La voracidad desesperada con que las clases oligárquicas de nuestro continente intentaron compensar su ineptitud como clases capitalistas las llevó a exigir de las instituciones republicanas, que estaban ya de todos modos a su servicio, otros servicios más denigrantes aún, decididamente ilegítimos y corruptos. Al usarlas como simples instrumentos de una sobre-explotación desaforada de las clases explotadas y de la naturaleza, esas clases oligárquicas abusaron de ellas y las vaciaron de su contenido, sometiéndolas a un desmantelamiento sistemático que las ha dejado en ruinas.

El movimiento social y político que está llegando a protagonizar la historia de este nuevo siglo en la América Latina no es un movimiento vandálico o anti-institucional, como lo presentan los medios de comunicación controlados por el capital, sino por el contrario un movimiento que se levanta contra ese destino

56 Discurso pronunciado en Caracas el 24 de Julio de 2007 durante la entrega del Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico por su libro *Vuelta de siglo*.

de destrucción y barbarización. Es un movimiento de reconstrucción de la vida civilizada y de la vida política republicana, con todas sus instituciones; pero un movimiento no sólo de reconstrucción, sino también de innovación radical sobre lineamientos tendencialmente socialistas. Persigue con audacia una reconstitución de la vida republicana, y con ello nada menos que una reinención de la democracia.

La Revolución y el Estado Bolivarianos de Venezuela se inscriben —y de manera principal— en este movimiento de reconstrucción y reorientación de la vida política que agita en nuestros días a la América Latina.

Por esta razón, para alguien que lleva ya muchos años tratando de cultivar un discurso comprometido con la emancipación, resulta inmensamente satisfactorio ver que un libro suyo es distinguido con el Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico, otorgado por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de ese Estado Bolivariano de Venezuela comprometido con el movimiento de renovación histórica socialista de los pueblos latinoamericanos. Insisto: es motivo, para mí, del mayor regocijo, de la más sincera gratitud.

Quisiera aprovechar la oportunidad que me ofrece esta ceremonia de otorgamiento del “Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico” y quitarles unos minutos para subrayar la intención básica del libro *Vuelta de siglo*, que ha sido honrado por el jurado del Premio en esta ocasión. Quisiera exponer brevemente lo que entiendo por “pensamiento o discurso crítico”, puesto que la intención del libro es la de ser un aporte al mismo; decirles las razones por las que creo en la necesidad y la actualidad del discurso crítico.

Las ideas que los seres humanos se hacen sobre sí mismos, sobre su mundo y su historia no existen realmente, si no es en medio de la polémica, en la lucha de unas con otras; una lucha, además, que cada una la da, no sólo para vencer sobre las otras, sino para llegar ella misma a precisar en qué consiste su propia verdad. Se trata de una polémica que se desenvuelve en el escenario de lo que conocemos como la “opinión pública”, es decir, en aquella la esfera de la vida social en donde se discuten los asuntos concernientes a toda la comunidad y en donde se formulan las posibles medidas políticas entre las que decidirá el poder estatal de la sociedad.

El predominio de una vía u otra de las que están en juego como opciones para guiar la vida social presente y su porvenir depende en gran medida del efecto de persuasión mayor o menor que tienen sobre los ciudadanos las palabras o ideas a través de las que se expresan esas opciones políticas e históricas.

Sin embargo, no son precisamente las mejores opiniones, las ideas mejor fundadas y los argumentos más coherentes, los que resultan más persuasivos. No prevalecen sobre las otras las ideas que se demuestran capaces de vencer en la contienda racional, sino más bien las que están respaldadas desde afuera de ese campo de la opinión pública por fuerzas extra discursivas o no racionales, sobre todo por aquellas realidades económicas y sociales que lo rodean y que gravitan determinantemente sobre él.

El funcionamiento de la sociedad moderna que hemos conocido hasta ahora descansa sobre una racionalidad discursiva que caracteriza tanto a los negocios mercantiles como a los procesos técnicos de la producción. Es una sociedad que quisiera ver trasladada esta primacía de lo racional a la esfera de los asuntos sociales y políticos, y que cuenta por ello con que, también dentro de esta esfera, el poder de las palabras o las ideas racionales es superior al “poder de las cosas”, es decir, al poder de las acciones impulsivas, irreflexivas, en bruto, o inducidas por intereses inmediatos o pragmáticos. Se trata, sin embargo —como lo demuestra la historia y lo comprobamos en nuestros días—, de una suposición completamente ilusoria. En la modernidad capitalista, como en toda la larga historia de las sociedades de mercado, la “fuerza de las cosas”, del automatismo pragmático que las mueve, sigue imponiéndose inexorablemente en la vida y en las decisiones históricas, por encima de la voluntad racional del ser humano.

Nombrado en términos actuales, este poder de las cosas no es otro que el poder del capital, del dinero en proceso de acumularse o autovalorizarse. El poder del capital es una realidad en principio ajena al escenario de la opinión pública racional, exterior a la esfera del discurso, apartada del campo en donde las ideas miden entre sí sus respectivas verdades; sin embargo, es una realidad que penetra en ese escenario, se introduce en él y lo altera decisivamente. Una realidad no discursiva que, para hacerse presente en el escenario de la opinión pública, se “traduce” a sí misma a términos discursivos, adoptando la forma de ciertas ideas que resultan especialmente funcionales para su voluntad de imponerse.

El escenario o la esfera de la opinión pública es de suma importancia para el capital, sin que se pueda decir por ello que es indispensable para que logre imponer su “voluntad” —como lo demostró en la primera mitad del siglo XX al valerse para el efecto de los estados totalitarios, que prescindieron de ella—. Sirviéndose de la opinión pública —deformándola, pero respetando formalmente la libertad de expresión que para ella es vital, indispensable—, el capital puede abandonar el balbuceo incoherente e irracional al que estaría condenado, y que sería la expresión propia y espontánea de sus impulsos ciegos de una

acumulación por la acumulación misma. Dando una articulación humana a esos impulsos inarticulados, el capital está en condiciones de convertir la voracidad de los mismos en un proyecto aparentemente articulado y racional. Esta aparente racionalidad discursiva con la que se presenta la voluntad irracional del capital no es en realidad otra cosa que el reflejo que en ella tiene la racionalidad propia de la esfera de la opinión pública, reflejo que ella sabe aprovechar.

Se trata, por lo demás, de una apariencia de discurso cuya autoría se disputan las distintas fracciones del partido de la clase explotadora. En efecto, cada una de estas fracciones mantiene una cerrada competencia con las otras por convertirse en la portavoz autorizada de la voluntad del capital, por ver cuál de todas puede delinear y componer de la mejor manera esa apariencia de discurso de la que ella necesita dotarse.

La esfera de la opinión pública es importante para el capital porque, sirviéndose de ella, puede tergiversar la resistencia de los trabajadores frente al modo de producción capitalista, llevándoles a convencerse de que todo lo que en realidad viene de una dictadura de las cosas, de una dictadura suya, es el resultado de una voluntad de ellos mismos, que se habría consensuado en una polémica discursiva, racional, humana. Gracias a que esa esfera existe y a que puede ser deformada, las masas no necesitan que se las obligue o se las cautive para apoyar el orden imperante: pueden actuar convencidas de que lo que hacen por imposición, lo hacen en verdad por voluntad propia.

Es la fuerza irracional de las cosas capitalistas, travestidas como discurso racional, y no la fuerza de la razón humana, la que decide el resultado de la lucha de ideas en la esfera de la opinión pública moderna, con todo y su pretensión de ser un mecanismo racional.

Las ideas que se enfrentan entre sí dentro de la opinión pública, tienden a agruparse o partidizarse obedeciendo a sus afinidades, y lo hacen generalmente en referencia a dos núcleos contrapuestos de ciudadanos: allí, el partido de quienes están interesados en que el modo de vida establecido permanezca esencialmente como está; acá, el partido de quienes buscan que ese modo de vida se sustituya por otro, probablemente mejor.

Si se considera lo que subyace en esta bipartición de la ciudadanía en nuestros tiempos modernos, se observa que, en última instancia, aquello cuya permanencia defienden los ciudadanos del bando del continuismo es el modo capitalista de la vida económica. Defienden un modo de vida que por su propia naturaleza

consagra el automatismo y el despotismo en la vida social, pues prescinde de la voluntad política humana ante los asuntos más esenciales de la comunidad y acepta la imposición de decisiones anónimas, “sobrehumanas” o extra-políticas en sustitución de esa voluntad humana.

En el otro extremo, la meta propuesta por los ciudadanos de la posición anti-continuista o revolucionaria es el cambio radical de este modo de vida por otro alternativo; son ciudadanos que afirman que es posible una vida humana libre y democrática —llámese socialista o comunista—, es decir, una vida emancipada de ese destino que tendría al género humano condenado para siempre a la impotencia política y a la desgracia social.

Ahora bien, cuando hablamos del discurso crítico nos referimos a un discurso que es propio de esa tendencia ciudadana revolucionaria; discurso que, en la modernidad capitalista, es en definitiva el discurso de los seres humanos denigrados y explotados a través de lo que Marx llamaba la “esclavitud salarial”. Es este discurso de los rebajados y explotados que resisten y se rebelan contra la dictadura del capital el que no puede existir de otra manera que como un discurso de carácter crítico. La necesidad de esta caracterización se basa en el hecho real de que se trata de un discurso que no puede decirse o exponerse de manera directa y natural en el escenario de la opinión pública, sino que, para hacerlo y mientras lo hace, está obligado a atravesar la densa capa de dominio que está echada sobre él por el discurso de las clases explotadoras. Sus afirmaciones sólo pueden expresarse si esta expresión suya tiene lugar bajo el modo de una refutación incesante y sistemática del discurso que prevalece gracias a su servicio espontáneo al capital.

A esto hay que añadir que la puesta en práctica de este carácter crítico del discurso de los humillados y explotados presenta una peculiaridad: para ser efectiva necesita cumplirse o realizarse de una manera doble, en dos niveles de actividad o empleando dos estrategias distintas. Su realización debe ser doble en razón de que también es doble el modo en que el poder representado por las clases dominantes se entromete en la esfera de la opinión pública e interfiere en la polémica entre ideas.

Es de dos modos, en efecto, y a través de dos niveles de intervención —cuya diferencia es muy importante reconocer y distinguir— que el poder de la sociedad capitalista gravita sobre el mundo del discurso y lo deforma en bien del dominio ideológico de los ciudadanos comprometidos con el capital.

Lo hace, primero, en el terreno de la producción y consumo de las palabras que se dicen y las imágenes que se pintan. En el nivel del habla efectiva, del uso de la lengua; en el nivel del empleo que se les da a los instrumentos técnicos de los que dispone la sociedad para la comunicación entre sus miembros. Se trata de la intervención más evidente y descarada de ese poder en la vida de las ideas, sean ideas en palabras o ideas en imágenes. Se trata del secuestro oligárquico del recinto de la opinión pública; de una ocupación violenta y discriminatoria del lugar y el momento que los ciudadanos tienen para expresarse y escuchar y discutir las expresiones de todos. Se trata de la apropiación privada y el control monopólico —éste sí verdaderamente totalitario— de los medios públicos de comunicación.

Es el minibombardeo sistemático y omnipresente, lo mismo supraliminal que subliminal, que se cierne sobre las mentes del público lector, del auditorio radial, el espectador televisivo y el usuario de la red cibernética, apabullándolas con mensajes ideológicos encomiosos de las virtudes de la “blanquitud” y las bondades del modo de vida capitalista. Un monopolio sin tapujos de la oligarquía capitalista sobre los *mass media* de la sociedad, que no sólo es aceptado sino defendido fanáticamente por una base clientelar creada ex professo y promovida y cultivada demagógicamente por los “concesionarios mayores” de los mismos. Clientela o “familia” de estirpe consumista que es llevada a identificarse, mediante un “lenguaje” y una gestualidad peculiares, en torno a un conjunto de modas y preferencias, y que se reproduce cultivando la afición y empatía con una pintoresca constelación de “mitos”, “estrellas” e “íconos”, sean del espectáculo de diversión, del deporte-espectáculo, de la telenovela, de la política o del periodismo.

Como es evidente, el discurso crítico requiere de una estrategia de exposición que tome en cuenta y se enfrente de manera adecuada a este primer modo del dominio de las ideas de la clase explotadora en nuestra época. Puede elegir insertarse en las producciones de los *mass media* para invertir desde adentro y esporádicamente, como una guerrilla discursiva, el sentido que esos medios de comunicación imponen a sus productos, haciendo de ellos vehículos de la auto-apología del poder capitalista. Pero puede igualmente aprovechar las zonas marginales de esos *mass media*, despreciadas por el monopolio o inacequibles para él, para, desde ellas, desde la periferia, participar con sus verdades en la dinámica general de la opinión pública.

Sin embargo, y por extraño que parezca, este modo descarado —el secuestro monopólico de los *mass media*— no es el modo más decisivo en que tiene lugar la intervención e interferencia del poder del capital cuando altera el escenario

de la opinión pública en favor del discurso o las ideas de la clase social que lo representa.

Por debajo de este escenario de las ideas formuladas, del discurso pronunciado, del habla efectiva, esa intervención e interferencia tiene lugar en un nivel más profundo, que es el de la lengua misma o el código que el habla humana emplea para realizarse. Sucede en el nivel de los medios de producción y las técnicas con los que trabajamos, es decir, con los que imprimimos formas a los objetos y con los que formulamos las ideas. Se lleva a cabo mediante un sutil mensaje en ciernes o “proto-mensaje” no expresado, que se encuentra implícito, “diluido” e incorporado en el funcionamiento mismo de los medios de producción y de los medios del discurso; “proto-mensaje” difuso que hace una permanente apología de lo establecido, que canta sin cesar loas al capital y que impregna o contagia este sentido pro-capitalista a todos los objetos y a todas las palabras que salen de esos medios de producción y discurso. Es como si hubiera alguien o algo que entrara en acción junto con el movimiento de nuestras propias manos, deformando la forma de lo que hacemos; alguien o algo que hablara con nuestro propio aliento, torciendo el sentido de lo que decimos.

Como es comprensible, lo que vuelve especialmente difícil el ejercicio o la práctica del discurso crítico es precisamente este segundo modo, el más radical, de la intervención del capital perturbando la esfera de la opinión pública. En efecto, el discurso crítico tiene en este caso que enfrentar no sólo a un enemigo susceptible de localizar e identificar; no sólo debe escapar de los mecanismos de esa intervención y revertir los efectos que ella tiene en la persuasión de las masas. Se trata ahora de enfrentar discursivamente a un enemigo que no requiere cristalizar en ninguna figura discursiva distinguible, que no necesita mostrarse en corpus alguno reconocible y por ello atacable de ideologemas pro-capitalistas. El discurso crítico tiene que enfrentar a un enemigo inasible, que se encuentra infiltrado en las mismas armas con las que él pretende atacarlo: en la lengua con la que formula sus ideas, en el repertorio conceptual que está a su disposición, en el aparato categorial del que se sirve en sus argumentaciones.

En mi opinión, la mejor estrategia que puede tomar el discurso crítico para enfrentar este modo radical del dominio ideológico capitalista sigue siendo todavía aquella que se puso a prueba con Karl Marx en su *Crítica de la economía política*, en esa exposición suya de la ciencia de la economía política que es simultáneamente una deconstrucción de la misma. Se trata de una manera de criticar que prefigura el modelo de comportamiento de los revolucionarios modernos cuando, como sucedió en los primeros años de la Revolución de Octubre, pueden realizar libremente la meta que persiguen, esto es, la sustitución del modo capitalista de

producción y de vida por un modo diferente, que le permite al sujeto de la vida social revertir su enajenación y reconquistar su autarquía.

Si observamos el comportamiento de los revolucionarios modernos apoderándose de los medios de producción, como el de los soviets de aquella Revolución, podemos reconocer que no se caracteriza sólo por emplear esos medios de una manera diferente, dirigiéndolos a alcanzar el bienestar humano y no la ganancia de los capitalistas. Más allá de eso, lo que hace es re-funcionalizar esos medios de producción con el fin de invertir el sentido pro-capitalista que ellos traen inscrito en la propia estructura de su composición instrumental; lo que hace es liberar a la técnica de la imposición de ese particular diseño que la mantiene obligada a ser una técnica para la explotación de los trabajadores.

El discurso crítico propuesto por Marx se comporta de manera similar: re-acondiciona el código o la lengua marcada por la civilización capitalista, invierte el sentido del “buen sentido” o del pensar espontáneo en la modernidad capitalista; refuncionaliza ese uso de la lengua, esa elección de conceptos, ese aparato categorial de la ciencia, que ya al describir el mundo social e histórico introducen, subrepticamente, su interpretación pro-capitalista de los mismos.

Al ejercerse como tal refuncionalización de los medios de producción discursiva, el discurso crítico contrarresta liberadoramente los efectos de la intervención del capital en la esfera de la opinión pública, emancipa la esencia de ésta, que consiste en la polémica puramente discursiva, en la lucha entre ideas. Su práctica lo conecta así íntimamente con el movimiento social y político que tiende a liberar al proceso productivo y a su técnica de la subordinación a la acumulación del capital, en la que se encuentran dentro de la modernidad establecida.

El blanco último de la crítica del discurso crítico es siempre el modo capitalista de producción y de vida; al criticarlo, lo trata como lo que es, la figura culminante de una historia de larga duración: la historia de una civilización que se ha basado en la necesidad de que una parte del cuerpo social se sacrifique en bien de la otra. Se trata, en este sentido, de un discurso radical: es la expresión de un proyecto de transformación histórica que percibe que aquello que está actualmente en la orden del día, en este momento de inflexión que coincide con el cambio de siglo, es una realidad en la que se juegan asuntos de un alcance mucho más decisivo que el que puede abarcar la política en la modernidad capitalista, reducida por ésta a una mera política económica: asuntos que tienen que ver con los fundamentos mismos de la vida civilizada, con los rasgos básicos de la relación de lo humano con lo natural y de lo humano consigo mismo.

El discurso crítico que he tratado de describir en esta exposición no sólo no ha perdido la actualidad que alguna vez tuvo, sino que en nuestros días se ha vuelto más actual que nunca. En efecto, el valor del dinero capital en su proceso de acumulación o autovalorización cumple en la modernidad capitalista la misma función que tenía el Dios cristiano en épocas pre-modernas: es la fuerza sobrehumana todopoderosa que dirige incuestionable e inescrutablemente —aunque sea hacia la catástrofe— el destino de los seres humanos. El dogma de fe de la religión moderna —practicada hoy en día por todos los ciudadanos obedientes en las naciones que compiten entre sí por mantenerse en el “primer mundo” o por arribar a él— afirma que no hay ni puede haber modernidad ni civilización sin el capitalismo; que no hay posibilidad de producir los bienes, de reproducir la riqueza social, si no es del modo o a la manera capitalista. Ante la vigencia restaurada y fundamentalista de esta “religión secular”, de esta fe en el capital, el discurso crítico tiene sin duda una tarea inmensa que cumplir.

Íntimamente conectado con el movimiento de liberación social y política en marcha, el discurso crítico puede sin embargo, a los ojos de éste, parecer muchas veces exagerado en su escepticismo, maniático en su descontento, y hasta puede en ocasiones resultar inoportuno, odiosamente “aguafiestas”. Ello se debe a que se trata de un discurso que persiste en ejercerse como tal incluso en medio de procesos que él mismo acepta como realizaciones de proyectos de emancipación. El discurso crítico no puede pasar por alto las sutiles recurrencias de lo viejo, es decir, lo capitalista, incluso dentro de lo nuevo o anti-capitalista. No puede más que ser implacable con los desfallecimientos que le sobrevienen a lo nuevo y que lo tientan a detenerse y a contemporizar con lo viejo, dándole la oportunidad de reproducirse.

Y es que el discurso crítico, que no es otra cosa que la expresión de la voluntad de cambio de los humillados y explotados, no puede perder de vista el grado de radicalidad que han alcanzado la humillación y la explotación en este momento crepuscular de la historia moderna capitalista; hecho que implica que la meta de la justicia social perseguida por los movimientos actuales de emancipación sólo pueda alcanzarse si la revolución social se radicaliza ella también, entendiéndose a sí misma como una transformación de alcance civilizatorio: sólo si los revolucionarios se convencen de que no es suficiente con buscar la generalización de esa misma forma de bienestar que se ha explorado en la vida cotidiana de la modernidad capitalista, sino que es necesario avanzar hacia la generalización de una forma de bienestar todavía inédita, que está por inventarse y que tendrá que inventarse sobre la marcha misma del proceso de emancipación.

Capítulo VI

Crítica de la economía política

Comentarios sobre el “punto de partida” de *El capital*¹

Comentario 1

Una vez que se ha terminado la lectura inicial de los cuatro primeros capítulos (las dos primeras secciones) de primer libro de *El Capital*, y antes de pasar a la lectura del capítulo quinto —que sirve de introducción a las tres secciones siguientes—, conviene hacer caso de una recomendación implícita del autor, hecha mediante el orden que sigue en su exposición, y detenerse a considerar el conjunto de la argumentación desarrollada hasta este punto.

El orden de la exposición pone de manifiesto que esta recomendación global es oportuna. Esto resulta evidente cuando Marx, al final del cuarto capítulo explica con toda claridad que todo el discurso anterior ha girado en torno a una problemática nueva y de otro orden, cuya solución se emprenderá al continuar el discurso en el quinto capítulo.

- 1) ¿Cuál es la problemática que ocupa el discurso de *El Capital* en los cuatro primeros capítulos?
- 2) ¿De que manera tiene lugar su tratamiento?

1. El campo conceptual donde se ubica esta primera problemática queda explícitamente indicado cuando el texto define el término que distingue-conecta, en la articulación entre las primeras secciones y las siguientes (entre el cuarto capítulo y el quinto), a los objetos teóricos respectivas de las dos problemáticas.

¹ Artículo publicado en el libro *El Capital: Teoría, estructura y método* 3, en julio de 1979, México.

Este término común, central en ambos objetos teóricos, es la idea de plusvalor o plusvalía, en tanto que rasgo característico de la riqueza en la sociedad moderna o capitalista; termino que es distinto en cada uno de ellos precisamente porque su problematización (que en ambos casos de una problematización crítica) se levanta sobre dos campos conceptuales diferentes.

Según lo anuncia Marx, el campo conceptual que se abrirá a la problematización en el quinto capítulo es el de la sociedad capitalista en tanto que productora-consumidora de su riqueza; el campo conceptual propio del lugar donde los agentes del proceso social capitalista de reproducción se comportan en términos fundamentales, esenciales o básicos, como agentes del proceso del trabajo y del disfrute. Aquí el plusvalor será captado teóricamente como el elemento característico del objeto teórico central de toda la obra: el modo de (re) producción capitalista. Plusvalor será esa porción de valor cuya resistencia es el resultado y la condición de un modo histórico concreto de funcionar del proceso social de producción/consumo: del capitalismo como conjunto histórico peculiar de relaciones sociales de reproducción.

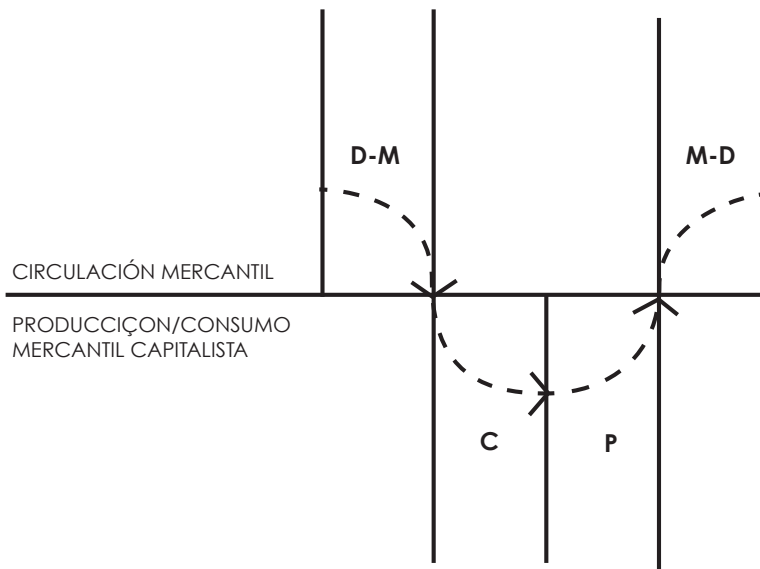
En cambio, el campo conceptual explorado con la problemática de los cuatro primeros capítulos ha sido –lo dice Marx en la mirada retrospectiva que echa aquí sobre ellos– el que brota del comportamiento de la sociedad capitalista en tanto que sociedad mercantil o sociedad que contribuyen el sinnúmero de átomos privados de su riqueza (la convierte de una serie de productos, e una serie de bienes) mediante el mecanismo casual del intercambio; es el campo conceptual propio de los agentes del proceso social mercantil-capitalista de distribución, de los habitantes de esa “esfera ruidosa, instalada en la superficie de la existencia social y accesible a cualquier mirada”, la “esfera de la circulación o del intercambio de mercancías”, cuando se halla funcionando de una manera peculiar, la manera capitalista.

El plusvalor se presenta aquí, como el incremento que algunos de los individuos que pueblan esta esfera (los productores-propietarios-consumidores privados, los ciudadanos libres o independientes y en igualdad de derechos) alcanza para los valores e su propiedad, sin necesidad de objetivar o cristalizar trabajo propio, es decir, aparentemente, mediante un acto de “prestidigitación”.

En efecto, la riqueza privada capitalista se distingue específicamente, incluso en su apariencia, de toda otra forma históricamente posible de riqueza privada. Esta se ha presentado siempre como un objeto estático que solo se modifica cuantitativamente (crece o decrece) en virtud de una acción exterior asimismo:

un cúmulo de esclavos, de tierra, de instrumentos, de oro-dinero, etc, poseído en calidad de propiedad de un particular. En cambio, la forma adecuada de la riqueza en la sociedad capitalista debe ser descrita ineludiblemente, por cualquiera de sus miembros, si quiere atenerse a la empiria o a su experiencia directa de los hechos, no sopló como una suma de dinero sino como una suma de dinero “produciendo beneficios mediante la adquisición y la venta de ciertos tipo de objetos”.

Dicho con mas detalle, debe ser definida como un objeto de dinámica propia o que se encuentra por si mismo en proceso; un proceso que esa representable mediante la siguiente formula, la “la formula general del capital”: D-M-D, esto es una suma de valores en proceso de valorizarse al pasar de la forma dinero a la forma mercancía y de esta nuevamente a la forma dinero, en otras palabras, una cantidad de valor en dinero sometida al proceso complejo de convertirse en un valor igual pero en mercancías y de reconvertirse en una cantidad incrementada de valor en dinero (figura 1).

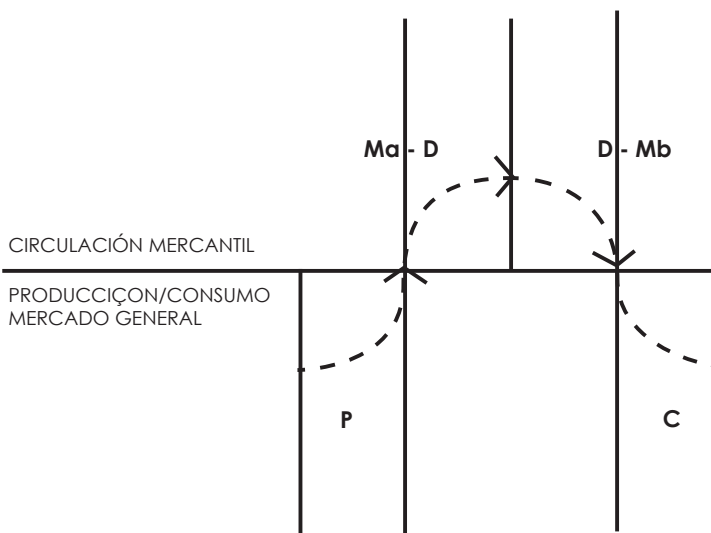


Podemos decir, entonces: el objeto teórico particular tratado de las dos primeras secciones de El Capital es el modo aparente de existir de la riqueza en la sociedad capitalista; objeto teórico que se constituye cuando el discurso teórico, propia del comunismo científico representado por Marx, debe atravesar el campo conceptual de la esfera de la circulación mercantil y problematizarlo con el fin de elaborar un saber revolucionario sobre la riqueza social, es decir, sobre el eje en torno al cual gira toda actividad infraestructural de la sociedad. (Actividad determinante de las condiciones del enfrentamiento social y político entre la clase proletaria y la capitalista, es decir, del objeto concreto de interés del discurso comunista.)

La problemática particular de los cuatro primeros capítulos sería así: el análisis crítico de la validez de la fórmula general del capital o el examen de las condiciones de posibilidad del proceso descrito por ella.

2. La manera en que se realiza el tratamiento de esta problemática se vuelve evidente cuando se presta atención a la subarticulación que distingue/conecta la primera sección (primero y segundo capítulo) de/con la segunda (cuarto capítulo). El modo aparente de existir de la riqueza en una sociedad mercantil en general es el término común en los dos momentos sucesivos de la problematización: en el primer momento, lo que en él se examina es el conjunto de sus determinaciones estructurales, necesarias o elementales; en el segundo momento, el conjunto de determinaciones que lo configuran, particularizan y complejizan cuando él mismo es modificado en el sentido específicamente capitalista.

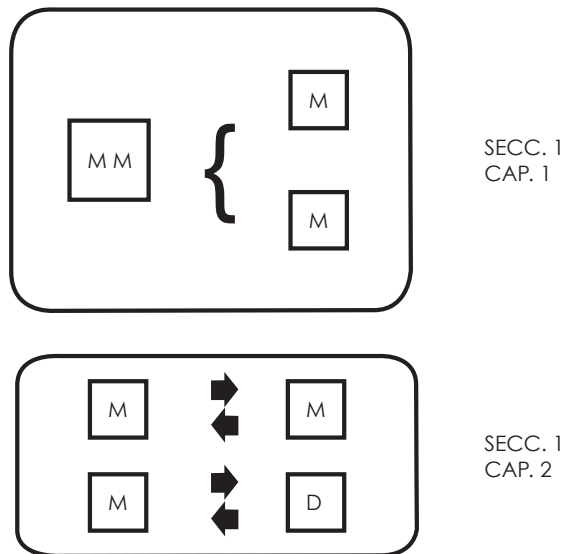
Podemos decir, en efecto, que la problematización del modo aparente en que existe la riqueza en la sociedad capitalista tiene lugar en dos pasos argumentales. Primero se examinan las condiciones de posibilidad del proceso en que existe la riqueza mercantil e general (simple), proceso que es descrito por la “fórmula general de la riqueza mercantil”: $Ma - D - Mb$, para, sólo entonces, entrar en el examen de las condiciones de posibilidad del proceso en que existe la riqueza capitalista, proceso descrito por la fórmula general del capital. La dinámica de la riqueza mercantil en general es estudiada en tanto que dinámica simple y de base, sobre la cual, y respetando sus leyes, se ha levantado la dinámica peculiar de la riqueza mercantil es analizada críticamente como la fórmula matriz a partir de la cual se ha desarrollado la fórmula general del capital.



Tres momentos podemos reconocer en el paso argumental contenido en la primera sección:

1. El análisis de la unidad elemental de la riqueza mercantil (representada por los términos elementales de la fórmula: M y D) esto es, del objeto práctico configurado como mercancía (MM) en sus dos versiones: mercancía común (M) y mercancía dinero (D), y de las condiciones de posibilidad de su peculiar forma de existencia.
2. El análisis del acto elemental de intercambio (representado por las relaciones elementales de la fórmula: M – M y M- D) y de las condiciones reales de su existencia.
3. El análisis del movimiento total característico de la esfera de la circulación de mercancías (representado por la fórmula completa), como el movimiento de doble sentido –metamorfosis de las mercancías comunes y curso de las mercancía dinero– en el que existe propiamente la riqueza mercantil.

Tres momentos, igualmente, podemos reconocer en el paso argumental contenido en la segunda sección (ver figura 3).-

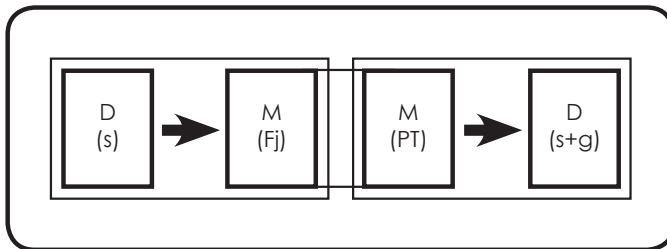
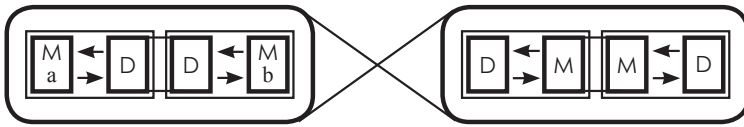


1. El análisis del modo específicamente capitalista de funcionamiento de la esfera de la circulación de mercancías y dinero: pasar de D a D' (=D+AD) transitando por M.

2. El establecimiento del carácter contradictorio del apareamiento de un plusvalor dentro de la esfera de la circulación propia de un proceso de reproducción mercantil simple resulta ser, paradójicamente, el lugar donde el plusvalor no puede generarse en el lugar sin el cual el mismo plusvalor no puede tener realidad.

3. El planteamiento del problema de la producción del plusvalor, como problema ocultado necesariamente por la apariencia mercantil simple de unas relaciones de producción esencialmente diferentes: mercantil-capitalistas.

La compra/venta de la fuerza de trabajo (FT) en calidad de mercancía (esto es, su intercambio con /por un equivalente) oculta el hecho de que su comprobador, al consumirla en la esfera del producción/consumo –ejerciendo su legítimo derecho de propietario–, hace con ella lo que no hace con ninguna de las otras mercancías que consume (que es aniquilarlas o conservarlas como parte de las otras): la obliga a que ella misma- en virtud de su utilidad específica: el objetivar trabajo concreto y por tanto crear valor de (trabajo abstracto) – se convierta en una mercancía diferente (PT) y sobre todo de valor incrementado: de un valor igual al suyo (s') más un plusvalor (g).



El problema que se ha planteado es el siguiente: ¿cuál es la forma o modo de funcionamiento del proceso social de producción/consumo cuando debe realizarse como proceso de consumo de la fuerza de trabajo obrero por parte de los capitalistas o proceso de producción de plusvalor para los capitalistas por parte de los obreros?

Comentario 2

...Solo un *vir obscurus* que no ha entendido ni una palabra de El Capital puede concluir: puesto que Marx, en una nota..., rechaza todos los dispares profesoriales alemanes sobre el "Valor de Uso" en general y remite a los lectores de uso reales a "instructivos de merceografía", entonces, en su obra, el valor de uso no desempeña ningún papel...

...el *vir obscurus* no se ha dado cuenta de que...; de que por tanto, en mi teoría, el valor de uso desempeña un papel importante de un orden totalmente diferente al que ha tenido en la Economía anterior; de que, notábase, sin embargo, el valor de un sólo en consideración allí donde ésta surge de análisis de configuraciones económicas dadas y no de un especular de un lado a otro sobre los conceptos o términos "Valor de Uso" y "Valor"².

"Punto" y "figura" de partida

El capítulo La Mercancía es el punto "punto de partida" de la argumentación global de el Capital —de la Crítica de la Economía Política— en la medida en que forma parte, como movimiento inicial, de un paso argumental "de partida contenido en la primera sección del Libro I que abre, a su vez, todo un argumento introductorio o de partida (contenido en las secciones 1 y 2 de Libro I).

En realidad, el comentario de El Capital no es un "punto de partida" (un movimiento argumental), tampoco una "línea" (un paso argumental), sino toda una "figura" (un argumento completo). Es la figura del examen crítico al que es sometida la apariencia de la riqueza en la sociedad capitalista; examen que se vuelve necesario cuando el discurso teórico crítico (discurso propio del movimiento del discurso comunista y del comunismo científico presentado por Marx) debe atravesar y problematizar el campo conceptual que se genera espontáneamente en la "esfera ruidosa y superficial" de la circulación mercantil capitalista con el fin de elaborar un saber revolucionario sobre esa riqueza social, en tanto que es ella el eje en torno al cual gira todo el comportamiento político de la sociedad (y se organizan concretamente las condiciones del enfrentamiento social entre la clase proletaria y la clase capitalista que son el objeto real de interés del discurso comunista).

La riqueza privada capitalista se distingue específicamente, incluso a su apariencia, de toda otra forma históricamente posible de riqueza privada. Esta se ha presentado siempre como un objeto pasivo, que sólo modifica cuantitativamente (rece o decrece) en virtud de una acción exterior a sí mismo: un cúmulo de esclavos, de tierra, de instrumentos, de oro-dinero, etc. Por un sujeto particular privado (sea poseído en calidad de propiedad individual o colectiva). En cambio,

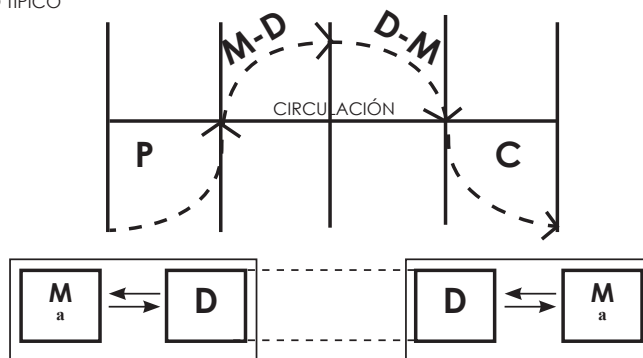
2 K, Marx, Notas marginales al Manual de Economía Política de A. Wagner, M. E. W., t. 19, pp. 369 y 371.

la forma adecuada de la riqueza debe ser ineludiblemente, por cualquiera de sus miembros, si quiere atenerse a la empírica o a su experiencia directa de los hechos, no sólo como una suma de dinero sino como una suma de dinero “dotada de un movimiento propio. Que está siendo ”invertida” o “produciendo beneficios al servir en la adquisición y al venta de cierto tipo de objeto de dinámica/propia o que se encuentra por si mismo en proceso; un proceso que es representable mediante la siguiente fórmula la “fórmula general del capital” $D - M - D'$, esto es, una suma en valor de proceso de valorizarse al pasar de la forma dinero a la forma mercancía y de ésta nuevamente a la forma de dinero, en otras palabras, una cantidad de valor en dinero sometida al proceso complejo de convertirse en un valor igual pero en mercancías y de reconvertirse en una cantidad incrementada de valor en dinero. Este incremento o plusvalor –que da su especificidad a esta forma histórica de la riqueza– ser presenta así como la Ganancia que alguno de los productores-propietarios-consumidores privados, habitantes de la esfera del intercambio mercantil o de equivalentes, alcanza para los valores de su propiedad, pero sin transgredir las leyes de la equivalencia y sin objetivar trabajo propio; como una ganancia alcanzada, aparentemente, mediante un acto de “presdigitación”.

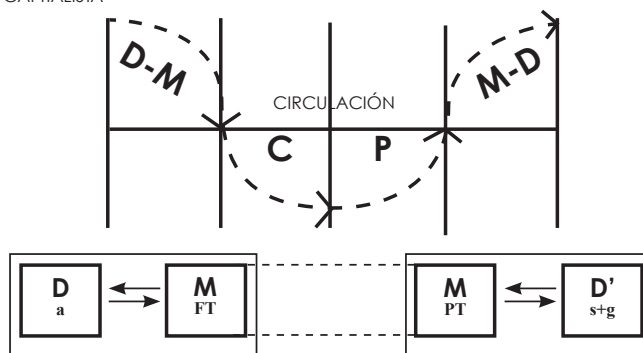
El argumento desarrollado por Marx en las dos primeras secciones de su obra juzga a riqueza capitalista de acuerdo a las propias leyes del médium en que ella aparece. Impugna por contradictoria la fórmula que describe empíricamente el modo capitalista del formación y por tanto de la distribución, del a riqueza – la “fórmula general del capital” $D - M + D$) al poner de manifiesto lo insostenible de la pretensión, implícita en ella, de no ser más que una modificación genuina y coherentemente derivada de fórmula que describe el modo mercantil de realización o de circulación de la riqueza la fórmula general de la mercancía ($Ma - D - Mn$).

Se trata propiamente de un argumento introductorio por que es su crítica de la apariencia empírica se la riqueza capitalista, crítica inmanente a la legalidad de esta empiria- la que llega a plantear las dos grandes necesidades argumentales que serán cumplidas, respectivamente la primera por el conjunto del resto del Libro I y EL Libro II y la segunda por el Libro III: a) la necesidad de descubrir las leyes esenciales o fundamentales de la reproducción (producción, consumo y circulación) del plusvalor como germen permanente de la riqueza en la sociedad capitalista, y b) la necesidad de desmixtificar y reconstruir, sobre la base del descubrimiento anterior y completando la argumentación crítica global, la realidad de la distribución capitalista en la riqueza social.

A) MOVIMIENTO TÍPICO



B) MOVIMIENTO CAPITALISTA



La función de “punto de partida” del capítulo La Mercancía sólo se comprende como parte de esta función introductoria crítica del conjunto de los cuatro primeros capítulos. Más precisamente, como parte de la función preparatoria propia del subconjunto de los tres primeros capítulos como la función del movimiento o “punto inicial de una “línea” o paso argumental básico sobre el que se levanta el resto de la “figura” o argumento introductorio. Ahora bien, la función de esta “línea” o paso argumental básico es la de exponer el examen del terreno dentro del cual es reconocible el proceso peculiar $(D - M - (D + AD))$ en que se manifiesta en riqueza capitalista; el examen del modo histórico mercantil simple o en general en que la “riqueza de las naciones” como riqueza atomizada o descompuesta – suma de cosas o servicios producidos/consumidos por la sociedad e decisiones a- sociales o privadas, se realiza sin embargo, contradictoriamente, de manera social, circula redistribuyéndose entre los individuos sociales o cumple la metamorfosis que la convierte de conjuntote objetos recién producidos por todo el sujeto social (productos) en conjunto de objetos con valor de uso inminente para el mismo (bienes).

La primera línea de la figura

1. fórmula $Ma - D - Mn$ es la representación mas concisa de esta modalidad mercantil adoptada por el proceso de realización metamorfosis o circulación (redistribución) de la riqueza social.

En efecto – carente de un principio distributivo político o subjetivo (proveniente de la praxis auto reproductiva del sujeto social) que la rijan – la circulación o metamorfosis de la riqueza mercantil debe cumplirse, para todo el sujeto social o par cada individuo social, no en un acto único (p.ej., Opa-Opn,) sino en un proceso circular o de ida o vuelta que puede ser descrito de la siguiente manera: un cúmulo de mercancías de una consistencia concreta determinada (Ma : un objeto de figura a para un propietario privado A) que se halla en proceso de convertirse e una suma de dinero u objeto siempre intercambiable(D), con el fin de convertirse en un cúmulo equivalente de mercancías, pero de consistencia diferente (Mn : un objeto de figura n par el mismo propietario privado A o par el sujeto social en tanto que consumidor).

El examen del campo fenoménico descrito por esta fórmula –examen que, por ser preparatorio, retiene metódicamente a discurso crítico de Marx dentro de la problemática de la forma mercantil simple de la riqueza social³ se desarrolla en dos pasos sucesivos. En el primero analítico (contenido en los dos capítulos de la primera sección: La Mercancía y el dinero), se someten al estudio tanto los objetos o átomos mercantiles (capítulo primero;: La Mercancía) como los actos o movimientos de intercambio que componen ese proceso y que conecta primariamente a esos Átomos mercantiles entre sí (capítulo segundo: El dinero o la circulación de la mercancía), se somete a estudio la totalidad de este campo fenoménico, es decir, el proceso completo de la circulación mercantil o realización de la riqueza mediante el dinero. Estudio que incluye no sólo el tratamiento del funcionamiento básico o típico del a circulación, sino también el de sus funcionamientos derivados y atípicos, en el atesoramiento y sobre todo en el crédito.

Dicho en otros términos: en el tratamiento de la fórmula general de la mercancía de la riqueza mercantil simple ($Ma - D - mN$), la argumentación de Marx destaca primero las relaciones elementales que ella reúne ($Ma - Mn - y Ma - D - o D - Mn$) así como las unidades elementales (M , como Ma o Mn , y D) que se encuentra relacionadas por éstas; comprensión de la totalidad de la fórmula viene después, resulta del conocimiento precoso de la compleja interconexión

3 Véase, B. Echeverría, Discurso de la revolución, discurso crítico, en “Cuadernos políticos”, N° 10, México 1976.

que guardan entre sí esas unidades y relaciones elementales.

El primer paso de este examen, el paso analítico –tratamiento aislante de los actos y las relaciones elementales y de los objetos y las unidades elementales que se hallan en el tránsito de la riqueza mercantil simple por la esfera de la circulación y que entran en su descripción– debe comenzar, necesariamente, con el análisis o el tratamiento por separado de las unidades y objetos elementales: mercancías (M, como Ma o Mn) y dinero (D).

Consideración de los actos o de las relaciones en que ellos se integran deberá seguir a continuación, exigida por la marcha y los resultados de este primer análisis.

Lo mercantil y la mercancía

2. El estudio de la mercancía (mercancía común y mercancía dinero) que tiene lugar en el primer capítulo rebasa con mucho el cumplimiento de la teoría que le estaría adjudicada por el orden puramente lógico de la exposición.⁴

Más que el análisis de la forma mercantil y mercantil-dineraria del objeto práctico de la sociedad, tarea que le corresponde propiamente, este capítulo parece estar dedicado al tratamiento global del modo privatizado simple o mercantil general de la reproducción social e cuanto tal. En efecto:

- el análisis de la forma o conjunto estructurado de factores o determinaciones que hacen que un objeto social práctico exista contradictoriamente como mercancía (cap. 1,1) y
- el análisis del modo como se soluciona, neutraliza pseudosupera la contradicción (entre forma concreta y forma de valor o abstracta) inherente a esta forma mercantil (cap.1, 3).

Los dos bastarían por sí solos para completar el análisis del objeto práctico mercantil. Sin embargo, se hallan acompañados de dos brillantes exposiciones –la una corta e indicativa (cap.1, 2), la otra minuciosa y compleja (cap. 1, 4)– que tiene por tema, no la permanencia sino el tipo de trabajo del que ella proviene

4 Lo rebasa porque, en su realización *Marx* satisface también necesidades discursivas de un orden diferente literario-político. El primer argumento de la crítica de la economía política – la demostración del carácter contradictorio de la riqueza social mercantil en general – no puede extenderse, como lo exigiría el orden lógico, e un texto de más de cien páginas, sin perder e la persuasión inmediata lo que pueda ganar en exactitud. Un texto corto recordemos que el de la primera edición definitiva presentarlo de manera contundente, aunque para ello deba forzar el paso – y adelantar y simplificar determinados pasajes del mismo.

y el tipo de sociedad que la necesita y al que ella le permite reproducirse, respectivamente.⁵

El primer capítulo

2.1. En su versión definitiva, el capítulo primero constituye por si mismo todo un pequeño tratado; es un texto con muy alto grado de independencia, que expone de manera exhaustiva una argumentación caso por completo autosuficiente.

El sentido general de la cuestión a la que responde esta argumentación sería aproximadamente el siguiente: Si la riqueza de la sociedad está compuesta por una infinidad de partículas elementales que son objetos prácticos (cosas que son útiles y que deben ser producidas) :¿En qué consisten y cómo se explican las características que adquieren estas cosas cuando funcionan como objetos prácticos mercantiles (mercancías)? ¿porqué la función que cumplen las mercancías en el proceso de reproducción de la socialidad moderna es comparable a la función de los objetos fetiches en la producción material de las sociedades arcaicas? ¿Cuál es y en qué condiciones tiene lugar el proceso histórico que convierte a las cosas practicas en mercancías?

Para responder a estas cuestiones, los cuatro párrafos del capítulo primero abordan los siguientes temas.

El primer párrafo, Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor, describe el conjunto de características que sobre determinan la estructura del objeto práctico y constituyen así la figura del objeto mercantil. Describe a la mercancía como una cosa que existe en dos niveles o tratos (“*ein Zwieschlachtiges*”) y es intrínsecamente contradictoria; como un objeto que está constituido por dos factores contrapuestos y que posee por tanto una forma dual e inestable: forma natural y forma de valor (valor de uso y valor).

El segundo párrafo, El doble carácter del trabajo representado en olas mercancías, ofrece la explicación del plano del contenido que presentan esas dos formas dentro del, objeto práctico mercantil;: la explicación de que por qué en la mercancía su calidad de producto concreto existe modificada bajo la calidad del producto en abstracto, simple objetivación de energía social indiferenciada o valor.

5 El tema del doble carácter del trabajo (CAPS.1, 2) será retomado, en un marco más completo y adecuado, en capítulo quinto. Véase B. Echeverría: esquemas gráficos para el estudio de capítulo quinto de El Capital, especialmente los esquemas N° 7 y N° 8, Investigación Económica N° 4. La primera aproximación a los temas del fetichismo (cap 1, 4) correspondería, debidamente ampliada, al final de la primera sección. Véase B. Echeverría: El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario, revista “Dialéctica”, n° 4, Puebla, 1977.

El tercer párrafo, La forma (de manifestación) del valor o valor de cambio, ofrece la explicación del plano de la expresión que presentan esas dos formas dentro del objeto práctico mercantil, la explicación de por qué en la mercancía su calidad de producto concreto existente modificada bajo la calidad de producto e abstracto, simple objetivación de energía social indiferenciada o valor.

El tercer párrafo, La forma (de manifestación) del valor o el valor de cambio, ofrece la explicación del plano de la expresión que presentan esas dos formas del objeto práctico mercantil; la explicación de por qué en la mercancía su calidad de bien concreto (objeto con utilidad específica) existe modificad bajo la calidad de bien en abstracto, simple cantidad relativa de cualquier otro bien sustitutivo o valor de cambio. Esta explicación incluye necesariamente otra: la de pro qué la contradicción de la mercancía se hace efectiva de manera neutralizada o, lo que es lo mismo, por qué la mercancía (MM) existe necesariamente en dos versiones diferentes, como mercancía común (M) y como mercancía-dinero (D).

El cuarto párrafo, El carácter de fetiche dice la mercancía. Su secreto, ofrece la explicación del a forma de existencia doble y deformada de objeto práctico mercantil pero esta vez considerada que su función global dentro del proceso específico de producción y ejecución de su socialidad por parte del sujeto social; la explicación de por qué hay una sociedad clasificada como propiedad “milagrosa” de los “fetiches” mercancías: de los objetos prácticos que no solo conectan a los individuos sociales en tanto que productores/consumidores multilateralmente complementarios, sino que los relacionan también en tanto que seres políticos en estado de pasividad. Esta explicación lleva necesariamente a otra, a manera de colorario: la dice qué es insuficiente en términos revolucionarios y por tanto científicos un discurso económico-social fetichista o que toma esta socialidad depositada “antinaturalmente” en las cosas como si fuera la socializad natural, y la respeta como premisa incuestionable en el levantamiento de su saber.

El punto de partida

2.2. Si son dos (My D) los elementos que se encuentran presentes en la fórmula que describe el movimiento distributivo de la riqueza mercantil simple ($M_s - D - M_n$) y después en la que describe el de la riqueza mercantil-capitalista ($D - M - D'$), se comprende, como quedó sugerido más arriba, que deben ser dos, ni mas ni menos, los análisis que den indicio adecuado a la exposición “de partida” o primer acercamiento crítico de El Capital (sescciones 1 y 2) al modo mercantil capitalista en que existe la riqueza social: un análisis al objeto dinero. Y en efecto, en el primer capítulo, los dos párrafos indispensables dentro de

esta gran secuencia argumental de la obra, 1 y el 3, podrían intitularse de acuerdo a los objetos cuyas características formales se alcanzan a conocer en ellos: La Mercancía y El Dinero, respectivamente.

La mercancía propiamente dicha, el uno, y la mercancía-dinero frente a la mercancía común, de otro. De este modo que sería sin duda el mas conveniente-, al quedar indicado que la mercancía común (M) y la mercancía-dinero (D) no son mas que Las dos versiones o figuras complementarias en que debe existir la mercancía propiamente dicha(MM), quedaría explicitada al mismo tiempo la siguiente necesidad de reducción metódica: la única manera adecuada de llevar a cabo los dos análisis requeridos para el tratamiento de los dos términos diferentes en cuestión –“mercancía” (M) y “dinero” (D)– es la de realizar un solo análisis; un análisis doble de la calidad mercantil adquirida por cualquier objeto practico cuando existe como partícula elemental de la riqueza social moderna. Un análisis doble que es, de hecho el que constituye íntegramente a este “punto de partida” de El Capital; el de las características o rasgos específicos de esa calidad mercantil del objeto práctico: a) como características de la composición estructural del objeto mercantil y b) como características de la relación funcional que sintetiza o totaliza a esta composición.

El primer aspecto del punto de partida

2.2.1. En la primera parte de este ”punto de partida”(cap.1, 1), la descripción de la calidad o figura mercantil de los objetos prácticos de la sociedad consiste propiamente en la presentación de las determinaciones o rangos de un tipo de realidad que no por el hecho de estar aceptada cotidianamente como “natural” e incuestionable deja de ser captada en ocasiones de crisis –ocasiones que introducen desconfianzas y abren perspectivas críticas– como algo sumamente intrincado y problemático e incluso extraño y antinatural. Por ello, dando primacía a estas perspectivas de las ocasionales crisis, suponiendo que en ella el objeto mercantil se entrega de manera más completa a la experiencia, la descripción crítica que se hace de él es la de un objeto de composición estructuralmente compleja e inestable.

Compleja, porque es la composición peculiar de un objeto cuya presencia empírica –parecida a la del fetiche arcaico o instrumento de la técnica mágica, en el que la existencia común o profana se halla al servicio de una vigencia milagrosa o sagrada⁶– puede mover ocasionalmente a una crisis de “extrañamiento antológico”

6 Junto a este simil del fetiche o cosa profano/sagrada, Marx emplea también la metáfora del cristiano o de ser cuerpo/alma para referirse a la duplicidad propia de la estructura mercantil. (Habla del “*arennkörper*” como soporte de la “*Warensseele*”).

en los individuos sociales que operan con él y puede, por tanto, ser llamada “mística”, “físicamente metafísica” o sensorialmente suprasensorial (“*sinnlich ubersinnliche*”). En efecto, la composición objetiva del objeto práctico en su calidad histórica mercantil combina e si dos planos o niveles estructurales, uno básico y otro derivado que masifica al primero. Ella consiste en la combinación de una forma existencia (calidad o estrato de objetividad) social-natural concreta (total) y una forma de existencia abstracta (reducida) o puramente-social –equivalencia (“forma de valor”); combinación, que a su vez, está constituida por la acción de sobre determinación estructura que ejerce la segunda de estas formas de existencias sobre la primera.

desde la perspectiva:	LA MERCANCIA ES	Substancial, transhistórica o social natural: como objeto practico -concreto	Configurante, histórico-particular ó privado-social; como equivalente u objeto práctico- abstracto
	de la fase consumtiva o de disfrute (de la expresión)	BIEN (B) (objeto útil ó con valor de uso específico para un consumidor particular N)	VALOR DE USO (\$) (cantidad relativa equivalente de otros objetos)
	de la fase productiva ó de trabajo (del contenido)	PRODUCTO (P) (objetivo resultante de la actividad específica de un trabajador particular A)	VALOR (V) (cantidad de energía social objetiva)

Y la composición del objeto mercantil es estructuralmente inestable porque, en él , esa combinación compleja de dos “factores” o calidades, de dos formas de existencia o estratos de objetividad, consiste propiamente en la unificación de los mismos mediante una relación de contradicción. En la mercancía, su presencia social-natural como objeto práctico concreto es incompatible o no se acomoda esencialmente con su presencia social-de-equivalencia, con la que sin embargo debe ser coextensiva y por la que, además, debe ser refuncionalizada. Véase el siguiente cuadro:

2.2.1.1. ¿cuál es la diferencia entre la objetividad social-natural y a objetividad social de intercambio, copresentes global de la mercancía, y en qué sentido su combinación es una modificación estructural de la primera por la segunda?

El producto en el bien

En el estado en que es un objeto social-natural, la mercancía es simplemente una porción de naturaleza o un trozo de material de cualquier orden integrado funcionalmente e la realización del proceso de reproducción social como proceso práctico de trabajo o producción y de disfrute y consumo.

En cuanto tal, como objeto práctico de la sociedad, la mercancía es, de una primera perspectiva, una porción de materia concretamente útil o con valor de uso: un bien. Y no solamente un bien en general –definido solamente de manera espontánea o puramente natural–, sino un bien específico o un elemento que pertenece diferencialmente a la totalidad sistemática de los que es efectivamente bueno o favorable para satisfacer las necesidades de consumo –en unos casos final o disfrutante, en otros intermedio o productivo– de un determinado sujeto social.

Pero no es solamente un bien específico; desde una segunda perspectiva, completamente de la primera, un producto, una materia cuya utilidad es productiva o ha resultado de un trabajo de transformación sobre otra materia. Y tampoco es un producto en general –definido sólo de manera casual o natural–; es un producto específico o elemento que pertenece sistemáticamente a la totalidad concreta de lo que es selectivamente formado o realizado por las capacidades de producción de un determinado sujeto social.

Así, como objeto concreto, la mercancía tiene, pues, una forma natural dotada de necesidad social: la forma, complementariamente biplanar, de un bien/ producido específico o un producto/útil definido diferencialmente. Ahora bien –y este punto central de esta descripción básica– la unidad necesaria de estas dos características o determinaciones elementales de su forma social-natural está dada por la presencia en ella de un sentido o una tensión intencional práctica que la atraviesa y la constituye como tal, y que sólo puede provenir de la praxis del sujeto social e una realización auto productiva.

El objeto práctico e su forma social-natural es un trozo de materia inserto e una corriente comunicativa práctica que transcurre entre el polo del sujeto social como productor o trabajador concreto y el polo del "mismo" sujeto social pero como consumidor o disfrutante concreto; es una porción de naturaleza significativa o en la que tiene lugar un acto expresivo. El objeto práctico expresa por el sujeto consumidor, al transformarlo satisfaciéndolo, el contenido que fue expresado en él por el sujeto productor cuando este, al objetivarse, le dio forma. Expresa un programa o plan, que el sujeto de trabajo –realización activa proyectante del

sujeto políticamente autárquico (auto transformador)— compone al trabajar y que el sujeto de disfrute - realización pasiva o proyectada de ese mismo sujeto auto transformador, cumple al disfrutar.

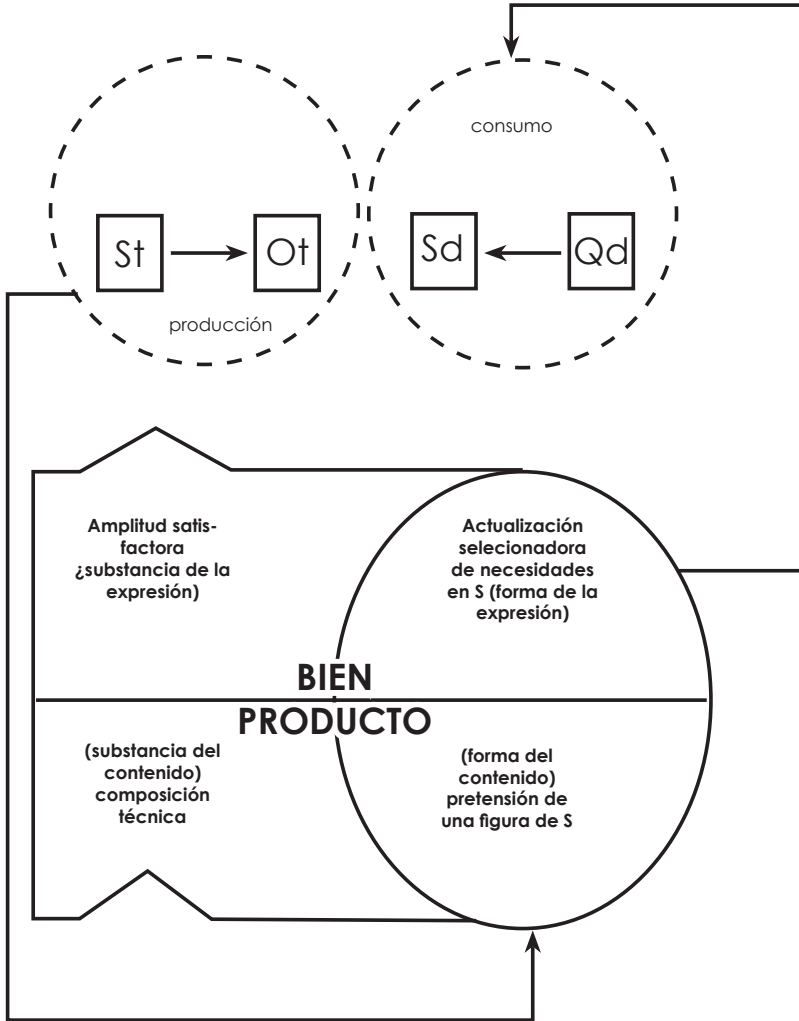
El carácter social que distingue al objeto practico del “objeto” puramente natural (del “objeto” orgánico inclusive) consiste en este acto expresivo que tiene lugar en él y que es propiamente el plano d su forma concreta (de su especificad y nesecidad). Lo que él habría de “objeto” puramente natural (abstracto y casual) se encuentra subsumido bajo ese acto expresivo, constituyendo el plano de la substancia que esta siendo el material formado por ese nivel social de la forma.

Dicho en otros términos, la amplitud satisfactoria singular del objeto practico, por un lado, y su composición técnica singular, por otro, son dos determinaciones complementarias de por si “naturales” o espontáneas; sólo en él, en virtud de que se encuentran subordinadas como soporte o substrato de otras dos, que les han prendido su forma propiamente practica, poseen sociabilidad y necesidad. Y otras dos determinaciones del objeto practico, formadoras y subordinantes de las naturales, son los dos efectos resultantes de un mismo acto social de comunicación o expresión practica: a) en la perspectiva del disfrute, el carácter significativo o la expresividad para el sujeto social, la capacidad de actualizar y diferencial o selectivamente, e calidad de saciables, de entre todas las apetencias del sujeto consumidor, un conjunto determinado de ellas; y b) en la presencia del trabajo, el carácter de significado o contenido (la expresivita por el sujeto), el tener presencia en calidad de pretensión de una figura determinada para el sujeto que habrá de satisfacerse, elegida de entre todas las figuras posibles por el sujeto productor (véase la figura 1).⁷

El valor en el valor de cambio

A diferencia de lo anterior, en el estrato e que es u puro objeto social de intercambio, la Mercancía existe como un objeto practico carente de concreción, cuya practicidad se reduce al hecho de hallarse integrado en la efectuación del proceso de reproducción social, pero únicamente en lo que este tiene de proceso abstracto-cuantitativo, sin ninguna otra diferenciación o definición cualitativa, de objetivación (es decir, conservación y generación) y de des-objetivación, destrucción o gasto de energía social subjetiva e estado puro.

7 Sobre la distinción entre estrato de la substancia (de la materia formada y entre plano de la expresión y plano del contenido dentro de ambos estratos. Véase *Louis Hjelmslev. La stratificación du Langage, en Essais Linguistique*. Ed, de Minuit, Paris 1971.



En cuanto tal, la mercancía es, en primer lugar, un objeto en el cual, el simple hecho de ser requerido o demandado como un bien cual abstracto, dotado en general, indiferenciadamente, de un valor de uso, se ha convertido en la substancia de una “utilidad” especial: el valor de cambio. Es así un objeto de cuya sección su propietario puede resarcirse completamente al aceptar una cierta cantidad de cualquier otro bien; es, para los demás propietarios, el posible sustituto, cuantitativamente variable según el caso, de todos y de cada uno de sus objetos útiles.

Pero, aunque es casual o no consiente o subjetivamente por los individuos sociales, el valor relativo o de cambio no es indeterminado. Las magnitudes proporcionales en al que presenta a los demás no son arbitrarias. La mercancía es por tanto, en segundo lugar, objeto cuya intercambiabilidad relativa varia cuantitativamente

dentro de ciertos límites, los cuales se rigen o dependen en su fluctuación de una magnitud de orden absoluta para cada situación (lugar, momento) social dada: la magnitud de su valor o la cantidad de su substancia valiosa (desgaste de energía productiva) contenida en ella e integrada como parte de alícuota o efectivamente necesaria de toda la substancia valiosa (energía productiva de trabajo abstracto) objetivada por la sociedad en un determinado producto global suyo. La mercancía es así objeto en el cual la simple determinación de provenir o ser el resultado de un trabajo; la determinación del producto en abstracto, dotado en general, indiferencialmente, de un origen social (y no espontáneo o puramente natural) se ha convertido en la substancia de un especial “carácter de producto”: el valor. Es, por tanto, un objeto que no se distingue de ningún otro, si no es cuantitativamente, por la diferente magnitud proporcional, dentro de la del tiempo, que la sociedad ha dedicado a su elaboración.

En tercer lugar, como mero objeto social de intercambio, en calidad de objeto con forma de valor, la Mercancía se halla construida por un hecho expresivo que conecta funcionalmente sus dos aspectos o planos: el hecho de que su valor de cambio expresa su valor o de que su valor se expresa en su valor de cambio. Un hecho expresivo que es el medio como, atravesándola, se hace presente en ella como la tensión comunicativa – abstractamente práctica – que va de sujeto como productor al sujeto como consumidor pero en calidad de sujeto privado o abstracto (es decir, independiente o destotalizado). Gracias a esta tensión comunicativa, un cierto aporte de trabajo objetivado con una densidad individual se convierte en un derecho a retirar una determinada porción de la masa total de trabajo objetivado por la sociedad con una densidad promedio.

La contradicción mercantil elemental

2.2.1.2. ¿Por qué, en el objeto mercantil, la relación entre su objetividad social natural y su objetividad social de intercambio es una relación de contradicción?

La objetividad (calidad o forma de existencia) social de intercambio en la mercancía no es otra cosa que uno de los niveles de determinación propios de su objetividad (calidad o forma de existencia) social-natural, el nivel de determinación abstracto-cuantitativo, pero en tanto que separado de ella como estrato de existencia autónomo y que sobrepone a ella, la sobredeterminación parasitariamente y la modifica o configura.

En el nivel de determinación más débil, indiferenciado y general, en el nivel abstracto, cuantitativo, incluso si se lo considera integrado en la forma de

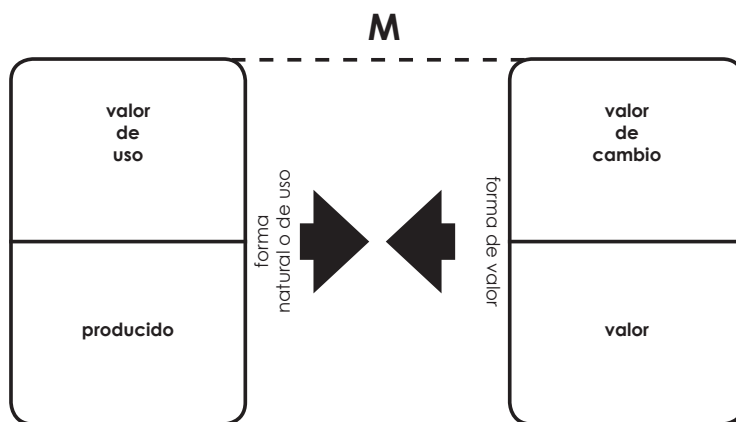
existencia concreta o realidad social-natural de la Mercancía, todos los rasgos de producto y de bien en el objeto practico se “traducen” o reducen a os dos siguientes: el de haber sido producido con mayor o menor trabajo o gasto de energía social (producto en abstracto) y el de ser mas o menos intercambiable es decir, demandado o útil en términos generales (bien en abstracto).

Cuando estas dos determinaciones abstractas de existencia, propias e inherentes a la determinación de existencia total o concreta del objeto practico, llegan –por determinadas causas históricas sociales– a adquirir vigencia por si mismas; cuando, en virtud de esa tensión expresiva de necesidad propia conecta funcionalmente, son convertidas en el substrato o la substancia de una forma de existencia autónoma, la forma de existencia para el intercambio o “forma de valor” (la primera determinación como substancia del valor y como segunda substancia del valor de cambio), solo entonces tiene lugar propiamente la construcción del modo de existencia consiste en que, el objeto practico, para tener realidad como tal – como bien/producto social- natural o concreto- debe primero tener realidad como objeto de intercambio. En que, por tanto, toda la realización del objeto practico se halla necesariamente refuncionalizada y deformada esencialmente.

La realización entre la objetividad social-natural y la objetividad social de intercambio en el objeto mercantil –relación que constituye la peculiaridad de este– es la relación entre esté – es la relación entre una forma de existencia básica y total (concreta) del objeto y otra derivad y parcial (abstracta) del mismo; relación en la cual la primera, sin dejar de ser la determinante, se halla subordinada funcionalmente a la segunda.

Se trata de una relación de contradicción o incompatibilidad esencial porque, en la medida en que una parte del todo objetivo social-natural se afirma autónomamente al margen del mismo, la contradicción entre los dos factores de la mercancía.

En la forma mercantil de las cosas hay una contradicción, dice Marx, entre sus dos factores, entre el valor o la “forma de valor” y el valor de uso o la “naturalidad” de su presencia y volverse una realidad molestosa y extraña porque es una materia que debe existir socialmente en dos simultáneos y que sin embargo se excluyen o repelen mutuamente. Debe existir referida a la necesidad que impone el equilibrio cuantitativo total entre el conjunto de capacidades y el conjunto de necesidades del sujeto social y referido también a otra necesidad, la que es introducida por los resultados casuales del combate comercial entre productores y consumidores de energía social indiferenciada o solo cuantitativamente determinable.



Pero esta contradicción entre la totalidad de la cosa concreta y su parte cuantitativa hipostasiada solo es perceptible excepcionalmente en la vida cotidiana de los individuos sociales pircados.

Es una contradicción que se encuentra resuelta pseudosuperada o neutralizada por el fenómeno que estudia Marx en el 3º de este primer capítulo de *El Capital*: el “desdoblamiento” de la Mercancía propiamente dicha (MM9 en mercancía común (M) mercancía-dinero (D).

El segundo aspecto del punto de partida

2.2.2. El punto de partida o movimiento inicial, dentro del primer paso del argumento introductorio de *El Capital*, solo se completa cuando, a la descripción del conjunto estructurado de las determinaciones funcionales que caracterizan al objeto de calidad mercantil, se añade el tratamiento especial de aquel subconjunto de determinaciones funcionales que contribuyen su calidad específica de valor o calida que lo vuelve específicamente mercantil.

Ahora bien, como se ha visto, la relación funcional en virtud de a cual se sintetiza definitivamente la composición compleja e inestable del objeto mercantil (objeto en el que una forma de existencia o calidad social-natural) es la relación de expresión/contenido que une a las dos determinaciones de esta calidad de valor, específica suya: a la determinación valor de cambio con la determinación valor de cambio con la determinación valor.⁸

8 En el 3 del primer capítulo. Marx estudia el valor de cambio como el nivel abstracto del valor de uso, que se autonomiza de éste y lo sobredetermina. Para hacerlo estudia este valor de cambio como la forma en que se expresa o manifiesta el valor de la mercancía; es decir, estudia la relación funcional de expresión que contribuye propiamente a la forma de existencia social-de-intercambio o como valor del objeto práctico. Forma del valor como “forma de expresión” y forma de valor como “forma de existencia”, ambas suelen ser dichas en alemán con el término “Werthform”; sin embargo, en la nota 24 (1ª edición), Marx intenta registrar su diferencia conceptual llamando a la primera “Forma des Werths” y sólo a la segunda “Werthform”.

De la exposición minuciosamente completa que hace Marx para explicar las diferentes formas de esta relación funcional que el valor mantiene con su expresión, el valor de cambio conviene subrayar el esquema de sus ideas centrales con el fin de localizar exactamente aquellas que conciernen de manera directa a la definición de la función y las determinaciones que dan su especificidad al objeto práctico mercantil.

Ante todo, una distinción metódica importante. El tema culminante de este segundo momento del estudio de la Mercancía es la demostración (contenida en los incisos A, C y D del 3 en el primer capítulo) de las razones por las cuales el precio, es decir la modalidad fácticamente dada del valor de cambio en el “mundo de las mercancías” –el valor de cambio con el oro-dinero en tanto que mercancía equivalente general o única en todas las sociedades– resulta ser la realización más acabada de la necesidad de expresar sus respectivos valores que hay en todas y en cada una de las mercancías comunes o valentes. Pero el tema central del cual es tema culminante es propiamente un colorario, es el análisis exhaustivo (contenido en el inciso A del 3 en el primer capítulo) del modo se lleva a cabo en general o en abstracto –es decir, en el caso de un ejemplar singular cualquiera (“*zufalling*”) o típico de Mercancía–, la necesidad expresión del valor como valor de cambio.

El valor solo existe si está expresado

2.2.2.1. En la base del tratamiento teórico de ambos temas se halla la idea de la necesidad de una relación funcional de expresión de medio de expresión o forma de manifestación. Sea de una Mercancía cualquiera o del conjunto de Mercancías el valor solo puede constituirse efectivamente necesaria en cada caso o situación social para producir un objeto mercantil dejando de ser meramente substancia del valor –cantidad de y trabajo empleada de hecho en la producción privada de un objeto– si se halla en estado de expresado,⁹ es decir, solo en la medida en que las pretensiones de un productor propietario privado de tener e su producto una determinada cantidad de trabajo abstracto objetivado en reconocidas y aceptadas por los demás propietarios-consumidores privados; solo en la medida en que la vigencia o realidad social como parte alícuota de la objetivación del desgaste de toda la fuerza de trabajo de la sociedad. Pero la necesidad de expresión del valor, que propiamente lo constituye como tal al socializar su substancia individual; la necesidad de este reconocimiento y aceptación públicos de una presentación singular; la necesidad de esta socialización de una realidad

⁹ Así como el valor de cambio sólo es tal –una relación proporcional determinada de intercambio con otras mercancías–, y no una mera intercambiabilidad arbitraria, si fluctúa limitadamente, en torno a su punto de referencia *intangibile* pero presente.

privada es una necesidad que sólo puede afectarles a posteriori y de manera exterior y secundaria a todas estas substancias (objetivaciones), pretensiones y realidades privadas puesto que ellas son, en su peculiar concreción histórica esencialmente a-sociales.¹⁰ Se trata, por ello, de una necesidad de expresión del valor (o socialización de la substancia del valor) que solo puede cumplirse de manera también a-social o de exterioridad: en el establecimiento azaroso, es decir, puramente objetivo o cósmico dentro del forcejeo competitivo, de un valor relativo o de cambio para la mercancía en la que está el valor que se expresa.

En la parte culminante de esta aproximación especial a la peculiaridad de la forma objetivada mercantil –al estudiar la expresión relativa unificada de todos los valores del “mundo de las mercancías” como distintos precios, es decir, reflejados en el “cuerpo” del dinero o mercancía equivalente general histórico-concreta – se estudian las condiciones formales de realización de la expresión generalizada de los valores de toda la sociedad de productores-propietarios–consumidores privados. Se estudia la necesidad de que la expresión del valor de todas las mercancías armonice, por un lado de los intereses expresivos de cada mercancía y por otro, los intereses expresivos del conjunto de ellas.

Como es evidente, e todo estudio se presupone e conocimiento de las condiciones formales de realización de la expresión del valor considerada en sus rasgos generales. Se presupone, por tanto, el conocimiento de su esencia, el mismo que ha sido alcanzado en la parte central de esta segunda aproximación descriptiva a la mercancía.

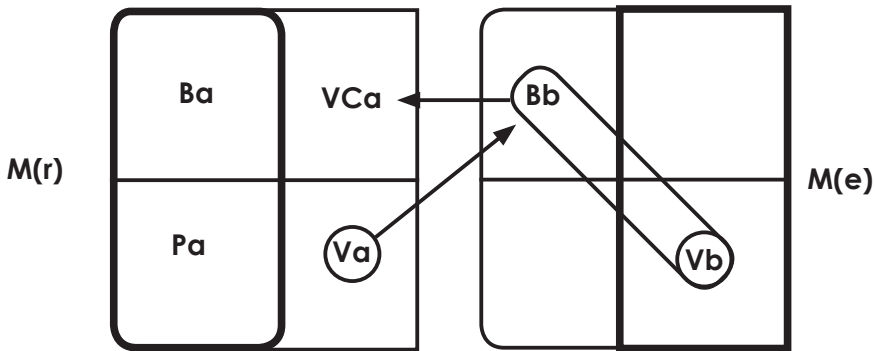
Tres observaciones de Marx destacan por sí mismas e el estudio de las condiciones formales de realización de la expresión del valor mercantil como expresión del valor mercantil como expresión singular-abstracta o de la mercancía en general.

La unidad mercantil mínima son dos mercancías

2.2.2.2. En primer lugar, la observación del complejo proceso que se condensa en el hecho de que el valor de una mercancía solo puede expresarse de manera relativa, es decir, dentro de una relación de valor o relación de equivalencia entre esa mercancía y otra diferente. La expresión del valor de una mercancía es un valor de cambio: la proporción en que ella es intercambiable con otra u otras mercancías. Y esta relación de equivalencia implica necesariamente: a) que, al expresarse, el valor (V_a) de una mercancía (Mr) involucra al valor de uso (B_b) de

¹⁰ Véase la primera nota (45 en la 1ª ed.) del capítulo tercero.

otra mercancía (Ne), se “refleja” en él y se convierte así en el valor de cambio (VCa) de la mercancía a la que pertenece (véase la figura 3 y b) un “desdoblamiento” estructural de la forma o modo de existencia mercantil de los objetos prácticos; la Mercancía (MM) sólo puede existir en tanto que es dos mercancías de carácter mercantil diferente, contrapuesto pero complementario, mercancía de carácter o en función valencial, relativa o activa (aquella cuyo valor se expresa) (Mr) y mercancía de carácter o función equivalencial correlativa o pasiva (aquella en cuyo valor de uso se refleja el valor de la otra) (Me). (En términos sociales generales, este desdoblamiento se consolida en los dos tipos de mercancía del mundo de las mercancías: la mercancía común (M9 y la mercancía-dinero (D).)



La complementaria sobre e infra-determinación del valor de uso

2.2.2.3. En segundo lugar, la observación de la necesaria modificación, contrapuesta pero complementaria, que acontece con las perspectivas formas social-naturales (valor de uso y carácter de producida) de los dos tipos diferentes de mercancías que se constituyen en la relación de equivalencia.

Marx concentra su atención en la modificación que tiene lugar con el valor de uso de la mercancía pasiva, correlativa o equivalente. Esta, dice, se vuelve “más significativa” (“*bedeutet mehr*”).

Su valor de uso “se duplica”: junto al suyo real, social-natural, adquiere uno meramente formal y exclusivamente social, el de servir como “corporeidad” o materialidad para el valor.

La presencia global de la mercancía equivalente o pasiva, en calidad de presencia inmediata y sincrética para los individuos sociales- productores/consumidores, es así una preferencia sobre-determinada. Un carácter hipersocial abstracto que sobrepone necesariamente al carácter social básico de su integración como

producto/útil en el proceso de producción social. La mercancía equivalente es un objeto fetichoides fuerte: su nivel “sagrado” absorbe a su nivel “profano”; su “supersocialidad” abstracta ahoga a su socialidad concreta.

Pero lo que es sobrecarga de socialidad (reducida o abstracta) en el caso de la mercancía pasiva o correlativa es, inversamente y de manera necesariamente complementaria, enriquecimiento de socialidad (total o concreta) en el caso de la mercancía activa o Valente. Esta se vuelve —podría decirse— “menos significativa”.

Tanto su valor de uso como su carácter de producida tienen infra-determinada, mermada, constreñida o reprimida su conexión con el sujeto consumidos/productos en tanto que sujeto esencialmente social, de composición diferencial o comunitaria. Su forma de presencia empírica tiene así un carácter hiposocial en lo concreto; es aislada, independientemente, arrancada de su conjunto. Es la presencia de un objeto fetichoides débil: su nivel “profano” absorbe a su nivel “sagrado”; su “infrasocialidad” concreta reseca su socialidad abstracta.

La neutralización de la contradicción mercantil

2.2.2.4. Finalmente, y sobre todo, la parte central de esta descripción crítica de la especificidad de la Mercancía contiene la observación del mecanismo mediante el cual, al expresarse el valor de una mercancía e el valor de uso de la otra, la contradicción inherente a la estructura de los objetos prácticos mercantiles —contradicción entre su forma social-natural y su forma de valor— desaparece del campo de la percepción inmediata o empírica.

Las contradicciones o estallan o se encuentran e estado de resueltas, pseudosuperadas o neutralizadas. (Véase el comienzo del 2 en el tercer capítulo.) Y la contradicción mercantil solo estalla en los momentos de crisis; el resto del tiempo es imperceptible, parece incluso inexistente. En efecto, los dos polos de esta contradicción —en definitiva: el valor y el valor de uso— no tiene normalmente que encontrarse r u mismo tiempo y lugar, en un mismo “cuerpo” de Mercancía. En la medida e el que el valor puede estar casi en proceso de expresarse; e la medida en que la relación de equivalencia esta casi siempre realizándose, los dos polos mercantiles que se repelen se encuentran repartidos en dos “cuerpos” de Mercancías: el polo “valor de uso” en el cuerpo de la mercancía activa o relativa y el polo “valor” e el cuerpo de la mercancía pasiva o correlativa. La mercancía existe así alternativamente en sus dos formas de existencia contradictorias entre si.

De esta manera, postergado en el tiempo, relegado e el espacio, el estallido (y por tanto la verdadera superación) de la contradicción inherente a la forma

mercantil de los objetos prácticos queda siempre en suspenso. Pero no desaparece realmente. Actúa de manera sutil en la cotidianidad de los individuos sociales privados; los acosa imperceptiblemente: les hace la vida imposible.

En efecto, en ocasiones quisieran preguntarse: ¿Cómo es posible producir en condiciones privadas productos cuya composición técnica es necesariamente cooperativa? ¿Cómo es posible consumir en condiciones privadas bienes cuya aptitud satisfactoria se dirige necesariamente al disfrute colectivo?

Comentario 3

El concepto de “fetichismo” en el discurso revolucionario

Puede decirse que tres de las ideas generalizadas respecto de la teoría del “fetichismo mercantil” en Marx representan tres de los principales obstáculos que dificultan la construcción científico-teórica rigurosa de esa misma teoría: 1) la que confunde la teoría general de Marx sobre la producción y consumo de mercancías o “fetiches” modernos con la teoría especial, derivable de ella, acerca de los efectos ideológicos en el discurso o de falseamiento en la conciencia social; 2) la que confunde la homología que establece Marx entre fetichismo arcaico y “fetichismo” moderno o mercantil con una simple identificación de este con aquel; y 3) la que confunde el proceso el concepto de “fetichismo” mercantil simple o en general con el de “fetichismo” mercantil desarrollado o capitalista.

1. “Fetichismo” o “carácter de fetiche” es el principal de los nombres –otros son: “misticismo”, “carácter mistificado”, “objetividad sensorialmente suprasensorial”, “dualidad cuerpo-alma”, etc.– que, en el plano crítico-político, literario o retórico, describen con una sola imagen un fenómeno que tiene lugar en la constitución y formación de los objetos prácticos refuncionalizados históricamente en calidad de mercancías. Describe un fenómeno objetivo, es decir, que acontece con la materia integrada prácticamente como objeto (y esto es un proceso subjetivo o de producción/ consumo por parte de un sujeto social); y lo describe como un fenómeno histórico que se sitúa en el plano práctico general del proceso de producción, es decir, en el plano productivo/consuntivo tanto de objetos como de mensajes, y no solo en el plano de la comunicación discursiva, es decir, lógica e ideológica.

El “fetichismo” moderno o la calidad fetichista –podría resumirse– es el carácter que demuestra tener el objeto práctico o figura mercantil cuando se considera de manera especial su función dentro del proceso global de producción de la sociedad como proceso que tiene lugar bajo una forma histórica peculiar, la

de una serie abierta de procesos de producción privados, es decir, simultáneos, contigua pero funcionalmente exteriores los unos a los otros.

1.1. La calidad de mercancía o la forma de existencia (figura) mercantil de objeto práctico descrita por Marx en el primer capítulo de *El Capital*, es una calidad o figura dual o en doble estrato y es una calidad o figura inestable o contradictoria.

La calidad o figura mercantil se halla constituida por la calidad básica o la forma estructural de objeto práctico en cuanto tal, en su existencia u objetividad socio-natural en general (su “cuerpo”), pero en tanto que calidad o forma modificada o sobredeterminada por la calidad parasitaria o la configuración sobrepuesta que adopta el objeto práctico de su existencia o vigencia como puro objeto social de intercambio (su “alma”).

Ahora bien lo peculiar de la calidad o figura o figura mercantil de objeto social práctico reside en que esta última, su calidad o configuración social del intercambio, rige o tiene vigencia como calidad o configuración aparte y autónoma, y no como elemento dependiente y subsumido en la calidad o figura social-natural. Lo específico de la figura (forma configurada) mercantil del objeto reside, por lo tanto, en que su composición es inestable o contradictoria: en que una parte de su calidad total o concreta —la parte puramente abstracto-cuantitativa— se enfrenta a ella o se afirma al margen de la sinterización que ella implica mimándola así en su integridad. En la forma mercantil de los objetos hay una contradicción, dice Marx, entre sus dos factores, entre el valor o la “forma de valor” y el valor de uso o la “forma natural”.

Es esta unidad contradictoria de dos calidades, factores, formas o estratos de existencia, unidad característica del objeto práctico mercantil la que se presenta como carácter fechitoide de la mercancía cuando se la considera dentro del funcionamiento global del proceso de reproducción social.

En efecto, la mercancía presenta su peculiar doble calidad como una efectividad doble y una significación doble —es decir, similares a la efectividad y la significación de los instrumentos de la técnica mágica de los fetiches (objetos religiosos, ordinarios y milagrosos terrenales y celestiales, objetos místicos) que fusionan en sí lo humano y lo divino— cuando se observa la función que ella cumple como elemento posibilitador de un cierto tipo histórica de la reproducción social. La mercancía ejerce una acción similar a la de estos fetiches u objetos profano- sagrados porque no solo constituye el producto concreto (“profano” que el productor entrega al mecanismo social, sino también el unido nexo

(objeto "sagrado") en virtud del cual ese sujeto productor/ consumidor –que se halla en condiciones históricas de privatización o aislamiento– resulta conectado con los demás sujetos productores/consumidores, relacionado con los demás átomos del sujeto social.

El "mundo de las mercancías" es un conjunto de objetos fetichoides –débiles, las mercancías comunes, y fuerte, la mercancía dinero–, porque además de actuar como reservorio de los objetos prácticos (acción "ordinaria"), actúa también como médium afectador de la socialidad de esos productores/consumidores (acción "milagrosa").

En un proceso de reproducción social en el cual la sujetividad (las relaciones de convivencia técnica, de producción y consumo) se encuentra paralizada a fuera de funcionamiento; en el cual, por tanto, la figura o identidad fáctica de esa socialidad es contingente o "naturalmente dada" (*naturwechsig*), estática o carente de un principio innovador, es el conjunto de las cosas u objetos prácticos el que tiene que garantizar al menos la repetición de la identidad social heredada imponiéndole al sujeto inactivo los efectos sintetizadores inertes, provenientes de su propia "vida social". Y esta "vida social cósmica" solo puede consistir en las vigencias efectivas de la interdependencia abstracta, casual o caótica de las diferentes cosas en tanto que situadas en un plano común ("social"), el de su calidad de valores.

1.3. Carácter fetichoides de la mercancía quiere decir, entonces, efectividad doble – concreta pero privada, de una parte, abstracta pero social, de otra, en el proceso social de la reproducción desintegrado como proceso básico de producción/ consumo e integrado solo como proceso de distribución por intercambio la cosificada en la circulación. Quiere decir por tanto, significación doble o significación sobredeterminada por el funcionamiento de un código acoplado y que subcodifica al código general del proceso comunicativo básico, en la medida en que es el propiamente el que tiene vigencia o eficacia fáctica dentro de la modalidad privatizada dentro de la fracción reproductiva.

Producir y consumir objetos prácticos mercantiles no implica solamente emitir/ recibir el mensaje que este objeto tiene en su significación dentro de la tensión comunicativa que une al sujeto productor con el sujeto productor; implica emitir/ recibir un mensaje necesariamente modificado, supeditado a la presencia de otro que es parasitario y de orden puramente abstracto-cuantitativo: implica producir/ consumir significaciones dobles y de doble efecto comunicativo: fetichista, en la medida en que no solo conectan comunicativamente a emisor y receptor, sino

que lo hacen además políticamente adjudicándoles necesariamente la calida de miembros de una “comunidad” comercial:

En consecuencia, se puede decir que la teoría de Marx sobre el “fetichismo” moderno es también una teoría del discurso fetichista, pero que lo es en segundo lugar o de manera derivada. Si el discurso o producción discursiva —la producción de objetos prácticos cuya practicidad se ha concentrado en su comunicabilidad— puede ser fetichista o falsa, ello se debe a que, en un cierto tipo histórico de comportamiento reproductivo practico, son los objetos producidos/consumidos los que tienen un carácter parecido al de los fetiches.

2. La sumarísima exposición anterior del concepto de “fetichismo” mercantil en Marx indica la necesidad de distinguir claramente entre este “fetichismo” moderno y el fetichismo propiamente dicho, bien sea el fetichismo arcaicos de los objetos mágicos o el fetichismo civilizatorio o de abstinencia de los objetos aberración sexual sustitutiva. La falta de esta distinción en un indicio de que el concepto de fetichismo moderno es usado con falta de rigor lógico; y, de hecho, es también una causa de que esa falta de rigor se mantenga.

Entre la mercancía, el objeto fetichoide, y el fetiche propiamente dicho no hay identidad sino únicamente similitud. La mercancía no es un objeto mágico; se parece a un objeto mágico.

La similitud puede establecer en el plano de la estructura de las respectivas composiciones objetivas de la mercancía y del fetiche; pero las determinaciones de la objetividad de la mercancía y su función o efecto en el proceso reproductivo de la sociedad son esencialmente diferentes de las Determinaciones objetivas y la función y efecto social del fetiche.

En ambos, en la mercancía y el fetiche, encontramos un plano secundario de objetividad que tiene una funcionalidad o afectividad propia y que codifica la funcionalidad o efectividad básica. La objetividad de valor, en el caso de la mercancía; lo sagrado o lo pseudosatisfactor en el caso del fetiche (arcaico o sexual).

Pero, mientras la efectividad secundaria de la objetividad de valor, en la mercancía, consiste en asegura (cósicamente) la vigencia de la socialidad de un sujeto social paralizado, atomizado o privatizado, la efectividad secundaria actuante en el fetiche es de un orden completamente diferente.

En el fetiche arcaico u objeto instrumental mágico, el plano propiamente sagrado o milagroso tiene como efecto inmediato el ampliar el alcance de la acción de un cierto tipo técnico de fuerzas productivas sobre la naturaleza aun no domeñarla; efecto que alcanza al “domeñarla”

En exterioridad, es decir, sin intervención del proceso de transformación real, sino mediante un trabajo de orden simbólico o representativo.

Este proceso técnico-mágico cumple una función específica en el proceso básicamente armónico pero “primitivo” de la praxis social: neutraliza o soluciona la contradicción que parece el sujeto social/comunitario arcaico entre la imagen necesariamente deseada por si mismo –esbozada dentro del campo de posibilidades abierto por sus instrumentos y su tecnología– y la imagen plasmada de hecho con la insipiente capacidad real de sus fuerzas productivas (recuérdese la cuarta tesis de Marx “*ad Feuerbach*”).

Por su parte, en el fetiche de abstinencia u objeto sexual sustitutivo, el plano propiamente sobre-erotizado tiene como efecto inmediato, de manera parecida al caso anterior, el ampliar el alcance de la acción de un cierto tipo de institución civilizadora del eros sobre un campo no integrado de perspectivas de disfrute erótico; efectos que alcanza al “integrarlo” en exterioridad, es decir, sin su exploración real, sino mediante una trasgresión meramente simbólica o representativa de las barreras prohibidas o de abstinencia que lo circundan. Este efecto de excitación, disfrute y satisfacción erótica por sustitución cumple, dentro del tipo productiva de procesos de producción social, una función análoga a la del fetiche arcaico: neutraliza o soluciona la contradicción que aparece en el sujeto social que debe sacrificar su disfrute a favor de su rendimiento, entre la tendencia poliforma y dispendiosa de su eroticidad y el tipo reductor y represivo de la restricción u ordenamiento de su sistema de necesidades.

La distinción entre la función social reproductiva que cumplen estos fetiches propiamente dichos y la que cumple la mercancía, el fetiche moderno u objeto fetichoides, es de importancia, especialmente por la conceptualización de esta última porque permite precisar las condiciones muy restringidas de su necesidad histórica, y por tanto las posibilidades muy realizables de su destrucción revolucionaria.

La existencia y la abolición de los fetiches propiamente dichos están determinadas por el desarrollo de la fuerza productiva de la sociedad como por la capacidad que esta tiene de domeñar la naturaleza: como naturaleza para-la-producción (en el caso del fetiche arcaico) o como naturaleza-para-el-disfrute (en el caso de fetiche sexual). Es decir, están determinadas por circunstancias solo secundariamente

dependientes del modo del funcionamiento del proceso de reproducción social. La existencia y la abolición del fetichismo mercantil están determinadas, en cambio, por causas primariamente sociales. Por el modo privatizado en que tiene lugar la reproducción del conjunto de átomos del sujeto social.

(Esta distinción, por lo demás, lejos de descuidar, ofrece la clave para comprender el modo como la presencia de la mercancía u objeto fetichoides mantiene y refuncionaliza la vigencia de los fetiches propiamente dichos, como acontece en el caso de fetiches modernizados: al fetiche arcaico “*Ecclesia-Matro*” convertido en fetiche moderno “Estado Nacional” o “proyecto político supraclasista”, el fetichismo de sustitución sexual como “ejercicio de la libertad en la elección de satisfactores por parte del consumidor privado soberano”).

3. Un tercer obstáculo teórico principal en la construcción del concepto marxista del fetichismo moderno es la aceptación generalizada de una idea que confunde la estructura y la función de la mercancía en general (el objeto fetichoides simple) con la estructura y la función de la mercancía capitalista (el objeto fetichoides desarrollado).

3.1. La figura mercantil capitalista del objeto práctico se distingue de la figura mercantil en general del mismo porque, en ella, el plano propiamente configurante, la forma sobrepuesta y parasitaria, la forma de valor (compuesta por las determinaciones valor y valor de cambio) posee un grado de particularidad o de la complejidad que no existe en la forma mercantil simple. Y porque, consecuentemente también la relación contradictoria entre la forma social natural del objeto práctico (compuesta por las determinaciones: producto y valor de uso) es, en ella, de un grado más elevado.

Podría decirse que, en el “fetiche” mercantil capitalista, el lado “sagrado” tiene un sentido u orientación propia y, por tanto, no solo desquicia sino incluso subordina al sentido originario del lado “profano” básico. En efecto, en la mercancía capitalista el valor (propiamente: el valor nuevo, añadido o recién producido) debe tener una composición compleja peculiar: debe incluir, junto a la objeturación de trabajo suficiente para compensar el valor de la mercancía fuerza de trabajo gastada en su producción (suficiente para reproducir el capital variable), y convirtiéndola en mero soporte de su existencia, una objetivación excedente o adicional de trabajo como substancia de un plusvalor.

Igualmente, el valor de cambio (precio) debe volver efectivo el valor recién creado, pero sólo en calidad de medio para que se vuelva efectivo por su

propietario capitalista el plusvalor que hay en él. Es decir, el valor y el valor de cambio, los dos aspectos de la forma de valor del objeto mercantil, no son, como en la mercancía simple, determinaciones autónomas pero derribadas y estáticas, o sea dependientes de las determinaciones concretas (de producto específico y de útil específico) del mismo, sino determinaciones que llevan intrínsecamente, en su propia inercia, un sentido, una necesidad o una dinámica independiente. Son determinaciones de una forma de existencia del objeto mercantil, que es parasitaria pero al mismo tiempo dominante sobre su forma de existencia básica.

3.2. Esta mercancía de forma especialmente capitalista es un objeto fetichoides también peculiar porque la función que cumple dentro del funcionamiento global del proceso de producción social es diferente (inconfundiblemente caracterizada por Marx en el libro de *El Capital*, el libro de las desmixtificaciones, frente a la función fetichoides general de la mercancía simple): posee un grado esencialmente más profundo de efectividad.

El objeto práctico o bien/producto mercantil capitalista es el elemento mediador entre las dos fases (productiva y consuntiva) del proceso de producción de un sujeto social muy especial. Un sujeto social, en primer lugar, atomizado o privatizado, es decir, afectado por una parálisis de su autarquía, de su función política básica o función sintetizadora de su socialización; y, en segundo lugar y sobre todo, un sujeto social estructurado de hecho en torno al “capitalismo” o relación “capital” (“*Kapitalver haeltnis*”) como relación social determinante, es decir en torno a un principio de diferenciación que constituye constantemente a la serie de átomos de sujeto (sujetos privados productivos/consumativos) en un conjunto de sujetos estructurado polarmente: sujetos capitalistas, es decir de producción y explotadores de la fuerza ajena, por una parte, y sujetos proletarios, es decir, carentes de medios de producción y explotados o cesores de su fuerza de trabajo, por otra.

Es un proceso de reproducción del sujeto social en tanto que soporte de una relación de explotación-sin-despojo entre una parte del mismo (capitalista) y la otra (proletaria).

Inserto en este modo histórico peculiar del proceso de reproducción social, es decir, como riqueza producida por el capitalismo y consumida para el capitalismo, el conjunto de objetos prácticos mercantiles, el mundo de las mercancías capitalistas –con su existencia mercantil en doble plano y con su “vida social cósmica”– debe actuar como médium efectualizador, no solo de una socialización

pasiva pero dotada de dinámica, es decir dotada de un Pseudos sujeto o centro pseudo político o pseudos sintetizador: dotada de una dirección y una necesidad innovadoras, provenientes precisamente del funcionamiento automático de la relación social “capitalismo”.

Riqueza concreta o cúmulo de objetos prácticos, por un lado, y por otro, riqueza abstracta y fácticamete de una subjetividad cósmica o enajenada, la del “valor que se valoriza”, “capital que se acumula” o “dinero que genera más dinero” (al convertirse en mercancías y convertirse en dinero D-M-D’); el mundo de las mercancías capitalistas es el mundo de los objetos fetichoides activos.

“Fetiches” que no obedecen los deseos ni potencian las capacidades de sus propietarios, sino que hacen que cierta capacidades y deseos surjan y otros desaparezcan en ellos; que traducen al registro de lo concreto, bajo la imagen de bienes que deben desearse y productos que pueden producirse, las posibilidades de explotación de plusvalor y las necesidades de conversión de plusvalía en capital.

3.3. Las mercancías capitalistas –su producción, circulación y consumo– solo podrán ser algún día reconvertidas teorías y prácticamente por la revolución comunista en objetos sociales practico-concretos, libres de todo revestimiento parasitario, si ahora so reconocidos en su especificidad y distinguidas de aquellas otra, relativamente “benignas”, las mercancías no capitalistas. Y como parte de este reconocimiento de su especificidad debe estar necesariamente el de la peculiaridad de las significaciones también fetichoides –las unas, básicas, supeditadas al conjunto de la practicidad del objeto, las otras, derivadas, supeditantes de ese conjunto o “independientes” de él (discursivas)– que se producen/consumen junto con ellas.

En la cotidianidad de la reproducción privatizada o mercantil, los individuos sociales emiten/reciben mensajes –objétales y discursivo– que a medio camino adquieren un matiz extraño.

Pero, mientras en la cotidianidad mercantil simple la extrañeza de este matiz consiste en un cierto grado de deformación, en la cotidianidad mercantil-capitalista tal extrañeza consiste, en cambio, en un cierto grado de absurdidad. Una cosa es la sobredeterminación abstracto-cuantitativa abierta o introductoria de la casualidad que afecta a las significaciones por acción del subcódigo mercantil simple (el del proceso de formación/destrucción de valor) y otra muy diferente la sobredeterminación abstracto-cuantitativa cerrada o introductoria de

la fatalidad capitalista que les adviene por los defectos del subcódigo mercantil-capitalista (el del proceso de valorización/destrucción del valor).

Si la subsunción bajo el sentido de la reproducción del valor des-centra necesariamente la intención comunicativa concreta en la significaciones mercantil-simples la subsunción bajo el sentido de la acumulación capitalista re-centra la intención concreta e las significaciones mercantil-capitalistas. La primera subsunción de-centra la intención comunicativa porque permite que dentro de ella una de sus componentes resulte casualmente privilegiada sobre las otra. La segunda subsunción re-centra esa intención comunicativa porque le impone un orden jerárquico externo para sus componentes. Mientras la primera vuelve cotidiana y natural la inseguridad del sentido de las cosa y de los actos sociales, la segunda vuelve cotidiano y natural el sin sentido de los mismos, es decir, el “sentido” del valor que se valoriza esencialmente heterogéneo respecto al funcionamiento concreto o social-natural del proceso de autorreproduccion social.

La contradicción del valor y del valor de uso en El Capital de Karl Marx

Introducción:

La contradicción que sostiene a todas las contradicciones del mundo moderno

La intención crítica de Marx con respecto a la sociedad moderna se expresa en el texto de *El capital* a medida que va desplegando su argumento y conforme las distintas figuras de la contradicción entre el valor de uso y el valor van tratándose en distintos niveles.

La contradicción entre valor de uso y valor en *El capital* de Marx es uno de los puntos más centrales en la composición global del mensaje de esta obra. Si hay algo en el discurso de Marx de lo que pueda decirse que mantiene su plena actualidad, es justamente el teorema sobre la contradicción entre valor y valor de uso.

En la discusión contemporánea, muchas veces se hace referencia a la caducidad del pensamiento de Marx afirmándose que, después de aquello que Marx encontró en su época como una situación necesitada de ser pensada y transformada, han aparecido o se han consolidado y manifestado otras formas de conflicto, otras contradicciones, y que, en esta medida, el pensamiento de Marx ha caducado junto con la contradicción a la que él hacía referencia. Esa contradicción que se suele conocer como la contradicción entre capital y trabajo es —se suele decir— una contradicción que de alguna manera ha recibido ya una cierta solución, aunque sea defectuosa e incompleta: hoy en día la sociedad gira en torno a otro tipo de contradicciones, de conflictos, y, por lo tanto, son otras las dimensiones dentro de las cuales debería moverse un pensamiento crítico.

En polémica con estas afirmaciones, lo que expongo, a continuación defiende la idea de que el pensamiento de Marx, y sobre todo aquel nivel de su discurso que hace referencia a la contradicción entre valor y valor de uso, es un pensamiento que mantiene su plena validez también en nuestros días.

El teorema que afirma la existencia de una contradicción entre valor y valor de uso no es más que un intento de Marx por dar nombre a lo que podría ser el núcleo, el centro, la esencia misma de todo un conjunto de contradicciones, de conflictos, de opresiones, de represiones, de explotaciones, que constituyen la existencia cotidiana de los seres humanos en este último período de la época moderna, que viene del siglo XIX hasta nuestros días.

Marx intenta dar un nombre al centro de la contradictoriedad moderna; reconoce la unidad esencial de la multiplicidad de conflictos, de contradicciones, cuando dice que hay una en torno a la cual giran y se organizan, se estructuran y se consolidan todas las otras contradicciones, todos los otros conflictos.

Marx afirma que en el modo de reproducir la vida que se ha consolidado en la época moderna, en el modo de reproducción social capitalista, hay una contradicción fundamental que da lugar a determinados conflictos en torno a ella, y esta contradicción fundamental sería la contradicción entre valor y valor de uso.

Este término sumamente técnico –contradicción entre valor y valor de uso– expresa en verdad un rasgo sumamente concreto del modo como existen los hombres en la época del predominio capitalista.

En lo que sigue voy a tratar de explicar, en primer lugar, qué es lo que Marx entiende por contradicción entre valor y valor de uso, y, en segundo lugar, a examinar, o por lo menos a hacer una relación descriptiva, de la manera en que esta idea de la contradicción entre valor y valor de uso tiene diferentes momentos y figuras de manifestación a lo largo de la obra de Marx, *El capital*.

A. Lo que Marx entiende por contradicción entre valor y valor de uso

1. El absurdo elemental de la civilización moderna

Cuando Marx habla de la contradicción entre valor y valor de uso lo que intenta es una explicación del carácter manifiestamente absurdo de la vida moderna. Parte de la experiencia de esta vida como una realidad que violenta toda razón,

como una situación perversa en la que los seres humanos, para poder vivir, deben vivir contra sí mismos. Es la experiencia básica, fundamental, de un modo de vida que, en medio de unas condiciones materiales que garantizan sin duda la sobrevivencia y abren posibilidades al enriquecimiento de la vida, condena a ésta a una autodestrucción sistemática —unas veces lenta, selectiva, apenas perceptible, otras acelerada, generalizada y catastrófica—; un modo de vida en el que, en medio de la posibilidad de la abundancia, reproducirse es al mismo tiempo mutilarse, sacrificarse, oprimirse y explotarse los unos a los otros.

Este es, para Marx, el modo de vida que sostiene y alimenta la virulencia de otras contradicciones y otros conflictos propios de la condición humana; el tipo de civilización que impide el desarrollo y la sublimación de éstos, que los mantiene encerrados en el tipo de violencia destructiva consagrado por sus soluciones arcaicas. Sobre la base de la experiencia de este absurdo en la reproducción material de la vida humana se hace y se rehace todo el tejido de la experiencia de los demás absurdos que pueblan la cotidianidad de la vida moderna.

Marx identifica con claridad en qué consiste el modo contradictorio que tiene la humanidad, moderna de producir y reproducir su vida. El absurdo básico de la vida moderna está en que los seres humanos sólo pueden producir y consumir bienes, crear riqueza y gozarla o disfrutarla, es decir, sólo están en capacidad de autorreproducirse, en la medida en que el proceso de producción y consumo de sus bienes sirve de soporte a otro proceso diferente que se le sobrepone y al que Marx denomina “proceso de valorización del valor” o “acumulación de capital”. Producir y consumir libremente, en el sentido pleno de la autorreproducción de un sujeto social, es algo que se encuentra obviamente en contradicción con esa necesidad mediadora y mediatizadora de producir según la relación técnico-social capitalista, de producir un plusvalor para el capital y de consumir las cosas en la medida en que ese plusvalor se convierte en capital acumulado.

Si los seres humanos existen de la manera absurda en que podemos constatar empíricamente —en medio de opresiones, represiones, explotaciones, todas ellas evitables en principio—, es porque su proceso natural de reproducción no obedece a un *telos* propio capaz de sintetizarte sino uno ajeno —enajenado— que es el *telos* “cósico” del valor instalado como sujeto que se autoafirma, que se valoriza: el *telos* de la acumulación de capital.

La idea central de *El capital* gira en torno a la distinción entre proceso de reproducción concreto de la riqueza en su “forma natural” y proceso abstracto de acumulación de capital o de valorización del valor y consumo de ese valor

valorizado. La contradicción entre estos dos procesos sería la contradicción fundamental, en torno a la cual se organizan las otras; es la que se expresa en la explotación del trabajo asalariado, en torno a la cual, a su vez, adquieren una función determinada, específica, las otras opresiones y explotaciones, y reciben su importancia diferencial.

Ahora bien, hablar de la contradicción entre valor y valor de uso es hacer una referencia sesgada al proceso de reproducción de la sociedad en cuanto tal; es tratar de la sociedad a través del tratamiento del objeto mediante el cual ella se reproduce, es decir, de su riqueza, de los productos/bienes que ella produce y consume.

Cuando se habla de valor y de valor de uso se hace referencia a la reproducción del objeto producido y consumido.

La teoría elige un determinado elemento de ese proceso para –analizándolo– descubrir o precisar determinadas características de la contradicción global. Este procedimiento metódico se desentiende por un momento del conjunto del proceso de reproducción y se atiene exclusivamente a un objeto: al objeto en tanto que se produce y se consume para dar lugar justamente a ese proceso de reproducción.

2. Forma natural y forma de valor: los dos calores de la mercancía

El concepto de la contradicción entre valor de uso y valor hace referencia a un objeto particular que es el objeto mercantil o la mercancía. Hablar de valor y de valor de uso es hablar de ríos determinaciones características cío un objeto peculiar que es la riqueza –representada por un elemento suyo– en su forma mercantil. La mercancía tiene un valor y un valor de uso y, por lo tanto, es en ella, en este objeto mercantil, en donde la teoría empieza a descubrir las características de esta contradicción a la que estamos haciendo referencia.

Para precisar en qué consiste la contradicción entre valor v valor de uso es indispensable tener en cuenta la descripción que hace Marx de este objeto mercantil, la distinción que él hace entre ser cosa en general, o ser un elemento de la riqueza “natural”, y ser mercancía u cosa específicamente mercantil. Se plantea, pues, la cuestión de esta diferencia específica que se muestra entre desde la perspectiva del discurso crítico de Marx.

Según el texto de Marx, la mercancía es un objeto para cuya descripción debemos hacer referencia a cuatro determinaciones características. En primer lugar, este

objeto, es un objeto útil, es decir, tiene un valor de uso; en segundo lugar, tiene un valor de cambio, es decir, que es abstractamente útil para ser intercambiado por otros. En tercer lugar, la mercancía tiene como determinación característica la de ser valor, es decir, pura cristalización de tiempo de trabajo socialmente necesario, y, en cuarto lugar, la de ser un producto concreto del trabajo humano.

Cuatro factores coincidirían así en el objeto mercantil: ser valor de uso, ser valor de cambio, ser valor y ser producto. Según el texto de *El capital*, es indispensable tener en cuenta todos estos cuatro elementos —y no sólo los dos primeros, como generalmente se hace— para poder describir la consistencia real de la mercancía, de la “célula” o el “átomo” de esa riqueza social fundadora de la contradicción y el absurdo de la vida moderna.

Sin embarco, lo interesante de la descripción del objeto mercantil que hace Marx no está tanto en haber precisado esta lista de cuatro determinaciones características sitio en haberlas ubicado estructuralmente y en haber descifrado el sentido de su estructuración.

Marx relaciona entre sí a estas cuatro características organizándolas en la manera que describe el siguiente esquema:

Diagrama I
Los factores de la mercancía

Forma Natural	Forma de valor
Valor de uso (VU)	Valor de cambio (VC)
Producto	Valor
(P)	(V)

Lo más importante que cabe destacar en esta descripción de la mercancía es la indicación de que la mercancía es un objeto que tiene un doble nivel de presencia, de vigencia o de objetividad.

Un primer nivel de la presencia del objeto mercantil es lo que podríamos llamar su vigencia en forma social natural. En este modo, el objeto mercantil es un objeto cualquiera, que está inserto en un determinado proceso de reproducción social, con su fase productiva y su fase consuntiva. Se trata obviamente de una objetividad que es necesaria pero no suficiente para constituir al objeto mercantil como tal.

Cualquier elemento de la naturaleza, sea físico, químico, vital, psíquico; cualquier hecho, sea material o espiritual, etc., cualquier parcela de realidad exterior o interior, cualquier trozo de materia, de cualquier materialidad que sea, cuando resulta que está integrado en un proceso social de producción y consumo, de reproducción de un sujeto social, constituye lo que podríamos llamar un objeto práctico o un objeto que tiene una forma social natural. En la medida en que es práctico, este objeto es un bien, un producto útil o que tiene un valor de uso para el consumo, sea éste indirecto, productivo, o directo, puramente disfrutativo. Por cualquier lado que sea, este bien/producido o producto/útil tiene una incidencia en principio favorable para el proceso de reproducción de un determinado sujeto social: es un elemento de su riqueza objetiva.

Para ser mercancía el objeto tiene sin embargo que ser algo más; debe tener un segundo nivel de presencia o un segundo estrato de objetividad, una forma de vigencia ya no social-natural sino sola y unilateralmente social: una forma de existencia como valor puramente económico. Para que el objeto sea efectivamente mercancía, además de ser un valor de uso producido, un producto útil, debe existir en un proceso de reproducción de consistencia sólo operacional o abstracta de una substancia de la cual él mismo sólo es una fracción; debe estar integrado en la reproducción de la riqueza como substancia valiosa en términos exclusivamente económicos o referidos al sujeto social como pura fuente y pura destrucción de energía productiva. Así pues, para ser una mercancía, el objeto práctico debe existir de manera duplicada: no solo como un producto que se manifiesta como tal al ser tenido por un bien, sino además como un valor que se está manifestando como valor de cambio, como una condensación de energía productiva que está siendo aceptada como tal al ser reputada como intercambiable por otra condensación similar.

Para ser mercancía es necesario que el carácter de producto concreto o natural del objeto –el hecho de haber sido conformado mediante una determinada técnica concreta, de ser el resultado de un trabajo determinado ejecutado por un trabajador singular sobre un lugar preciso de la naturaleza– esté presente también y además en una metamorfosis peculiar de sí mismo que lo fija en una presencia “fantasmal”, como mero producto en general, en abstracto, como mera condensación de energía productiva.

La mercancía debe ser, pues, el resultado de un trabajo que se afirma como puro desgaste de fuerza de trabajo durante un tiempo determinado, sin importar qué trabajador es el sujeto del mismo, cuál es su técnica y sobre qué materia la emplea, puesto que todos estos datos cualitativos resultan reductibles a un

cierto factor potenciado de una unidad ideal de fuerza de trabajo. Para que el producto se presente como valor basta que sea vigente como coágulo de tiempo de trabajo socialmente necesario. La mercancía debe presentar un valor como representación que duplica su presencia objetiva: como una entidad autónoma, puesta aparte y junto a su ser producto concreto o natural de objeto mercantil es un producto que al mismo tiempo que tiene vigencia como producto concreto, también tiene vigencia como mero producto abstracto, es decir, como mera cristalización de tiempo de trabajo socialmente necesario.

Al mismo tiempo y por otro lado, este valor, este haber costado trabajo —esta cosa valiosa en general, esta substancia abstracta y en sí misma imperceptible, puesto que carece de toda otra cualidad que no sea la cantidad—, se vuelve “visible”, perceptible o legible por cuanto se hace notar en la intercambiabilidad o el aspecto de valor de cambio que tiene el objeto mercantil, es decir, por cuanto se manifiesta o expresa en la capacidad que éste demuestra tener de ser recibido a cambio de algún otro objeto. Si una cosa tiene valor, ello se confirma en la aceptación que alcanza su disposición a ser cambiada por alguna otra cosa.

Así, pues, hay que tener en cuenta que la enumeración de las cuatro características de la mercancía sólo tiene sentido en la medida en que se organizan de esta manera: dos de ellas constituyendo la forma social natural y dos constituyendo la forma de valor del objeto mercantil. La forma mercantil de las cosas está constituida por estos dos estratos de forma objetiva.

Marx nos dice que en las sociedades mercantiles, en las que los hombres se conectan entre sí a través del mercado, los objetos necesariamente tienen esta estructura, son objetos que no pueden existir simple y llanamente en su forma social natural; que, una vez producidos, no pueden constituirse en valores de uso si no entra en juego, como mediación mediatizante, su forma de valor.

Se trata, en efecto de una sociedad en la cual los productos son productos de productores privados. El productor privado echa un determinado producto a la esfera de la circulación de los bienes, allá donde ese producto posee un valor de uso no para quien lo produjo sino para quien necesita consumirlo; lo echa, pero no lo suelta, no le deja realizarse como valor de uso, a menos que, de esa misma esfera, saque él en compensación otro objeto reconocido como equivalente del suyo, a menos que su producto realice su valor en el intercambio, tenga efectivamente un valor de cambio. Si el zapatero produce zapatos, esos zapatos no podrán ir a calzar los pies de quienes necesitan hacerlo, no habrá una conversión directa o inmediata del ser producido (ser producto) en ser consumido

(ser bien) porque el productor no va a deshacerse gratis de esos zapatos, si no sólo si quienes necesitan calzarse le dan algo equivalente a cambio, tantos kilos de pan, por ejemplo; para que pase a ser valor de uso, su producto tiene primero que demostrar en el mercado su valor de cambio.

En la sociedad mercantil, la forma natural del objeto está impedida de existir como realidad independiente y autónoma; su realización depende de la realización de la forma de valor del mismo objeto. El producto no puede convertirse directa o inmediatamente en valor de uso; para hacerlo, debe esperar la autorización que viene la “mano oculta” de la oferta y la demanda cuando ella distribuye la riqueza social premiando a la mayor productividad y castigando a la menor, autorización que consiste precisamente en la adjudicación de un valor de cambio al valor del objeto. La distribución de la riqueza social se cosifica así y se automatiza al volverse, en virtud de la mercantificación de los bienes/producidos, inherente al proceso de circulación.

Si se supone, en cambio, una situación comunitaria o no mercantil, se observa que todos y cada uno de los productos son directa e inmediatamente bienes, que su forma natural es autónoma e independiente respecto de la voluntad política que puede estar imponiendo desde afuera una regulación distributiva a la circulación de los bienes que conforman la riqueza de la sociedad. Dado que la sociedad comunitaria distribuye riqueza concreta, de forma social-natural y no riqueza convertida en que tanto de valor, no puede cosificar su política distributiva entregándola a una “mano invisible”; tiene que ser ella misma la que se invente los principios de apreciación cualitativa que guían sus disposiciones distributivas.

En el discurso de Marx, el teorema de la contradicción entre valor de uso y valor se desarrolla sobre la base de esta descripción estructural del objeto mercantil.

3. La contradicción entre las dos formas de reproducción, social
La denominación tradicional de este teorema es la de “contradicción entre valor de uso y valor”; sin embargo, si miramos más de cerca el texto de *El capital*, observamos que el término técnico que le corresponde propiamente es el de “contradicción entre la forma natural y la forma de valor del objeto mercantil”.

Marx hace referencia a que estas dos maneras de existir la mercancía, que no parecen plantear ningún problema especial a la vida normal y cotidiana de la sociedad organizada en base a la circulación mercantil de su riqueza, son en

verdad dos maneras de existir contradictorias entre sí, que se excluyen o se repelen la una a la otra. En la sociedad mercantil, las cosas tienen en sí mismas, en su estructura, un elemento conflictivo, una carga explosiva. El que las cosas sean productos concretos y al mismo tiempo valores, y el que ello se exprese en que son concretamente útiles y al mismo tiempo intercambiables, es algo, que por debajo de su “naturalidad”, esconde una situación en principio insostenible. Sólo un dispositivo muy especial de neutralización es capaz de diluir ese conflicto, de desactivar esa carga y de volver imperceptible a esa contradicción, un conflicto, una contradicción. Este es el núcleo del teorema crítico de Marx.

Tratemos de aprehender en qué consiste esta contradicción entre valor de uso y valor en este nivel elemental que es el de la descripción de la forma mercantil de los objetos.

La forma social natural de un objeto le viene a éste del proceso de reproducción en el que está inserto. El objeto en tanto que producto es el resultado de una cierta utilización de una cierta energía social con una cierta técnica. El conjunto de las dimensiones del “metabolismo” entre la sociedad y la naturaleza presenta, por un lado, todo un sistema de capacidades de producción y, por otro, todo un sistema de necesidades de consumo, en el encuentro que conforma a este doble sistema “metabólico” se constituye la forma social natural de todos y cada uno de los objetos que produce y consume una sociedad o un sujeto social para su reproducción.

Un sujeto social produce y consume una totalidad de objetos. Esta totalidad tiene una composición vista desde la perspectiva de la producción y sus sistema de capacidades y otra diferente vista desde la perspectiva del consumo y su sistema de necesidades; es una totalidad que cambia siguiendo la dinámica del acoplamiento de los dos sistemas.

De acuerdo al destino que sigue el sujeto social en su proceso de reproducción, ese conjunto de elementos de la riqueza se altera cualitativa y cuantitativamente; cambia de acuerdo a las estaciones, a los años, a las modalidades de los proyectos políticos, a las modificaciones de la cultura.

El conjunto de la riqueza está compuesto por el sinnúmero de objetos prácticos que, de acuerdo a una cultura y de acuerdo a una historia son necesarios para que un determinado sujeto social se reproduzca. Cada objeto tiene una ubicación específica dentro de la totalidad que conforman todos ellos. La forma social natural de cada uno está integrada dentro de esa totalidad, que se sintetiza de

acuerdo al proyecto de existencia del sujeto social. Esta peculiaridad o identidad, podría decirse, de cada uno de los objetos —de cada par de zapatos, de cada hogaza de pan, de cada traje, etc.—, la forma singular y concreta de cada copa, tiene su ubicación diferencial dentro de esta totalidad sintética que es la riqueza concreta de la sociedad en un momento determinado de su historia: totalidad sintética que está determinada por el proyecto de esa sociedad que le lleva a utilizar su sistema de capacidades de producción de una cierta manera y en una cierta medida, y que, igualmente, le permite satisfacer su sistema de necesidades de consumo de cierta manera y en cierta medida.

La totalidad concreta del objeto práctico en su forma social natural, el conjunto de cualidades que constituyen al objeto práctico, tiene un sentido vital concreto que depende del sentido concreto de la reproducción del sujeto social y que actúa sobre ella. Si existe un bien/producido en tal o cual cantidad, con tal o cual forma, esa cantidad, esa forma, esas distintas características responden a un sentido determinado por la tensión entre el sistema de capacidades de producción y el sistema de necesidades de consumo de un sujeto social que lleva una vida cultural e histórica.

La forma social natural del objeto tiene en sí misma una tendencia, un sentido, una “lógica”, que es el sentido del proceso de reproducción social dentro del cual está inserto ese objeto. Este sentido de la forma social natural, que está presente ya en la simple forma del objeto práctico, es el que, de acuerdo con Marx, está siendo contradicho por otro sentido u otra “lógica”, la de la forma de valor que debe adoptar dicho objeto práctico para ser mercancía.

¿Cómo puede definirse a este otro sentido que está en el objeto mercantil, junto o sobre el sentido natural? Como un sinsentido, habría que decir, según la descripción más general que Marx hace de él. Las cosas, dice, son producidas y consumidas en la sociedad mercantil pura, no de acuerdo a un determinado plan, siguiendo un determinado proyecto, u obedeciendo a una determinada necesidad, sino que son producidas de acuerdo a la casualidad; son producidas porque en el momento anterior del mercado demostraron un comportamiento más o menos bueno en tanto que productos mercantiles. Si se vendieron bien entonces, ahora esas cosas se producirán en mayor cantidad; pero si no se vendieron bien, entonces deberán alterarse cuantitativa y/o cualitativamente: su presencia objetiva sigue un destino completamente azaroso.

Así pues, en tanto que objetos con forma de valor, las mercancías tienen también un sentido; un sentido que es distinto y aún contradictorio respecto del que surge

de la forma social natural. Este otro sentido es el del caos del mercado, es el sentido de lo fortuito o carente de necesidad. En una descripción de lo puramente mercantil —todavía no de lo propiamente mercantil capitalista—, los objetos en tanto que mercancías son objetos que están insertos también en otro flujo de sentido, que sería el de puro valor, que sería el sentido del sin sentido.

En la circulación mercantil hay la tendencia que sigue cada uno de los objetos en tanto que cosa natural o concreta y, junto a ella, acompañándola de manera parasitaria, hay también la tendencia que ellos siguen en tanto que valores, que está allí desviándola de alguna manera, contradiciéndola, modificándola, restringiendo o exacerbando lo que está planteado en ella. Se trata de una contradicción en la medida en que en un solo objeto coinciden las dos tendencias: la tendencia “concreta” a poseer una determinada forma y la tendencia “abstracta” a deshacer esa forma, a no obedecerla, a desquiciarla. Esta sería la realidad de la contradicción vista en el objeto mercantil mismo.

La forma de valor tiene el sentido del caos o falta de orden propio del juego de la oferta y la demanda, sentido que altera necesariamente la existencia de este objeto en el proceso de reproducción social bajo el modo de reprimir ciertas características cualitativas del mismo o de exagerar ciertas otras. El producto social global, por ejemplo, va a ser un producto que incluya una cantidad mayor o menos de zapatos, y la forma de esos zapatos será de tal o cual variedad y la calidad de estos zapatos será de diferentes niveles, pero todo esto ya no de acuerdo a las necesidades efectivas del sujeto social sino de acuerdo al modo como el ser valor de este conjunto de zapatos ha tenido vigencia dentro de la totalidad de las mercancías que están compitiendo en el mercado. Se producirán más o menos zapatos, no porque ese sea el sentido de la reproducción del sujeto sino porque ese es el sentido del mercado de los equivalentes.

La explicación última de por qué existe esta contradicción entre valor de uso y valor, o entre la forma natural y la forma de valor, no puede ser tema de esta exposición. Es, sin duda, de orden histórico, y tiene que ver con el tránsito de un escenario de condena a la escasez, en el que las distintas comunidades del género humano podían reproducirse encerradas en su propia propuesta de armonización del sistema de necesidades consumo con el sistema de capacidades de producción a un escenario diferente, escenario de abundancia posible, en el que ese género humano tiene ante sí la tarea de construir un principio de armonización de nuevo tipo, que sea por un lado universal y que, sin embargo, por otro lado, pueda ser actualizado de acuerdo a la singularidad del infinito número imaginable de comunidades humanas concretas. La circulación mercantil aparece en este tránsito

como el mecanismo que mejor podría servir a ese nuevo tipo de armonización, un mecanismo que, si embargo, ha servido más bien para imponer una reedición remozada –la reedición capitalista– del mismo tipo arcaico de armonización, diseñado en plan agresivo-defensivo ante la naturaleza y en plan automutilador ante el cuerpo social.

4. La contradicción neutralizada

Ante esta idea de Marx de que todas las cosas tienen en sí mismas, en la medida en que son mercancías, una contradicción, se presenta una objeción obvia e inmediata. Si los objetos mercantiles tienen esta contradicción tan radical, ¿cómo es posible que esa contradicción no sea perceptible, que las cosas mercantiles no estallen en nuestras manos? ¿Cómo es posible que esa contradicción entre valor de uso y valor no se manifieste de manera virulenta?

Marx nos dice que la contradicción entre valor de uso y valor, entre forma social natural y forma valor de la mercancía, es una contradicción que en términos normales existe como toda contradicción; es decir, bajo la forma de resuelta pseudosuperada. Las contradicciones siempre existen, nos dice Marx, como contradicciones neutralizadas o como contradicciones que están mediatizadas de alguna manera. Toda contradicción que no ha estallado sino que subsiste actúa de manera neutralizada, mistificada. También la contradicción mercantil entre valor de uso y valor existiría así, de manera pseudosuperada o neutralizada.

Este punto es muy importante en la consideración de la contradicción a la que Marx hace referencia. En términos normales, en un objeto mercantil nunca coexisten su forma natural y su forma de valor, nunca los dos polos de la contradicción, valor de uso y valor, están en un mismo sitio; esta es la razón de que nunca se enfrenten, de que la contradicción nunca estalle.

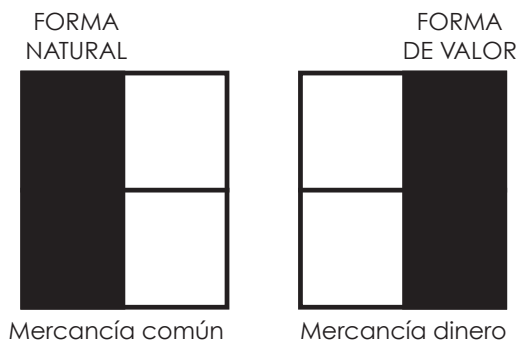
El valor y el valor de uso de una mercancía nunca llegan a encontrarse y, por lo tanto, nunca entran efectivamente en conflicto. La sociedad mercantil neutraliza la contradicción entre valor de uso y valor, y lo hace, de acuerdo a la descripción de Marx, de la siguiente manera.

Para estudiar lo que es la mercancía en general hay que hacer referencia a lo que podríamos llamar el ejemplar más elemental o abstracto de la misma; como lo hacen la zoología o la botánica con un determinado tipo de seres vivos, también aquí debemos elegir un ejemplar en el que todas las características de la mercancía se encuentren presentes en su medida mínima. Al hacerlo, descubrimos en este

caso que el ejemplar último, la unidad última de mercancía resultar ser no una mercancía, sino dos mercancías. La unidad más elemental de la mercancía son dos versiones complementarias de la misma mercancía: la mercancía en su versión común y la mercancía en su versión dinero.

Diagrama II

La expresión neutralización de la contradicción valor y valor de uso



La mercancía en su versión común es el objeto mercantil pero sólo cuando tiene vigencia como valor de uso, cuando existe en su forma natural. La mercancía en su versión dinero es ese mismo objeto mercantil pero en tanto que existe como puro valor.

Siempre tenemos o el traje o el dinero con el que vamos a comprar ese traje, pero nunca tenemos ese traje y el dinero para comprar ese mismo traje. Si tenemos dinero para comprar otro traje será otro traje el que compremos, pero, a este traje, o lo tenemos en su forma natural o lo tenemos como dinero para comprar este traje. En tanto que traje efectivo o mercancía común, ese traje existe, en la forma natural; antes existió en su forma de valor, cuando era dinero con el que se iba a comprar ese traje.

En un ejemplar de la mercancía no se produce el estallamiento de la contradicción entre valor de uso y valor porque la unidad “mercancía” de la riqueza objetiva siempre se encuentra desdoblada, existe siempre ya sea en su forma natural, ya sea en su forma de valor; nunca coinciden en la misma cosa los dos polos de la contradicción. La vida cotidiana de los productores-propietarios-consumidores privados tiene siempre que ver con las cosas, alternativamente, en su forma abstracta o forma de valor, como dinero, o en su forma concreta o natural, como mercancía común. El propietario privado siempre está saltando de un lado a otro de la forma común a la forma dinero de su propia mercancía; nunca tiene las dos cosas al mismo tiempo. En esta medida, la contradicción siempre está pospuesta,

postergada, relegada: valor de uso y valor, forma natural y forma de valor nunca coinciden en el mismo espacio-tiempo.

Lo anterior sería la explicación de porqué esta nunca aparece en tiempos normales. Será sólo en situaciones límite, situaciones muy especiales, cuando el individuo propietario privado de la sociedad mercantil haga la experiencia de esa contradicción. Sólo en situaciones muy peculiares aparecerá la posibilidad de que esa contradicción estalle y sea experimentada efectivamente.

No es impensable cierto propietario privado afectado de una fijación objetista, de un fetichismo coleccionista que le lleve a fracasar ante la necesidad de comportarse con su propiedad alternadamente en la forma natural y en la forma de valor; a preferir el placer subjetivo que le da el retenerla en su forma de objeto concreto a la ganancia en valor que le significaría el deshacerse de ese objeto por dinero.

En un caso así estallarían la contradicción entre forma natural y forma de valor. Pero por lo general, en términos normales, los sujetos sociales privados nunca perciben esta contradicción, porque están hechos de acuerdo a la forma mercantil de los objetos; son seres humanos peculiares que han sido contruidos, domesticados en el sentido de la mercancía; que están perfectamente acoplados al mundo mercantil y que pueden pasar fácilmente de la forma natural a la forma de valor de su propiedad privada; pueden, sin mayor problema, dejar que las cualidades de un objeto se desvanezcan para ver cómo ese objeto adquiere la forma del dinero.

He considerado hasta aquí la noción más general y más abstracta de la contradicción entre valor de uso y valor. Sobre la base de esta noción se puede comenzar a reconstruir el modo como este teorema se presenta en el resto de la obra de Marx, *El capital*. A continuación avanzaré alguna idea al respecto.

B. La contradicción entre valor y valor de uso a lo largo de *El Capital*

Para presentar el concepto de valor de uso y valor, Marx somete a la idea misma de contradicción entre valor de uso y valor a un cierto trabajo conceptual de abstracción. En primer lugar, Marx no considera el proceso de producción y de consumo de este objeto, y, en segundo lugar, no considera al objeto mercantil en su plena vigencia concreta como mercancía capitalista sino como mercancía simple.

En otros términos Marx está mirando esta contradicción, en primer lugar, no en el proceso global sino en la cosa, es decir, en el resultado del proceso de producción y en la premisa del proceso de consumo, pero sin tocar aún el proceso de producción y consumo en cuanto tal. En segundo lugar, Marx no está viendo al valor de uso y al valor y a su contradicción dentro de una mercancía capitalista, que sería la mercancía moderna, sino que lo está haciendo dentro de la mercancía simple o mercancía en general.

Para delimitar la contradicción entre valor de uso y valor mirándola como un proceso y ya en términos propiamente capitalistas es indispensable eliminar estas dos abstracciones, abrir estos paréntesis entre los cuales ha encerrado Marx a este objeto. Es precisamente lo que él mismo hace cuando atraviesa esa primera coyuntura o articulación principal de su obra, que es la que junta y / o separa a la sección primera del primer libro con todo el resto de El capital.

En los cuatro primeros capítulos, Marx describe y analiza críticamente la “fórmula general del capital” (D - M - D’), y llega a encontrar un determinado problema en ella; nos dice que esta fórmula sólo se comprende a partir de otra fórmula que le sirve de base, que es la fórmula general de la riqueza mercantil, lista fórmula es siempre la de una mercancía del tipo a que está en proceso de cambiarse en dinero y de convertirse en mercancía del tipo b. (Véase el diagrama 3).

Diagrama III **Las fórmulas de la riqueza mercantil**

$$\frac{\text{Fórmula general del capital: } D-M-D}{\text{Fórmula general de la mercancía: } M_a-D-M_b}$$

Marx observa que el mundo real de las mercancías se mueve de acuerdo a la fórmula general del capital, o sea, de acuerdo a la fórmula general de la mercancía, pero no en estado normal, sino fuertemente alterada. Esta fórmula indica que la riqueza en la sociedad capitalista es dinero invertido, dinero que está en proceso de convertirse en mercancía y de reconvertirse en dinero pero de una magnitud de valor incrementada. Capital, riqueza capitalista, es, pues, dinero generando más dinero, dinero invertido, es decir, dinero que se cambia en cosa, aunque esta cosa sea un simple papel, una simple fórmula financiera, y se vuelve a cambiar en dinero pero con la finalidad de incrementarse.

Dentro de la descripción de la fórmula general de la riqueza mercantil simple, al referir qué es mercancía y qué es dinero, Marx ha presentado la idea de la

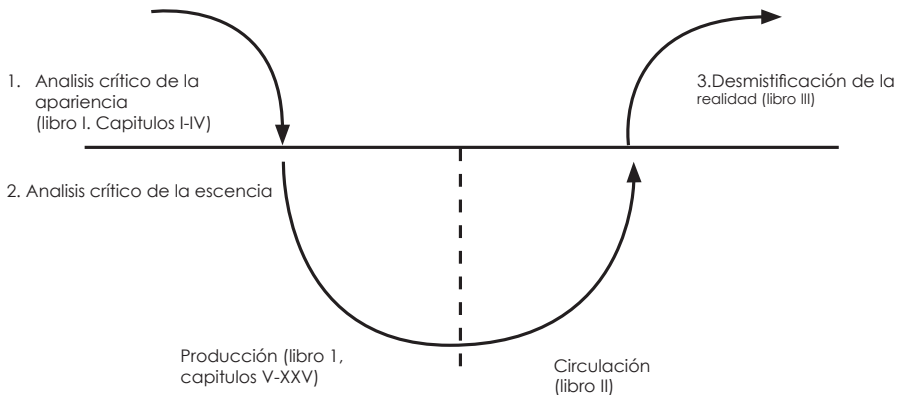
contradicción, entre valor de uso y valor. De esta manera, en el análisis minucioso que hace de estas fórmulas tenemos ya la presentación sistemática del contenido del teorema de la contradicción entre valor de uso y valor.

Una vez que Marx ha planteado el problema de este incremento o “plusvalor” en los cuatro primeros capítulos de *El capital*, pasa, a partir del quinto, a estudiar la esencia del mismo dentro del proceso de producción y consumo, la esencia del proceso de reproducción de la riqueza social en sus forma capitalista.

Marx despliega el argumento global de su libro en los siguientes tres momentos:

1. Análisis crítico de la fórmula general del capital (los cuatro primeros capítulos del libro).
2. Examen de la producción y el consumo de la riqueza (el resto del libro I y el conjunto del libro II).
3. Desmitificación de la realidad de la riqueza social capitalista (libro III).

Diagrama 4 La marcha de la argumentación de Marx en los tres libros de *El Capital*



De acuerdo a esta marcha argumental, el teorema de la contradicción entre valor de uso y valor tiene distintos momentos de presencia, es decir, adopta diferentes figuras, visto ya –más allá del capítulo cuarto del primer libro– como un teorema que afecta a la riqueza considerada como un proceso, y no como una cosa, y que la mira ya, específicamente, en su forma histórica capitalista.

En primer lugar, esta contradicción entre valor de uso y valor se presenta —en el capítulo V del libro I— como contradicción entre la producción de la riqueza objetiva en calidad de riqueza concreta, de proceso de trabajo, por un lado, y la producción simultánea de esa misma riqueza pero en calidad de riqueza abstracta capitalista, de —en última instancia— plusvalor, en calidad de proceso de valorización del valor o proceso de producción del plusvalor, por otro. Aquí Marx no —se refiere ya exclusivamente al objeto, a la mercancía, sino que se refiere al proceso del cual sale la mercancía y al cual entra la mercancía. Este proceso se presenta, en el primer momento, como un proceso que es contradictorio en la medida en que uno es el de los del proceso de trabajo concreto y otro diferente, divergente de él, el del proceso de valorización del valor o proceso de producción de plusvalor.

En un segundo momento, esa misma idea de la contradicción entre valor de uso y valor se presenta —en la sección séptima del libro I— como la idea de la contradicción entre el proceso de consumo y oí proceso de acumulación de capital.

Estos dos primeros momentos hacen referencia a lo que Marx llama el estudio inmediato o directo —que hace abstracción de la mediación, circulatoria— del proceso de reproducción del capital, mismo que lleva a cabo en el libro I de *El capital*.

En un tercer momento, la noción de contradicción se presenta como contradicción dentro de la esfera de la circulación capitalista. La contradicción aparece entonces como una contradicción entre dos formas de existencia del dinero-capital: la forma de existencia productiva, entregada a la explotación directa de la fuerza de trabajo, y la forma de existencia improductiva, entregada al juego circulatorio, del capital. Esto se encontraría en el libro II de *El capital*, sobre todo en su sección primera.

En un cuarto momento, la noción de contradicción entre valor de uso y valor se presenta —en la sección tercera del libro II— en lo que podría ser el resumen global de todo el estudio realizado por Marx en los dos libros de *El capital*, y que podríamos llamar la presentación del proceso de reproducción social o de la esencia del proceso de reproducción de la riqueza social capitalista en su totalidad. Aquí aparece nuevamente la contradicción entre la totalidad del valor de uso capitalista y la totalidad del valor de cambio capitalista; es decir, que Marx hace aquí referencia a la totalidad de los objetos mercantiles capitalistas.

En la tercera sección del segundo libro de *El capital*, tenemos lo que podría ser una especie de ampliación del esquema de la mercancía, donde Marx muestra de qué manera están imbricadas entre sí las dos totalidades: la del valor de uso producido y consumido en la sociedad capitalista y la del valor de cambio que está permitiendo que ese valor de uso capitalista se mantenga, se produzca y se reproduzca. Se trata, pues, de un esquema –por demás incompleto en el texto de Marx– de la totalidad del valor de uso capitalista y de la totalidad del valor de cambio capitalista.¹¹

Un quinto momento en el que la noción de contradicción entre el valor de uso y el valor se presenta nuevamente es el momento en el que –en la sección tercera del libro III de *El capital*– Marx hace referencia a la contradicción entre la tendencia histórica de la acumulación del capital y la tendencia –que proviene del valor de uso sometido– al desarrollo de la acumulación capitalista bajo la forma de crisis. Acumulación y crisis están conectadas en esta última forma en la que Marx nos presenta la noción de contradicción.

Para concluir esta exposición, cabe puntualizar que el sentido del concepto de contradicción entre valor y valor de uso al que he hecho referencia es un sentido sumamente abstracto. En verdad, el concepto de contradicción entre valor de uso y valor está representando –como había dicho ya de entrada– al concepto de contradicción entre proceso de trabajo y de consumo concretos, es decir proceso de reproducción concreto de la sociedad, por un lado, y proceso de valorización del valor y acumulación del capital, por otro. Marx indica que en la mercancía podemos leer y analizar la contradicción, pero esta contradicción en la mercancía no es más que el reflejo de la contradicción del modo de producción y consumo, del modo de reproducción de una sociedad. Es el modo de reproducirse de una determinada sociedad el que es contradictorio: la contradicción fundamental es la contradicción entre el cómo se producen y se consumen las cosas concretas, por un lado, y el modo o la forma en la que deben producirse y consumirse esas cosas concretas en el capitalismo, por otro.

C. Discusión: ¿Mercancías sin valor de uso?

Miguel Ángel Valderrama: Un una etapa de sobreproducción de mercancías –lo cual es tan característico en un régimen capitalista–, se puede considerar que las mercancías sobrantes, que no son consumidas por la población, tienen, no obstante, un valor de uso incluido y no son simplemente valores. ¿Cómo se

11 Véase al respecto, del autor, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, Ediciones Nariz del Diablo, Quito, 1994.

puede distinguir este caso respecto de aquella sobreproducción de mercancías propiamente inútiles?

Bolívar Echeverría: Lo que habría que tener en cuenta es que la mercancía es una totalidad, es decir, que no se puede hablar de que existan mercancías si estas mercancías no tienen un valor de uso. Puede haber la producción de un determinado conjunto de cosas que pretende ser mercancía y que no logra serlo. Si el valor no se realiza como valor de cambio efectivo y, por lo tanto, como posibilitador del consumo de esa cosa, entonces esa cosa no existe como mercancía. En este sentido, lo que habría es una especie de bloqueo a la entrada en el mercado de determinadas cosas, de obstáculo a la pretensión, por parte de estas cosas, de adquirir la categoría de mercancías, pero no habría efectivamente mercancía si no hay consumo, si no hay la realización del valor de uso de la mercancía. Diríamos entonces que el protovalor o aquello que podría haber sido valor queda prácticamente como no existente.

Puede haber mucho gasto de horas de trabajo de muchos trabajadores en la producción de un determinado cúmulo de cosas, pero si este cúmulo de cosas no entra para nada en el mercado y no es, por lo tanto, consumido como lo manda una sociedad mercantil, ese cúmulo de trabajo es trabajo absolutamente desperdiciado, trabajo que no se ha consolidado como valor, que no es aceptado en el mercado como sustancia de valor.

Justamente una de las formas en que se manifiesta esta contradicción es la de aquellos productos que son lirados al mar para no consumirse. El valor de uso que está ya incluso presente es un valor de uso al que no se le permite pasar, diríamos. Al producto concreto no se le permite pasar a su función de valor de uso. La forma natural del objeto no puede consolidar su doble aspecto de producto y valor de uso justamente porque la ausencia de una forma de valor no permite esa transición de producto a bien, de producto a valor de uso. Esto generalmente sucede por la necesidad de determinados productores de defender el precio de sus mercancías. Por lo general, si se destruye una determinada cantidad de productos es para que el precio por unidad de ese producto no baje; es decir, son consideraciones puramente mercantiles las que hacen que se destruya valor de uso.

La contradicción del valor de uso y el valor en la vida cotidiana

Jorge Veraza: Quizá valdría la pena hablar un poco más acerca de las formas de manifestación de la contradicción entre valor de uso y valor; esto es, de otras

formas existentes además de la consistente en destrucción de mercancías. Esto quizá nos permita sugerir de manera general algunos problemas que den lugar a otras preguntas.

Podríamos observar la forma general de contradecirse el valor y el valor de uso si nos fijamos en que —como decía Bolívar Echeverría—, por un lado, el valor de uso está haciendo referencia al plano del sistema de las necesidades o del consumo, y, por otro lado, el valor está haciendo referencia al plano del sistema de las capacidades sociales de producción. Pero al mismo tiempo que se están contradiciendo el valor de uso, en el plano de las necesidades, y el valor, en el plano de las capacidades de producción, también se está contradiciendo la forma social natural del producto con la forma puramente social del mismo.

Quiero insistir en esta contradicción completa que existe en la sociedad entre, por un lado, el conjunto de las necesidades siempre ampliable, el conjunto de apetencias de algún modo concretadas históricamente pero siempre en posibilidad de crecer, y, por otro lado, un conjunto de capacidades que están siendo expresadas en el tiempo de trabajo socialmente necesario objetivado en las mercancías como cierto valor pero que no están siendo conectadas con esas necesidades. En otros términos, lo que puede toda la sociedad está siendo contradicho por lo que toda la .sociedad necesitaría; de tal suerte que todos los poseedores que tengan la forma de la mercancía no en su versión común sino en su versión dinero, sí podrán satisfacer algunas de sus necesidades, pero no así los que no tengan ese dinero.

En estos momentos de excepción estalla parcialmente la contradicción entre el valor y el valor de uso. Si bien a nivel general de la sociedad esta contradicción queda neutralizada, en ciertas partes de la sociedad hay estallamientos verdaderos que se manifiestan en la forma de gentes que no pueden tener acceso a lo que la sociedad puede producir y ellos necesitan, pues no hay conexión entre la necesidad de valores de uso, por parte de estas gentes, y la capacidad con que la sociedad está produciendo esos mismos valores de uso y plasmándolos bajo la forma de valores.

Sin embargo, también hay un estallamiento más general de la contradicción del valor y el valor de uso que afecta incluso a aquellos que sí tienen dinero y, por tanto, acceso a las mercancías. Este estallamiento consiste en que queda reprimido o coartado un conjunto de necesidades posibles tanto del estómago como de la cabeza; necesidades de socialización, de organización, de convivencia con las gentes; un conjunto de necesidades del individuo, tanto concretas como

espirituales, que la sociedad mercantil mantiene reprimidas para poder seguir siendo mercantil, los individuos deben permanecer aislados, encasillados dentro de formas atomizadas de convivencia, y con esta misma figura atomizada, unilateralizada, deben enfrentarse a la naturaleza y a los bienes de consumo.

Incluso aquellos que tienen la manera de pseudoneutralizar la contradicción del valor de uso y el valor porque tienen dinero mediante el cual pueden adquirir mercancías, constantemente deben padecer un recortamiento de sus cuerpos y de sus cabezas, así como de las posibilidades de socializarse con las personas, de su capacidad de vivir una vida humana.

Para cada individuo hay, pues, una contradicción entre la posibilidad de afirmación de una vida efectivamente humana y la capacidad real, efectivamente existente, de afirmar la vida como propietario privado, excluyente, egoísta frente a los demás, etcétera.

Esta forma de vida está impresa en los valores de uso de los objetos prácticos producidos como mercancías, es inherente a la forma de mercancía de esos valores de uso; así que, aún cuando el acceso al consumo está mediado por la posibilidad de disponer de dinero para adquirir los valores de uso necesarios para la subsistencia, de todas maneras, aún teniendo dinero, sólo se puede tener acceso al consumo de unos valores de uso limitados, recortados por las capacidades de esa sociedad atomizada.

En resumen, hay otras formas de manifestarse la contradicción entre el valor de uso y el valor, a modo de estallamientos parciales que hacen referencia no sólo a ámbitos económicos —por ejemplo, el caso del café que se tira al mar— sino que la contradicción del valor y el valor de uso también está haciendo referencia al todo social, es decir, tanto en sus manifestaciones espirituales y culturales, como políticas e, incluso, de trascendencia de esta misma forma de sociedad.

Lo contradicción del valor de uso y el valor en la relación entre trabajo asalariado y capital

Carlos Aguirre: Creo que el paso que en términos teóricos sería más difícil respecto de como ésta contradicción entre valor y valor de uso se encuentra presente a lo largo de todo el argumento de *El capital*, se resuelve en los cinco puntos señalados por Bolívar Echeverría. Sin embargo, el paso que a mí se me hace más complicado es el paso de la contradicción del valor y el valor de uso a la contradicción entre trabajo asalariado y capital. No sé si se podría ampliar

brevemente este punto, un poco en el sentido de en qué manera se encuentra presente dicha contradicción en la propia definición del concepto de capital como valor que se valoriza y en el trabajo asalariado como aquel valor de uso peculiar que precisamente tiene la posibilidad de ser fuente de valor. Se trataría, pues, de explicar un poco la transición desde la forma simple de la contradicción entre el valor de uso y el valor hacia la forma complejizada que adopta la misma cuando se convierte en contradicción entre el trabajo asalariado y el capital.

Bolívar Echeverría: Se trata de una cuestión sumamente complicada. Pienso que habría que comenzar por ubicarla en la primera aproximación a este teorema de la contradicción entre valor de uso y valor, en el análisis del proceso de producción que Marx lleva a cabo en *El capital*.

Marx dice que en el proceso de producción hay una determinada contradicción que él delimita más o menos en esta forma general: producirán términos de la forma natural del proceso de producción es objetivar sobre la naturaleza determinadas capacidades productivas del sujeto social. En este sentido, en el proceso de producción hay una acción del sujeto social sobre la naturaleza y un enriquecimiento del sujeto social mismo en la medida en que él somete a la naturaleza a su modo de existencia, le impone determinadas normas, la organiza de determinada manera, hace que la naturaleza funcione en bien del proceso de reproducción del mismo sujeto social. Luego entonces, producir es un objetivarse por parte de la fuerza de trabajo.

En términos del proceso de valorización del valor, el proceso de producción –nos dice Marx– es justamente lo contrario. Ahí el proceso de producción no es un proceso en el que el sujeto social someta a la naturaleza o la incluya en la armonía de su proceso de reproducción, sino un proceso en el cual el valor de los medios de producción se ensancha mediante la succión de valor a la que es sometida la fuerza de trabajo de los trabajadores.

Los trabajadores son los que ejecutan el proceso de producción, los que modifican la naturaleza; en este sentido, su trabajo debería ser objetivación de sus capacidades, ampliación de la riqueza social. De alguna manera, el proceso de producción es un proceso fundamentalmente positivo en la medida en que es ampliación de un poder del hombre sobre la naturaleza, poder que no significa necesariamente una destrucción de la naturaleza por parte del hombre sino simplemente una re-inserción de la naturaleza en su propia dinámica, a través de un “servicio” previo a las finalidades humanas.

Sin embargo, en lugar de ser esto, el proceso de trabajo en la realidad capitalista, dice Marx, se convierte justamente en lo contrario; no es el medio de producción el que está al servicio del hombre, del trabajador, sino que resulta ser el trabajador el que está al servicio del medio de producción; esto, porque en términos de valor, el capital que existe bajo la forma de medios de producción, el capital constante, va a incrementarse mediante la absorción del tiempo de plus-trabajo al que somete a la fuerza de trabajo de los obreros.

En esta dimensión, en este estrato, el proceso de trabajo tiene un sentido invertido. Producir, en este sentido, es todo lo contrario de objetivarse, de ganarle o conquistar a la naturaleza; lejos de ser eso, el trabajo se convierte efectivamente en un proceso en el que el hombre, el obrero, está siendo triturado, está siendo exprimido por la máquina, es decir, por el medio de producción en su forma de capital constante. La naturaleza, representada en los medios de producción, aparece así, de manera similar a la que tenía en las épocas de la escasez arcaica, como la gran enemiga del hombre, como aquella entidad prepotente a la que, “defensivamente”, había que agredir y destruir con el proceso productivo.

Hablando en términos muy generales, podríamos decir que la contradicción entre valor de uso y valor, en lo que respecta a este primer punto, toma la figura de una inversión del sentido que el proceso concreto de trabajo tiene en su forma natural; de ser una aventura positiva para el sujeto social, este proceso pasa a ser, subordinado o subsumido a la valorización del valor, un destino completamente negativo para el trabajador.

Para éste, ya no es un proceso de autorrealización a través de la imposición de determinadas formas a la naturaleza, sino que es todo lo contrario: un proceso en el que la máquina, los medios de producción Trituran, succionan la substancia vital del trabajador.

Esta contradicción se encuentra posibilitada por ese mecanismo mistificador peculiar que es el mercado de trabajo. La existencia del mercado de trabajo implica que el hombre, el sujeto social está siendo convertido en mercancía vendible; la fuerza de trabajo del obrero aparece junto a las otras mercancías como si fuera ella una mercancía común. La existencia del sentido explotador en el proceso de producción como proceso de explotación de plusvalor sólo tiene lugar gracias a la existencia de este proceso mistificador en el cual una “mercancía” que tiene un “valor de uso” que es cualitativamente diferente del valor de uso de cualquier otra mercancía, es presentada como una mercancía más, común y corriente.

Todas las mercancías, en tanto que objetos prácticos, son cosas que tienen un valor de uso, una utilidad o sirven para satisfacer determinadas necesidades, pero en el mercado capitalista aparece una mercancía que es muy diferente de todas las demás y que, sin embargo, es tratada como si fuera igual a todas las demás. Esta “cosa” que aparece como mercancía en el mercado capitalista es la fuerza de trabajo y tiene también su “valor de uso”.

Pero lo curioso está en la definición del valor de uso de la fuerza de trabajo. El valor de uso de la fuerza de trabajo consiste en la realización del proceso de trabajo en cuanto tal. Todo el consumo de todas las mercancías por sí mismo no sería suficiente, nos dice Marx, para que la vida productiva de la sociedad se llevara a cabo, porque para que las mercancías puedan ser consumidas de manera productiva es necesario que estas mercancías entren al proceso de trabajo, en el cual la fuerza de trabajo, actuando sobre los medios de producción, consume productivamente esas mercancías. La mercancía fuerza de trabajo tiene como valor de uso la capacidad de poner en movimiento a todo el proceso productivo. En este sentido, todos los valores de uso dependen del valor de uso de la fuerza de trabajo; la utilidad del pan para alimentar la casa, del vestido para abrigar, etc., dependen en su conjunto del valor de uso de la fuerza de trabajo, que es justamente el de producir estas cosas.

En el mercado capitalista aparecen fenómenos absurdos por principio, como el de que este objeto que en verdad es el sujeto que pone en movimiento al proceso de producción, que hace que existan los valores de uso de todas las otras cosas, aparezca en la esfera de la circulación como si fuera una mercancía más.

Si el proceso de producción existe como proceso en el que el obrero está siendo extorsionado, está cediendo materia vital a los medios de producción para que estos incrementen su valor, si esto tiene lugar, es sólo gracias a que subsiste este proceso de intercambio mercantil viciado, en el que ciertos miembros del sujeto social se ven obligados a dejar de ser tales y a serlo sólo en apariencia: a vender su fuerza de trabajo como si fuera una cosa más, cuando, de acuerdo a la estructura básica del proceso de trabajo, sabemos que nos es una cosa más, sino que es la cosa por excelencia, en la medida en que gracias a ella, gracias a la acción de la fuerza de trabajo, existen las otras cosas.

Esta monstruosidad, este absurdo, consistente en que el proceso de trabajo, o, mejor dicho, el agente del proceso de trabajo, se venda como si fuera un producto del proceso de trabajo, es la base sobre la que descansa la totalidad de la sociedad capitalista: la contradicción entre el proceso de trabajo como proceso

posiblemente armónico entre el ser humano y la naturaleza, por un lado, y ese mismo proceso de trabajo, pero como un proceso en el que el sujeto social, al incrementar el valor de los medios de producción, se deja succionar el trabajo, la substancia de la que vive el capital.

Valor y Plusvalor

“el objeto exterior que según su substancia es lo suyo de alguien es la propiedad (dominium) de éste, a la que le son inherentes (como el accidens a la substantia), todos los derechos correspondientes y sobre los cuales por tanto el propietario (dominus) puede disponer a discreción (ius disponendi de resua). Pero de esto se sigue por sí mismos (sui iuris) pero no propietarios de sí mismo (sui dominus) y menos de otro ser humano, puesto que él es responsable de la humanidad en su propia persona”.

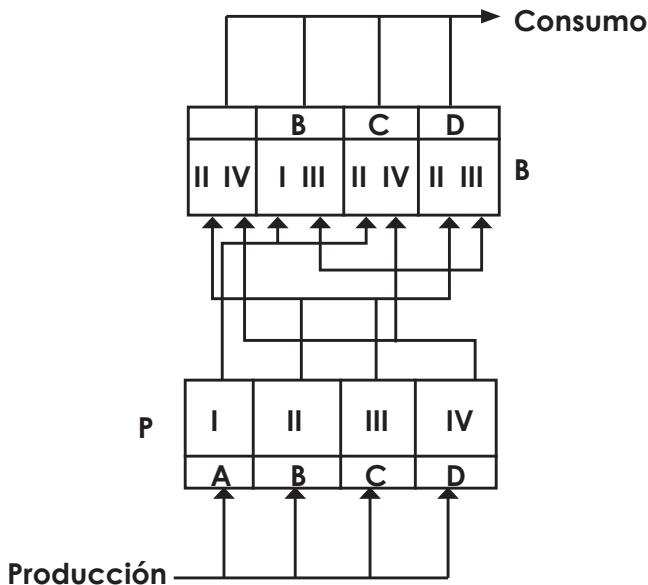
Kant: Die Metaphysik der Sitten

En la época moderna o capitalista, los objetivos productivos y consumidos por la sociedad sólo pueden existir como objetos efectivamente sociales –producidos por unos, consumidos por todos- , es decir, sólo pueden circular entre los individuos que componen el sujeto social en la medida en que tienen un valor y se intercambian así unos por otros en calidad de mercancías. Hay algo, sin embargo, que distingue a los objetos mercantiles propiamente capitalistas de otros objetos mercantiles que ha conocido la historia: la peculiar constitución de un valor: el hecho de que ella incluye como parte necesaria de sí misma una fracción especial de valor, el plus-valor.

¿Qué es el valor de una mercancía? ¿Qué es el plus-valor, como elemento característico del valor mercantil capitalista?

Circulación y distribución

La reproducción de toda sociedad se encuentra medida o posibilitada por circulación de los elementos de su riqueza objetiva. Esta tiene una “figura topográfica” determinada cuándo sus elementos se hallan repartidos de acuerdo a su origen, en las puertas de salida de sus respectivos lugares de producción, y tiene otra figura, completamente diferente, cuando esos elementos están de acuerdo a su destino, a las puertas de ingreso de sus respectivos lugares de consumo. La circulación posibilita esta mutación de la “figura topográfica” de la riqueza objetiva, el “cambio de manos” de sus elementos, su conversión de conjunto de productos en conjunto de bienes.



La marcha de la reproducción social depende del cumplimiento de esta metamorfosis del producto social (B); depende, en otros términos, de la posibilidad de que cada uno de los elementos de la riqueza cumplan la doble función: que lo califica, de un lado, como producto y, de otro, como bien. Pero el cumplimiento de esta doble función, la presencia en doble perspectiva, que sería la forma social-natural de existencia de la riqueza objetiva, depende, a su vez, de la vigencia en la vida social de un principio distributivo determinado, capaz de organizar ese movimiento circulatorio. Sin este principio, la metamorfosis de la riqueza sería imposible. Carente de orden y orientación y amenazado por el caos y a violencia, el “cambio de manos” se detendría y los objetos quedarían como meros productos junto a sus productores, imposibilitados de llegar a sus consumidores de llegar a sus consumidores, de convertir en bienes y completar así su existencia social-natural.

Circulación Mercantil y Cosificación

Cuando la sociedad es una comunidad orgánica, integrada como un solo sujeto global —a manera de las sociedades arcaicas—, este principio distributivo organizador de la circulación emana de una voluntad distributiva subjetiva, de un proyecto de autoconformación del sujeto social. En cambio, cuando la sociedad —como en la historia de Occidente— es una comunidad descompuesta, desmembrada y atomizada en una serie abierta de procesos de reproducción privados; cuando, por tanto, la subjetividad del conjunto de los individuos sociales se suspende históricamente, toda voluntad distributiva capaz de dar sentido a la mediación circulatoria deja de existir. En lugar de ella queda la simple inercia del sistema tradicional de las capacidades productivas y las necesidades consuntivas, como propuestas de un criterio distributivo que, aunque esté siempre en retirada, nunca desaparece del todo. El criterio distributivo que entra a regir efectivamente en la circulación de genera ahora en la marcha misma de ésta como proceso cuya complejidad resulta ya ineludible para la vida social. La circulación continúa su movimiento en la medida en que adopta espontáneamente la forma mercantil, es decir, en la medida en que se constituye como un conjunto abierto de actos de intercambio de objetos equivalentes.

A diferencias del principio distributivo comunitario, el principio mercantil es “cósico” y no subjetivo, “causal” y no necesario (voluntario). El valor de un objeto —aquello que lo vuelve minus—, plus— o equivalente de otros objetos, es algo que nadie determina, que no obedece a ningún proyecto de jerarquización de los individuos o de sus obras en la producción y el consumo concreto; es algo que resulta determinado en el proceso mismo de “cambio de manos” de los elementos de la riqueza objetiva cuando éste tiene que funcionar en los términos del trueque: *do ut des*.

En el truco como comportamiento modelo del proceso circulatorio mercantil cada bien productivo adquiere, sobre la base de su valía social natural, una valía puramente social-comercial: un valor que se manifiesta como valor cambio.

Concreción Absoluta y Concreción Relativa

La valía social natural de un objeto es la importancia singular concreta que tiene para la reproducción del sujeto tanto en virtud de su destino como en virtud de su origen. Un objeto es valioso tanto porque satisface una necesidad concreta de consumo —porque “es” (realización de) el sujeto que lo consumirá— como porque en él se objetiva una capacidad concreta de producción— porque “es” (realización de) el sujeto que lo produce. Sin embargo, dado que para el ser humano los objetos

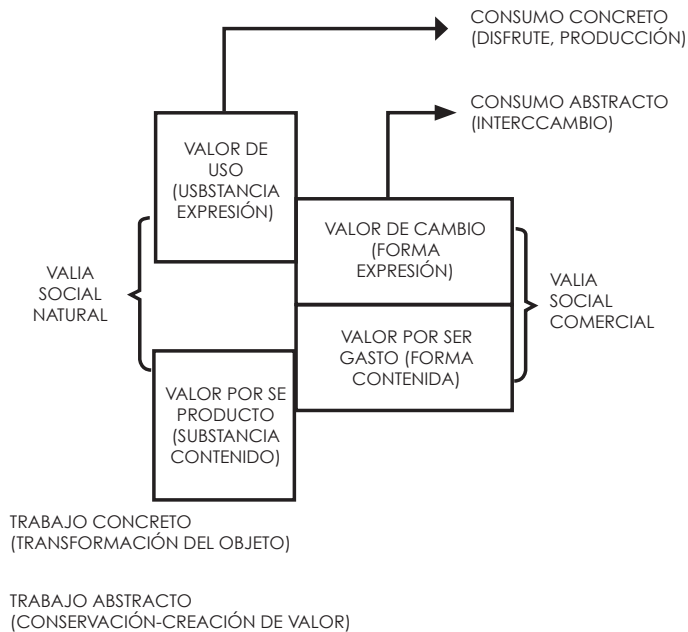
concretos sólo son tales dentro de la totalidad concreta del mundo objetivo, la valía social natural de todo objeto puede ser experimentada en abstracto o en general por lo individuos sociales sin que ella pierda su concreción totalizada, puede presentarse incluida dentro de la valía concreta global de todos los objetos que intervienen en la producción de su vida.

La intensidad o la urgencia con las que un bien determinado puede ser el objeto de una necesidad son rara vez absolutas o concretas en lo singular (se dan únicamente cuando ese bien es insustituible); por lo general, todo bien tiene, para el individuo social al que le hace falta, un valor de uso relativo o “abstractamente concreto”. Es concreto en tanto que forma parte del valor de uso total de un mundo objetivo singular, pero resulta abstracto respecto de la necesidad singular que lo reclama, pues no satisface la necesidad de un objeto, sino la de un tipo concreto de objetos. Es relativo porque la necesidad singular que él satisface puede ser postergada, sustituida *hic et nunc* dentro de ciertos límites, por otra cuyo satisfactor está más a la mano. De esta manera, casi cualquiera satisfactor singular es susceptible de ser equipado a todos los otros satisfactores que también le hacen falta al individuo social; la utilidad singular de cada uno puede compartir con las otras utilidades singulares la calidad de utilidad concreta en general: puede ser solamente un elemento de ella, de importancia relativa mayor o menor.

Igualmente, pocas veces la pericia y el esfuerzo que se objetivan en la consecución de un producto constituyen una actividad absolutamente concreta o indiscernible de la singularidad del objeto producido (como sería, por ejemplo, la del conjunto de operaciones que conducen a la existencia irrepetible de esta obra de arte). La regla es que constituyan una actividad concreta relativa. Relativa o general, porque es una actividad generadora, filtrada por el mecanismo administrativo del conjunto de actos de intercambio, la valía social-natural de los objetos decanta; disminuida, hasta no ser más que un fantasma de sí misma, como valía social-comercial, como unidad de valor para el trueque y valor por el gasto social de trabajo.

El aspecto abstracto pero cualitativamente determinado o pleno de contenido de la valía social-natural es traducido a términos puramente cuantitativos y recibe así la forma de valía abstracta cualitativamente indefinida o vacía de contenido. El ser importante o valioso de un objeto se convierte en el ser un quantum mayor o menor de valor para el intercambio, y simultáneamente, de valor por el trabajo social gastado en él. De un lado, cada objeto es más o menos intercambiable en la medida en que la substancia de su valor de uso -su capacidad de satisfacer un determinado requerimiento concreto de consumo- es aceptada por el mecanismo

administrativo como digna de que la sociedad destine a su producción una parte del trabajo disponible. De otro lado, cada objeto es más o menos valioso como parte de toda la masa de trabajo social en la medida en que la substancia de su calidad de producto, su ser objetivación de un determinado trabajo concreto- es aceptada por el mecanismo administrativo como capaz de satisfacer una parte de la necesidad total de consumo de la sociedad. Puede decirse que el valor de cambio de un objeto es su valor de uso pero sólo en tanto que es la expresión de su valor por el trabajo social, y que, a la inversa, el valor de un objeto por el trabajo social que hay en él es su calidad de producto concreto pero sólo en tanto que es el contenido de su valor de cambio.



Puede decirse también que la valía social- natural del objeto, como unidad concreta de valor por el trabajo expresado como valor para el uso, es una totalidad que sólo es tal en virtud de que esta siendo totalizada (véase Fig. 2) por la única presencia social efectiva del objeto que es la totalización de su valía social-comercial: la expresión, como intercambialidad, de lo que en él hay de gasto de energía social.

La Escasez y el Sentido de lo Valioso

El trabajo es el origen del objeto social, la satisfacción su destino. Pero la capacidad social de trabajo tiene una magnitud limitada mientras que la capacidad social de satisfacción tiene una magnitud ilimitada. Por ello, la valía

social de un objeto implica siempre una proyección de la limitación de energía laboral que él contiene sobre la expectativa ilimitada de satisfacción a la que él se dirige; implica una selección cualitativa de lo satisfactible a partir de la restricción cuantitativa de la capacidad de trabajo: una expresión de lo limitado como delimitación de lo ilimitado. Las posibilidades finitas de objetivar que tiene la sociedad se manifiestan mediante un ordenamiento de sus posibilidades infinitas de desobjetivar. Por ello, en la sociedad de propietarios privados, la valía social comercial de un objeto es una magnitud compuesta, en la que su valor I –la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesaria o de gasto socialmente justificado de energía laboral que hay en él– se expresa o manifiesta en su valor II, el grado que tiene de intercambiabilidad por otros objetos. Cuando Marx, en *El Capital* habla de la forma de existencia del objeto como valor hace siempre referencia a su valor por el trabajo (“valor I”) en proceso de mostrarse como valor para el intercambio (“valor II”). En el sentido de Marx, la definición más apropiada del valor de la mercancía, en la acepción más usual de valor por el trabajo (“valor I”), sería entonces la siguiente: el valor (la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesaria) es la forma que adquiere o a la que se traduce la substancia valiosa (la cantidad de tiempo de trabajo privadamente necesaria) de un objeto (como producto) cuando ella se expresa o manifiesta como grado de intercambiabilidad o valor de cambio de dicho objeto (como bien).¹²

La Fluidez de la Magnitud del Valor.

La valía social-comercial de un tipo de objetos se determina respecto de la administración que la totalidad anónima de los propietarios privados hace por inercia de toda su energía de trabajo cuando la destina a la satisfacción de cada una de sus necesidades sociales. La efectividad administrativa de la “sociedad comercial” como pseudo-sujeto es la de un mecanismo automático que persigue la adecuación o coincidencia de dos magnitudes, la una escasa respecto de la otra: la magnitud limitada o finita de la energía de trabajo disponible en la sociedad y la magnitud ilimitada o indefinida de los requerimientos sociales de consumo. Si en un ciclo reproductivo la oferta de un determinado tipo de productos no alcanza

12 Ni “fenomenista” (“valor es valor de cambio”) ni inmanentista (“valor es substancia valiosa”) el discurso crítico de Marx trasciende esta contraposición y descubre el carácter biplanar y procesual de la constitución del valor. La culminación del argumento crítico de *El Capital* (en el Libro III) descansa sobre este descubrimiento. En la parte central de su obra habla simplemente en términos de “valor” porque supone metódicamente que, pues se trata de la totalidad abstracta del capital en general, toda la Substancia del Valor está expresada directa o indirectamente en el Precio total de la Mercancía. La relación compleja que media entre los componentes de la Substancia valiosa y los del Precio sólo aparece, como problemática específica en la parte final (Libro III) de la obra. Allí la totalidad concreta del conjunto de “los muchos capitales” es presentada justamente como constituida en torno a la conversión, “transfiguración” (*Verwandlung*) o expresión combinadas: 1) de la Substancia del Plusvalor en ganancias de los capitalistas, 2) de la Substancia del Valor de Fuerza de trabajo en salarios de los trabajadores y 3) de la substancia del Plusvalor extraordinario en rentas de los propietarios monopolizadores de la tecnología y la de la tierra.

a cubrir la demanda social correspondiente en la misma proporción en que está siendo cubierta la demanda de los otros tipos de bienes, el mecanismo comercial incrementa relativamente el valor de cambio de dicho tipo de objetos (lo “encarece”) y encauza de esta manera una porción mayor del trabajo social hacia su producción en el siguiente ciclo reproductivo. A la inversa, si en el primer ciclo la oferta de determinado tipo de productos cubre la demanda social correspondiente en una proporción mayor que aquella en que está siendo cubierta la demanda de los demás tipos de bienes, el mecanismo administrativo reduce relativamente el valor de cambio de dicho tipo de objetos (lo “abarata”) y retira así de su producción en el segundo ciclo una cierta porción de la energía social de trabajo. La valía social comercial de cada tipo de objetos es así una magnitud que sintetiza dos determinaciones abstractas; por un lado, el grado de intercambiabilidad como versión restrictiva del grado de satisfacción privada, de orden concreto, que él puede proporcionar; por otro, la cantidad de tiempo de trabajo abstracto adjudicada socialmente para su producción como versión restrictiva de la duración concreta del trabajo en el que fue producido privadamente.

Como tal síntesis de dos magnitudes de orden diferente, la valía social comercial de un determinado tipo de bienes producidos es una magnitud esencialmente inestable: se define y re-define en cada momento de acuerdo a la porción relativa de la energía social de trabajo disponible que el mecanismo distributivo está en capacidad de administrar para la satisfacción del conjunto particular de necesidades que reclaman tal tipo de objetos. El mecanismo administrativo de la sociedad comercial dispone de una energía social de trabajo y atiende a un reclamo consuntivo social que no sólo cambian de un momento a otro, sino que lo hacen de manera doblemente desigual. Un aumento de la energía de trabajo disponible puede estar acompañado de un aumento más o menos similar del reclamo consuntivo, pero también de una constancia e incluso de una disminución del mismo. Además, ni la variación de la masa de trabajo disponible ni la del reclamo consuntivo afectan por igual a todos los procesos productivos particulares y a todas las necesidades particulares de consumo. El incremento de la masa de trabajo disponible -resultante del crecimiento de la población, que hace intervenir a nuevas fuerzas de trabajo, y del incremento de la productividad del trabajo, que libera fuerza de trabajo antes ocupada- se genera de manera desigual en el “mapa” de los procesos productivos. Asimismo el incremento del reclamo consuntivo -resultante también del crecimiento de la población, que hace intervenir a nuevos consumidores, y del progreso social, que multiplica las necesidades- afecta de manera diferente a las distintas zonas del sistema de las necesidades de consumo.

La valía social comercial de cada tipo de bienes producidos se juega de manera ininterrumpida en el sinnúmero de flujos y reflujos con los que el mecanismo administrativo de la sociedad comercial reparte una y otra vez la cantidad inestable de energía social de trabajo entre el conjunto igualmente inestable del reclamo consuntivo de la sociedad.

Productividad y Valor

Por ejemplo, si un tipo de bienes llega a poder ser producido con menos gasto de energía –gracias a un incremento de la productividad en el “trabajo particular del que proviene– y si la intensidad de su reclamo social permanece constante, lo primero que acontece es una sobre-satisfacción relativa de la necesidad social correspondiente, puesto que la energía liberada permanece en la producción de ese mismo tipo de bienes. Una mayor cantidad de la energía social objetivada en los demás tipos de producto se encauza hacia la adquisición de la masa acrecentada de los bienes producidos con dicho incremento de la productividad. Tomada en su conjunto, la energía de trabajo socialmente disponible,” aumentada gracias a esa porción de energía liberada, se reparte ahora de manera desequilibrada respecto del equilibrio que prevalecía anteriormente. El grado de satisfacción de una necesidad social particular rebasa el grado en que las demás están siendo satisfechas normalmente.

Esta situación privilegiada de una de las necesidades particulares de la sociedad no puede afirmarse y sostenerse si no es en virtud de una primera modificación de los términos del intercambio. Los productores del tipo de objetos en cuestión reducen el valor de cambio de cada unidad del mismo, y lo hacen en una medida tal, que, al mismo tiempo que vuelve a este tipo de bienes más atractivo para la estrategia económica de sus consumidores privados, les garantiza a ellos, sus productores, una ganancia. Pese a que cada unidad de su producto es ahora más barata que antes, la masa total del mismo, que tiene cristalizada en sí la misma cantidad de energía laboral que antes, se intercambia por una masa incrementada de otros bienes producidos, que tiene cristalizada en sí una cantidad mayor de energía laboral. Por ejemplo, si 10 objetos A, que representan 10 porciones de energía laboral, se intercambiaban antes por 10 objetos N, ahora, cuando el mismo gasto de energía da lugar a 20 objetos A, cada uno de estos se intercambia por $\frac{5}{4}$ de objeto N y todos juntos por 15 objetos K. Los productores de objetos A dan facilidades a la demanda de éstos y, al mismo tiempo, reciben 15 porciones de energía laboral a cambio de sólo 10; obtienen una ganancia de 5.

Pero la efectividad del mecanismo administrativo de la sociedad comercial no termina aquí; crea un nuevo equilibrio para la repartición de la energía social de

trabajo, haciendo intervenir para el efecto a la cantidad de energía liberada por el incremento particular de la productividad. Interesados en la ganancia, nuevos productores privados, emigrados de otras producciones particulares, aparecen en la producción que se encuentra favorecida particularmente por el incremento de la productividad. De esta manera, la sobre-satisfacción relativa de la necesidad social que, versa sobre el tipo de bienes producidos con productividad incrementada tiende a convertirse en una satisfacción absoluta de la misma. Si 20 objetos A sobrerrespondían relativamente al reclamo social que había de ellos, la intervención de menos productores de estos objetos hace que su oferta se eleve, por ejemplo, a 40 y que su demanda tienda a saturarse. Pero las diez porciones de energía laboral que entran en la producción de esos 20 objetos A adicionales sólo pueden hacerlo porque han sido sustraídas de la producción de otros objetos. El mecanismo administrativo lo “percibe” así: la satisfacción absoluta de un tipo de necesidades va acompañada ineludiblemente de una infra-satisfacción relativa del resto, de las necesidades sociales de consumo, es decir, de una sobredemanda relativa de los demás bienes producidos. Su reacción es consecuente e inmediata: acontece una segunda modificación de los términos del intercambio. Es el valor de cambio de los demás bienes el que se altera ahora. Se eleva y, al hacerlo, reconduce hacia la producción general, y en medida acrecentada, la energía laboral que emigró de ella. Al cabo de un sinnúmero de flujos y reflujos puntuales, una parte, de la energía laboral que fue liberada en la producción particular de productividad incrementada se queda efectivamente en ésta; pero es una parte que ahora ya no perturba el equilibrio perseguido por el mecanismo comercial.

Introducidos desde la producción privada, los objetos no entran en la esfera de la circulación mercantil con un valor ya definido; pero su valor tampoco se define sólo cuando salen de ella succionados por el consumo privado.

Es justamente en la esfera de la circulación mercantil donde los objetos reciben su valía social comercial y se convierten realmente en mercancías. Su valor se constituye y se define en ella, en el encuentro conflictivo entre la determinación de su substancia de valor por el trabajo, como contenido, y la determinación de su substancia de valor para el consumo, como expresión. Su constitución y definición es, por ello, una realidad dinámica, un proceso.

Por ello también, la capacidad que tienen los propietarios privados y su sociedad comercial de aprehenderlo y medirlo mediante el precio de las mercancías y sus variaciones es necesariamente precaria. En la medida en que es valor de cambio por dinero (por “equivalente general”), el precio de las mercancías sólo puede

reflejar de manera defectuosa la procesualidad de la constitución del valor. Por más sutil y fluido que sea el cuerpo del equivalente general, él mero hecho de ser un “cuerpo” lo vuelve demasiado torpe en comparación con el valor o “alma” que debe habitarlo. El aparecimiento recurrente de “crisis monetarias” en la historia de la sociedad mercantil es un fenómeno ineludible: su necesidad profunda está en esta “incongruencia” entre la pureza o abstracción de la magnitud “valor” y la impureza o concreción de la magnitud “precio”.

La circulación mercantil capitalista

Una sola característica distingue en lo fundamental la esfera de la circulación mercantil capitalista de la que es simplemente mercantil. Mientras en ésta todas las mercancías que la “habitan” poseen una figura elemental uniforme, en aquella coexisten, en relación de complementariedad y conflicto, mercancías de dos figuras complejas, claramente distintas: las mercancías que son fuerza de trabajo y las que son propiamente capital.

Esta bipartición del mundo de las mercancías deriva de la bipartición del conjunto de los propietarios privados que se (re-) socializan en la “sociedad comercial” capitalista. Se trata de propietarios privados que difieren de dos maneras características de la figura mercantil pura o clásica del propietario privado. Unos “producen” su riqueza privada sin medios de producción, es decir, en la fase consuntiva de su proceso de reproducción privado: conforman la clase de los propietarios privados trabajadores. Otros “producen” su riqueza sin trabajar sobre sus medios de producción, es decir, dejando que los primeros cumplan por ellos la fase productiva de su proceso, de reproducción privado: conforman la clase de los propietarios privados capitalistas.

La figura de la mercancía fuerza de trabajo “producida” por los primeros no difiere de la figura simple de mercancía respecto de su forma social-comercial; lo que la distingue es la complejidad de su forma social-natural. La consistencia de la fuerza de trabajo como “producto” no es, como en cualquier otro objeto social, la de un conjunto de medios de producción trabajados sino al contrario, la de un sujeto trabajador reproducido mediante sus medios de subsistencia. Su consistencia como “bien” (cosa útil o con valor de uso) no es, como en los demás objetos sociales, la de un objeto satisfactor de necesidades productivas o improductivas, sino al contrario, las de un sujeto necesitado de satisfactores productivos.¹³

13 El “carácter de producto” de la fuerza de trabajo consiste en ser el resultado de la restauración y el disfrute del trabajador, y no el resultado de su trabajo. El “valor de uso” de la fuerza de trabajo consiste en ser el factor subjetivo del proceso de trabajo. Ella es la razón de ser de las necesidades de consumo productivo y no un objeto de ellas.

En cambio, en el caso de la figura de la mercancía capital “producida” por los propietarios privados capitalistas, esta no se distingue en términos de forma social-natural de la figura elemental de mercancía; su diferencia con ella está en la complejidad de su “forma de valor”. Mientras la valía social-comercial del objeto mercantil simple es una presencia neutra que refleja pasivamente la dinámica de la esfera productivo/consuntiva de la sociedad, la del objeto mercantil capitalista es una presencia tendenciosa que negativamente sobre la vida social; posee ella misma, de modo inherente, un ímpetu inerte que persigue su expansión cuantitativa: la valorización de su valor. La consistencia del valor de la mercancía capital, a diferencia de la que tiene el valor mercantil simple, que se complementa sin necesidad de un “excedente, es decir sólo con el valor compensado de los medios de producción empleados más el valor añadido de los medios de subsistencia del trabajador privado-, incluye necesariamente, como elemento esencial e indispensable de sí misma, la presencia de un excedente de valor o plusvalor. Asimismo, la consistencia de su valor de cambio (precio), a diferencia de la que tiene el valor de cambio mercantil simple, que no implica necesariamente (sino extraordinariamente) una ganancia, incluye esencialmente esa ganancia como parte constitutiva de sí misma. La capacidad de aportar a cambio más bienes que los que compensarían al “productor” capitalista sus gastos en medios de producción y en trabajo es la manifestación de la existencia del plus-valor en la mercancía capital.

La clasificación necesaria en dos tipos diferentes de mercancía, la mercancía fuerza de trabajo y la mercancía capital-caracteriza al “mundo de las mercancías” específicamente capitalista. Acorde con esto, la dinámica que constituye a ese “mundo”, la circulación mercantil-capitalista, se caracteriza por la relación de intercambio en que entran esos dos tipos de mercancía, obedeciendo cada uno de ellos a su necesidad particular de metamorfosis o cambio de figura natural cuando dejan de ser productos y pasan a ser bienes.

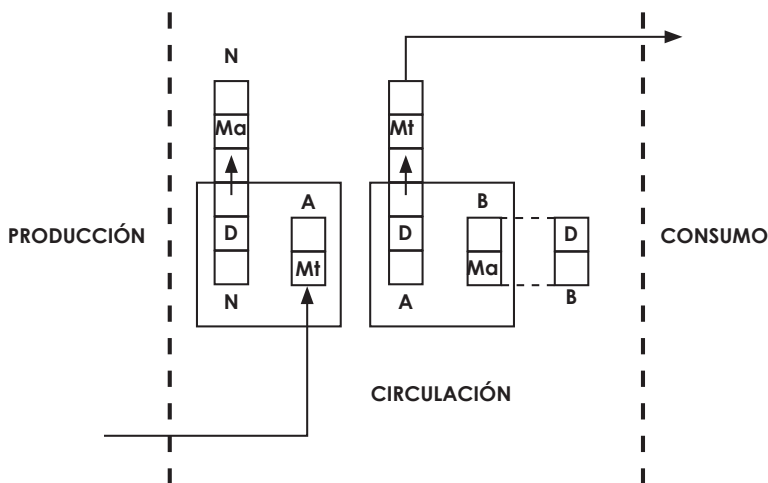
La metamorfosis de la mercancía fuerza de trabajo

La mercancía fuerza de trabajo, cuya figura no se diferencia de la mercantil simple en lo que respecta al estrato del valor, cumple en la circulación el mismo itinerario que toda riqueza puramente mercantil: es mercancía a que se convierte en dinero para convertirse en mercancía b ($Ma-D-Kb$) (véase fig. 3).

Como mercancía a es un “producto” dotado de una figura natural determinada (a), que fue “producido” por su propietario privado y que tiene una cantidad de substancia de valor en la que se reúne la de los medios de subsistencia con los que fue “producida” y la que se suma a Ésta como resultado de la conversión de

esos me; dios de subsistencia en lo que ella es, fuerza de trabajo. Como dinero, es valor realizado o expresado en una capacidad de intercambio. Como mercancía b, es medios de subsistencia de un valor igual al que ella tuvo en forma de dinero. La necesidad de entrar en relación de intercambio con la mercancía capital reside en el hecho de que ésta le resulta indispensable para cumplir su itinerario. La posibilidad de dar el primer paso, de ser vendida o convertirse en dinero, depende de la disposición de este dinero -que no puede ser otra cosa que mercancía capital transitando por la forma de dinero- a convertirse en fuerza de trabajo.

CIRCULACIÓN DE LA MERCANCIA SIMPLE



En un primer acto de intercambio, la mercancía Ma (producto) del propietario-productor A adopta la forma de dinero D. En un segundo acto de intercambio, la mercancía del propietario-consumidor A adopta la forma de mercancía Mb (bien).

La Metamorfosis de la Mercancía Capital

La mercancía capital, en cambio, cuya figura no se diferencia de la mercantil simple en el nivel de la forma natural pues siempre es medios de producción o medios de subsistencia-sino en el de la forma de valor, sigue un itinerario sumamente especial: es dinero de una magnitud q que se convierte en mercancía para convertirse nuevamente en dinero, pero de una magnitud incrementada, $q+i$: $(Dq-M-Dq+i)$.

Reducido al modo mercantil simple, el itinerario que sigue la mercancía Capital sería este: $Ma - Dq$ (II) $(= Dq + i$ (I) $) - Mb$. En donde: Dq (II) es una suma de dinero mayor que Dq (I); Ma es mercancía medios de producción y medios

de subsistencia, y Mb es mercancía medios de producción y de subsistencia + mercancía fuerza de trabajo. La mercancía Ma dotada de una cantidad determinada de substancia de valor, se convierte en una suma de dinero, $Dq + i$ (I), la que a su vez, como Dq (II), se convierte en mercancía Mb, de un valor igual al de esa suma de dinero. Una mercancía se convierte primero en dinero y después en otra mercancía equivalente (Ma -D-Mb).

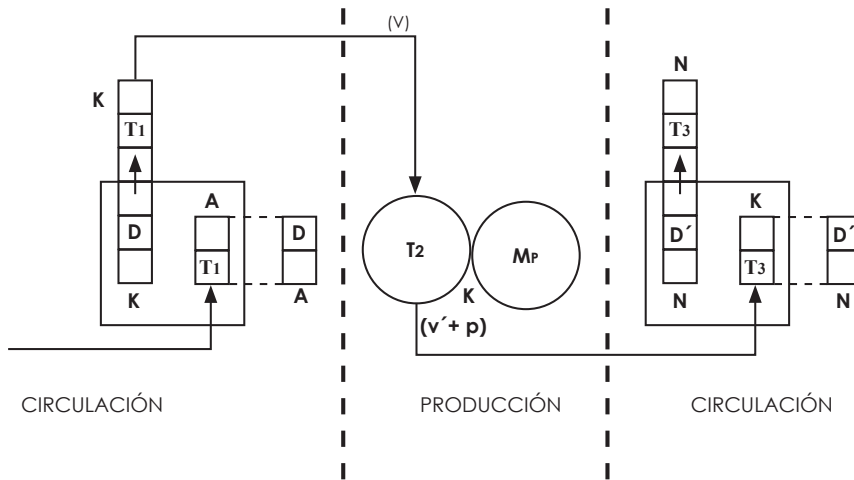
Sin embargo, aunque el itinerario de la mercancía capital se deja reducir al de la mercancía simple, lo que acontece en él no es reducible a lo que puede acontecer en este último. Esto se vuelve evidente cuando, en lugar de considerar aisladamente una sola serie M-D-M en cada caso, se tiene en cuenta una continuidad concatenada de series M-D-M.

En el caso de la riqueza mercantil simple, en el cual la continuidad sería: Ma (I) - D(I) - Mb (I), Ma (II) - D (II) - Mb (II), la mercancía b de la primera serie, al constituir la condición de existencia de la mercancía a de la segunda serie, no necesita alterar su valor. Si esto sucede, será siempre en razón de una causa externa a ella.: Si sucede por ejemplo, que su valor -habitante ahora ¿el cuerpo mercantil a- reingresa acrecentado a la segunda serie, ello sólo puede explicarse porque, en la esfera de la producción/consumo, su propietario privado la ha consumido productivamente con un gasto de tiempo de trabajo social -mente necesario mayor que el que hizo antes de la primera serie. Su valor se incrementa sólo porque ella, como riqueza privada, se multiplica; sólo porque el propietario, con su trabajo -que es la única fuente del valor y de la propiedad- añade una mercancía adicional a la que ya poseía. La mercancía a de la segunda serie sería, en realidad, Ma » M'a. De lo que se trata en este caso es de un proceso de adición de valor.

En cambio, en el caso de la riqueza mercantil capitalista, en el cual la continuidad sería: Ma (I) - Dq (I) Mb (I). Ma (II) -Dq (II) (=Dq+i (I)) - Mb (II), la mercancía b de la primera serie, al constituir la condición de existencia de la mercancía a de la segunda serie, debe haber incrementado su valor, y ésto en razón de una causa inherente a ella misma. No puede no hacerlo porque la nueva mercancía a, por necesidad, tiene que venderse por una cantidad de dinero mayor que la que compró la mercancía a de la primera serie. El modo como se incrementa el valor de la mercancía capital b se vuelve evidente, a su vez, cuando se observa la consistencia de esta mercancía. A diferencia -de la mercancía simple b, que consta únicamente de medios de producción y de subsistencia, ella incluye necesariamente a la mercancía fuerza de trabajo: aquella mercancía, justamente, cuyo valor de uso reside en ser sujeto productor de objetos y transmisor-

creador de valor. Por esta razón, el valor de la mercancía capital b no necesita incrementarse mediante un proceso de adición de valor. Su propietario no necesita formar con ella una segunda riqueza, sin trabajar sobre ella; ella misma mantiene y acrecienta su valor. Ella sola, en la medida en que es tanto factor subjetivo (fuerza de trabajo) como factor objetivo (medios de producción) del proceso de trabajo, se autovaloriza. De lo que se trata en este caso mercantil capitalista de incrementación del valor es de un proceso de valorización del valor. (Véase la figura 4).

Proceso de valorización: circulación de la mercancía-capital



Si en la “fórmula general del capital”: $D-M-D'$ concentramos la atención en el comportamiento de la parte de D que adquiere mercancía fuerza de trabajo; si reconocemos, además, que una misma entidad, el trabajo (T), tiene tres modos de existencia diferentes: fuerza, capacidad o potencia de trabajo (T_j); trabajo en acto (d_2); y resultado, efecto o producto del trabajo (T), el proceso de autovalorización de la mercancía capital puede ser representado de la siguiente manera:

El “Milagro” del Plusvalor

La característica o determinación específica de la esfera de la circulación mercantil capitalista es la presencia en ella de un conjunto peculiar de relaciones de intercambio en torno al cual se organiza la dinámica del mundo de las mercancías en su totalidad. Se trata del conjunto de relaciones de intercambio entre las mercancías fuerza de trabajo y la mercancía capital. Si la necesidad de estas relaciones resulta evidente desde la perspectiva de la mercancía fuerza de trabajo –pues sin la forma dinero de la mercancía capital no podría cumplir

el itinerario de su metamorfosis—, más evidente aún resulta desde la perspectiva de la mercancía capital. Esta necesita encontrar en el terca do una mercancía tan “milagrosa”, que el solo cambiarse por ella durante un tiempo le signifique un engrosamiento de su valor; solo así podrá cumplir su itinerario especial que le lleva de ser dinero (D) a ser dinero incrementado (D +i) . Lo característico de la esfera de la circulación mercantil capitalista se concentra así en el hecho de que ese “objeto milagroso” existe —es la mercancía fuerza de trabajo— y pasa a formar parte de la mercancía capital, convirtiéndola en una mercancía cuyo valor incluye i necesariamente un plusvalor. El valor de la mercancía capital, gracias a la relación de intercambio de ésta con la mercancía fuerza de trabajo, pasa, de tener una magnitud V (valor de salida de la circulación y de ingreso a la producción), como valor de la mercancía b (I), a tener una magnitud V', igual a $V + \Delta V$ (valor de salida de la producción y de ingreso a la circulación), como valor de la mercancía a (II). Este paso acontece en la esfera de la producción, i allí donde Mb (I) se transforma en Ma (II): donde el Capitalista “consume” el “objeto” que adquirió' del trabajador, es decir donde pone a trabajar a la fuerza ce trabajo.

¿Cómo se opera el “milagro” de la generación de este plus de valor? ¿De qué manera sucede este “consumo” de la fuerza de trabajo, esta explotación y apropiación de trabajo ajeno? De diferentes maneras, y cada una de ellas da lugar a un tipo diferente de plusvalor.

Reformulación de los esquemas marxianos de la reproducción del capital social global

El rasgo más notorio de los Esquemas diseñados por Marx en el capítulo 20 del libro II de *El Capital* es la presentación bipartita del proceso de reproducción de la riqueza-capital, la dicción de este todo en dos conjuntos: el que produce medios de producción (sector I) y el que produce medios de subsistencia (Sector II). La Diferencia principal del diseño que proponemos tiene que ver justamente con este cargo; en lugar de dos sectores, habría en el dos ámbitos. El uno de la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo (ámbito A) y el otro de la producción de la mercancía capitalista en general (ámbito K). En este último, a más de los dos sectores de los Esquemas marxianos, habría también un pseudo-sector, compuesto por la ventana de este tipo peculiar de medios de producción que es el que existe espontáneamente, sin deberse a la intervención productiva del ser humano. La propuesta de este re-diseño de los esquemas de Marx quisiéramos hacerla a través de una presentación crítica de los mismos; presentación que se sentara en una puesta en evidencia de lo que es menos notorio en ellos, esto es, la necesidad misma de esta división bipartita. Intentamos trabajar en el nivel de la premisa teórica que subyace bajo la bipartición estructural de los esquemas de Marx y que debería fundamentar su pertinencia.

La necesidad de la división bipartita de los esquemas puede ser reconocida en tres aproximaciones: primero en general, luego en particularidad mercantil y finalmente en su especificidad capitalista.

La bipartición de la actividad productiva como condición social-técnica elemental para la reproducción de la riqueza objetiva.

La idea básica de la división bipartita de los esquemas sería la siguiente: la reproducción de la vida social no puede cumplirse sin la producción y el consumo

de dos tipos cualitativamente diferentes de bienes producidos o productos con valor de uso.

Los medios de producción u objetos del consumo directamente productivo. Los medios de subsistencia u objetos de consumo improductivo (o solo indirectamente productivo).

La vitalidad, el dinamismo cualitativo y cuantitativo del campo instrumental que rodea es que peculiar *Toomaking* animal que es el ser humano no es otra cosa que el reflejo de su determinación ontológica característica: la libertad. La sociedad humana no puede proceder a la producción y al consumo de su riqueza inmediata sin dedicarse antes a la producción y al consumo de su riqueza mediata; el cumplimiento de esta es la condición estructural y temporal de realización e la primera.

Este nivel de máxima abstracción es en donde aparece el criterio social-técnico más elemental para una primera diferenciación cualitativa del conjunto de los bienes producidos que están en el proceso de reproducción. Sean objetos de una conciencia sensorial alta (como la de una construcción arquitectónica) o baja (como la de una formula científica) y tengan mas o menos de instrumento (como el ferrocarril) que de materia prima (como la caña de azúcar), todos los elementos de la riqueza objetiva pueden ser clasificados De acuerdo al momento o tipo de consumo en el que son usados por la sociedad: son medios de producción y tienen valor de uso en la fase productiva – preparatoria – o son medios de subsistencia y lo tienen en la fase consuntiva –definitiva– del proceso reproductivo de la sociedad. De manera correspondiente aparece también el criterio más elemental para distinguir, desde la perspectiva de su función social, dos sectores dentro de la totalidad técnica del proceso productivo.

La suma total de la energía de trabajo gastada por la sociedad para garantizar su reproducción se reparte así entre estos dos sectores productivos. A su vez la proporción en que lo hace, en que esta dedicada ora a renovar e innovar la producción de los satisfactorias ora a producirlos efectivamente, refleja la composición técnica del proceso de trabajo, es decir, la relación cuantitativa en que se encuentra el factor subjetivo –la fuerza de trabajo– dada la producción del producto social de un grado determinado de productividad. En términos modernos, es decir, en condiciones en que la capacidad de los medios de producción no producidos (la tierra) debe sustituirse por la complejidad de los medios de producción producidos (la industria), esta composición técnica tiene a reducirse a la proporción en que se encuentra la masa de trabajo objetivado (en

el campo instrumental) respecto a la del trabajo vivo. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el reflejo de la composición técnica en la relación proporcional entre los dos sectores de la producción social solo puede ser aproximado. Es evidente que hay objetos producidos junto con los medios de producción y que no obstante se consumen de manera improductiva, como medios de subsistencia (inversión que es derroche), lo mismo que hay objetos producidos junto con los medios de subsistencia y que sin embargo se consumen de manera productiva, como medios de producción (derroche que es inversión).

La proporción óptima o armónica de la bipartición del proceso productivo, aquella que es condición o de la que depende una reproducción adecuada de la sociedad, sería entonces la que responde a una doble necesidad, expresada en las dos igualdades siguientes.

$$\begin{aligned} IP &= IB(I) \text{ mas } IIB(I); \text{ y} \\ IIP &= IB(II) \text{ mas } IIB(II) \end{aligned}$$

[P: producto concreto; B: bien concreto (I medios de producción; II: medios de subsistencia)].

Dicho en palabras para que la reproducción de la riqueza sea adecuada a la reproducción de la sociedad es necesario que el sector I de la actividad productiva haya producido exactamente la calidad y la cantidad de medios, si no también el sector II; y que, por su parte, este sector II haya producido exactamente la cantidad y la calidad de medios de subsistencia que necesita no solo el mismo sino también el sector I.

En este nivel de abstracción extrema, la necesidad de la división bipartita de la producción de la riqueza – aparece como una exigencia del propio proceso de trabajo en calidad de totalidad del valor de uso. Aparece por tanto como aun necesidad transparente o inmediatamente perceptible para la sociedad; una sociedad a la que hay que suponer organizada en términos comunitarios y capaz de poner en practica una política económica efectiva, dirigida a distribuir adecuadamente la suma total de su energía de trabajo De acuerdo a su apertura productivo/consuntiva hacia el valor de uso. Sería así una necesidad ante la cual la sociedad puede reaccionar de manera directa al auto afirmarse en medio del proceso de circulación de lo elementos de la riqueza –en medio de la metamorfosis que lleva a esta una figura como producto a su figura como bien– como una voluntad efectiva de distribución social los mismos, como sujeto soberano que ejecuta un plan destinado a armonizar su sistema de necesidades de consumo con su sistema de producción.

Inencontrable en lo empírico, de todas maneras, la situación ideal de la necesidad de esta bipartición, en la elaboración de los esquemas, de fondo contratante para descubrir la especificidad de las situaciones concretas dentro de las que ella aparece en la historia real.

La necesidad social-técnica de la bipartición de la actividad productiva dentro de una situación histórica mercantil.

La primera distintiva de esta situación respecto de la situación ideal, es la imposibilidad del estado de imbricación y confusión entre la voluntad social de distribución de la riqueza y el proceso de circulación de los elementos que conforman esta riqueza. Las dimensiones supracomunitarias del cuerpo social impiden su funcionamiento orgánico unitario y la pluralidad de sus identidades naturales vuelven ilusoria la vigencia de una apertura unificada hacia el valor de uso.

La privatización o atomización del proceso de reproducción de la riqueza es obligada; los bienes son producidos en términos independientes por cada uno de los centros particulares de producción/consumo. Junto con la privatización se da de manera inevitable la descomposición de la sociedad como sujeto totalizador o voluntad efectiva de planeación y repartición del trabajo y el disfrute. La capacidad de decisión se halla codificada como facultad propia del único mecanismo efectivamente socializador de los individuos sociales que es el intercambio dentro del mundo de las mercancías, es decir, la circulación regida según las leyes de la equivalencia. Mediante esta, la metamorfosis global de la riqueza se cumple como la suma de las metamorfosis de una serie abierta de riquezas privadas.

La mercantificación de la circulación de los bienes producidos no pueden dejar de afectar a la estructura misma de su proceso de producción/consumo y por lo tanto a la necesidad social-técnica de la bipartición del mismo. La vitalidad de la riqueza como valor de uso se encuentra subordinada su dinámica en tanto que valor. En ausencia de la acción distribuidora de un sujeto – que debería actuar en el plano concreto de valor de uso, funciona un mecanismo de regulación automático y, casual, que actúa desde el plano abstracto del valor a través de la competencia mercantil y del apareamiento recurrente de situaciones de crisis.

Se mantiene así la estructura básica de la bipartición que hemos reconocido en términos ideales, pero tanto la rezan de ser de la misma como la proporción en que tiene lugar obedecen a un principio diferente. La esfera de la circulación

tiene a igualar en términos de valor el excedente de medios de subsistencia producidos por el sector I que se intercambia por el excedente de medios de producción producidos por el sector II. Esta tendencia se impone mediante el dispositivo compensatorio, propio de la expresión del valor como valor de cambio, que consiste en sub-valorar la masa de subsistencia de valor introducida, por el sector productivo cuya mercancías rebasa la demanda de las mismas, y en sobre valor la que introduce el sector cuya oferta de mercancías es insuficiente. La equivalente forzada por la circulación mercantil, al marcar así sus directrices sobre el próximo ciclo productivo de la riqueza; determina de la producción en que la energía social de trabajo se reparte entre el un sector y el otro.

Tratándose de las sociedades que deben someter la distribución de su riqueza a la circulación mercantil, la condición social- técnica fundamental, propia de todo proceso de reproducción, la que exige una proporción equilibrada entre bienes del tipo I y bienes del tipo II, se presenta de la siguiente manera (en el caso de una reproducción simple)

$$Ivms=Iivmp$$

Es decir:

$$Ivp=Iivt$$

[v: valor de los productos consumidos por – v: substancia de valor de los bienes producidos por – vms: valor de los medios de subsistencia demandados por – vmp: valor de los medios de subsistencia demandados por – vp: substancia de valor producida en el ciclo anterior por – vt: substancia de valor transferida o conservada por-]

en otros términos es necesario que la masa de medios de subsistencia o bienes de tipo II demandada por el sector I tenga valor que la masa de bienes del tipo I demandada por el sector II. Dicho en otras palabras que, dentro de la masa total de substancia de valor que hay en el producto del sector I, la parte recién producida sea igual a la parte que, dentro de la masa total de substancia de valor que hay en el producto del sector II, es conservada por transferencia.

Condición que puede ser analizada en dos subcondiciones complementarias:

$$Iivmp=Iv - Ivmp, \text{ y}$$

$$Iivms= Iiv - Iivms$$

Es decir: que el valor de los medios de producción demandados por el sector II sea igual al que es expresión de la substancia de valor de los medios de producción pero no necesitados por el sector I y que el valor de los medios de subsistencia demandados por el sector I sea igual al que es expresión de la substancia de valor de los medios de subsistencia producidos pero no necesitados por el sector II.

$$Iv = Iv_{mp} \text{ mas } Iiv_{mp} \text{ o } Iv = Iv_t \text{ mas } Iiv_t, \text{ y}$$

$$Iiv = Iv_{ms} \text{ mas } Iiv_{ms} \text{ o } Iiv = Iv_p \text{ mas } Iiv_p$$

Es decir: que la masa total de substancia de valor formada en el sector I se exprese en un valor igual al de los medios de producción que necesitan el sector I como el sector II y que la masa de substancia de valor que existe en el producto total del sector II sea igual al valor de los medios de subsistencia que necesitan el sector I y el sector II.

La bipartición de la actividad productiva capitalista según los esquemas de Marx.

La reformulación que pretendemos hacer del esquema de Marx, con el fin de adecuarlo al sentido central de la crítica de la economía política, debe reconocer en primer lugar la presentación que hace su propio autor del proceso de reproducción de la riqueza capitalista tal como este se experimenta en la esfera de la circulación. Revisemos el esquema que Marx propone en el Parágrafo II de El Capital, t. II, capítulo 20, intitulado los dos sectores de la producción social¹⁴.

Marx diferencia tres conjuntos de procesos de intercambio que devén darse con necesidad en la esfera de la circulación capitalista.

Escribe:

“Si investigamos ahora los intercambios necesarios –sobre la base de la reproducción simple, en la cual como queda dicho, se consume improductivamente todo el plusvalor; y sin tener encuentra provisionalmente la circulación del dinero que media entre ellos– tendremos como resultado, desde un primer momento, tres grandes puntos de referencia”¹⁵

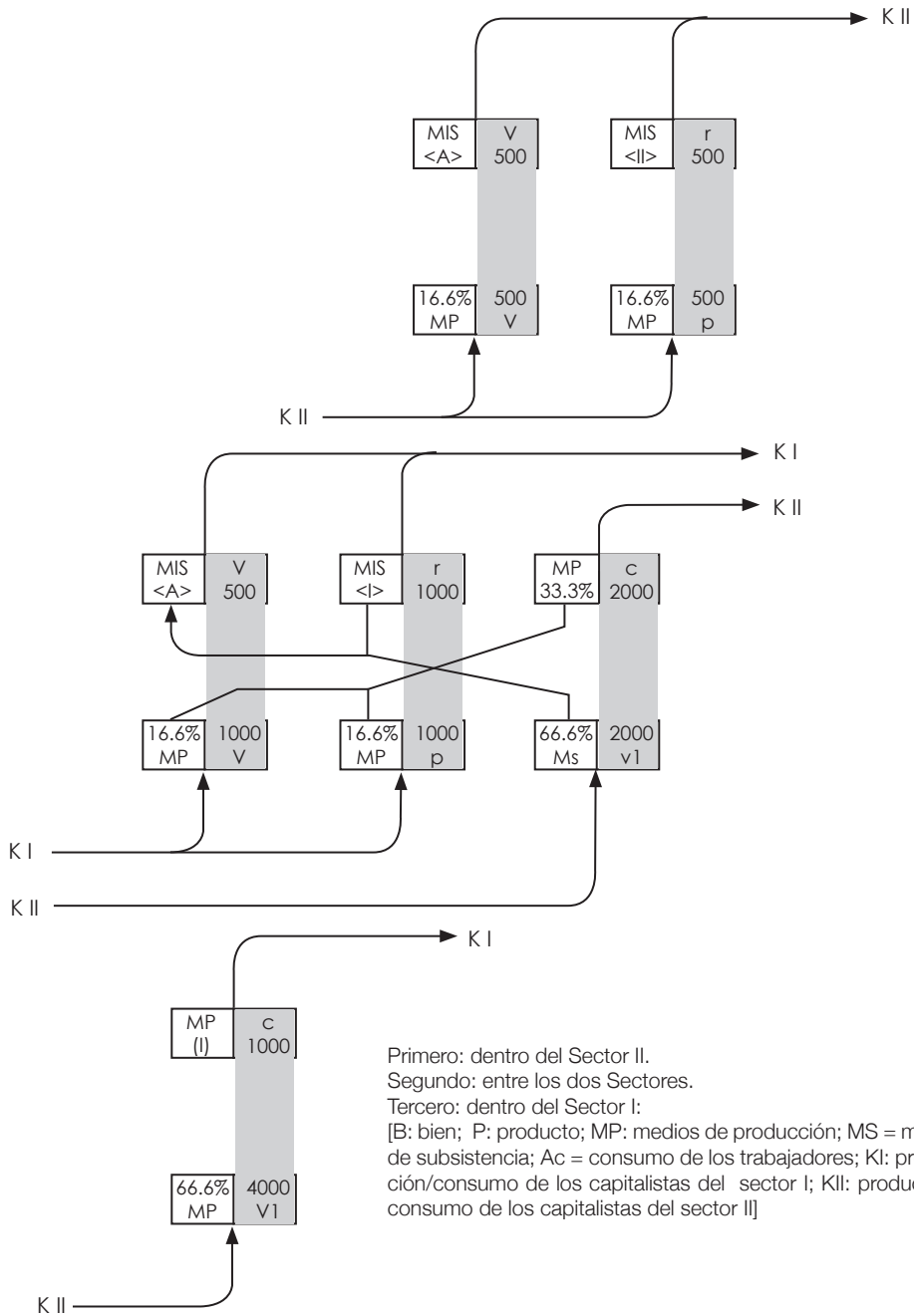
Primer conjunto de intercambios en la esfera de la circulación capitalista.

Los 500v, salario de los obreros, y los 500p, plusvalor de los capitalistas del sector II, han de gastarse en medios de consumo. Pero su valor existe en los

¹⁴ K.II, p. 372.

¹⁵ Véase el diagrama 4.

medios de consumo por un valor de 1000 que, en manos de los capitalistas del sector II



Responden los 500v adelantados y representan los 500p. Salario y plusvalor del sector II, pues, se cambian dentro de dicho sector por productos de II. Con

ello desaparecen del producto global $(500v \text{ mas } 500p)II = 1000$ en medios de consumo.

Segundo conjunto de intercambios en la esfera de la circulación capitalista.

Los $1000v \text{ mas } 1000p$ del sector I deben gastarse así mismo en medios de consumo, esto es, en productos del sector II. Deben intercambiarse, pues, por la parte del capital constante $2000c$, que aun resta de ese producto y que es igual en cuanto al momento. A cambio de ella el sector II recibe un importante igual en medios de producción, producto de I, en los cuales ha tomado cuerpo el valor de los $1000v \text{ mas } 1000p$ de I. Con esto desaparecen de la cuenta $2000 II$ y $(1000v \text{ mas } 1000p)I$.

Tercer conjunto de intercambio en la esfera de la circulación capitalista.

Quedan aun $4000 Ic$. Consisten en medios de producción que solo pueden usarse y consumirse en el sector I, para reponer su capital constante consumido, y que por tanto se liquidan por intercambio reciproco entre los diversos capitalistas de I, tal como los $(500v \text{ mas } 500p) II$ se liquidaban por intercambio entre los obreros y los capitalistas, o en su caso entre los diversos capitalistas de II.

Un *blow up* de los esquemas: la necesidad social-tecnica elemental de diversificación de la actividad productiva en circunstancias capitalistas.

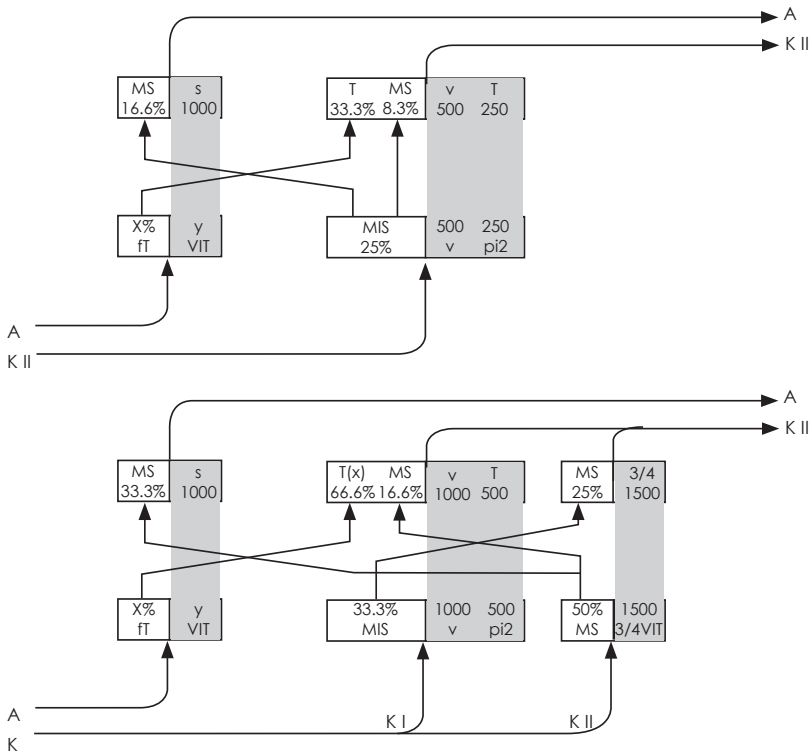
Una vez reconocida la presentación que hace Marx de sus esquemas intentemos ahora, como preparación de nuestro argumento, algo que podría llamarse un *blow up* o una ampliación analítica de estos tres conjuntos de intercambio, y de manera especial del segundo de ellos. Se trata de distinguir ciertos contenidos del conjunto global de intercambios que, pese a ser inherentes a el, no son evidentes, dada la escala en que están diseñados los esquemas (véase el diagrama 5).

Es inherente, y además explícita la presencia de actos de intercambio entre dos sectores capitalistas y otro sector, no mencionado como tal, que es el de los trabajadores, los productores de fuerza de trabajo y consumidores de medios de subsistencia. En el primer conjunto es fácil descubrir que el 16.7% de los medios de subsistencia, con el valor de 500 millones de marcos, francos o libras esterlinas, va a parar en el consumo de los obreros, como pago de la mercancía, fuerza de trabajo que han venido a ese sector de capitalistas. En el segundo conjunto es también claro que el 33.3 del producto del sector II, con un valor de 1000 de las unidades mencionadas, debe ser recibido por los trabajadores de

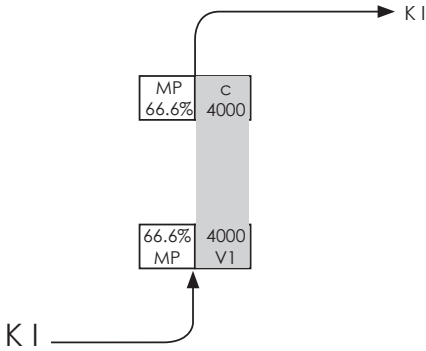
parte de los capitalistas del sector I, en retribución de la fuerza de trabajo que estos consumieron.

Por otra parte, aunque no es explícita dentro de la presentación de los tres conjuntos de intercambios, si puede considerarse inherente a su diseño la presencia de un cuarto protagonista – sin duda *sui generis* – de la circulación capitalista. Se trata del cuasi sector, compuesto de quienes, sin ser productores, venden medios de producción naturales (sean estos recursos espontáneos, como la tierra, o provocados, como la ciencia) y adquieren de esa manera una buena parte de los medios de subsistencia, especialmente en su versión b o de lujo. Podría suponerse, en efecto, que un valor en (150 de I y 125 de II) se suma al capital constante de los dos sectores capitalistas, valor con el que ellos adquieren medios de producción naturales cambio del 25 % del producto del sector II.

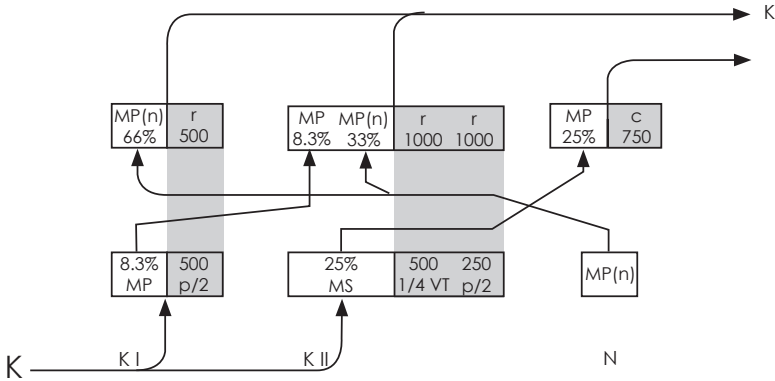
Cuatro y no solo tres, serían así lo principales conjuntos de intercambio que habrían que distinguir en la esfera de la circulación capitalista. Sometidos a nuestra ampliación, de los tres presentados por Marx se destaca un cuarto conjunto, compuesto por los intercambios que los dos sectores de la reproducción



[S: valor del salario; ft: masa disponible de fuerza de trabajo; VIT: substancia de valor de la fuerza de trabajo negociada; N: "sector" de propietarios de medios de producción naturales; R: valores de la renta; MPn: masa de los medios de producción naturales]; VMPn: substancia de valor de los MPn.



[La presentación doble de la riqueza mercantil, no sólo como magnitud de valor sino también como magnitud (relativa) de valor de uso, pretende hacer evidente que lo que está en juego en la esfera de la circulación es justamente la relación entre ambas magnitudes; que a cada fracción particular de la suma del valor de uso le pueden corresponder diferentemente magnitudes de valor; de lo que se está en proceso de fijarse es precisamente su precio]



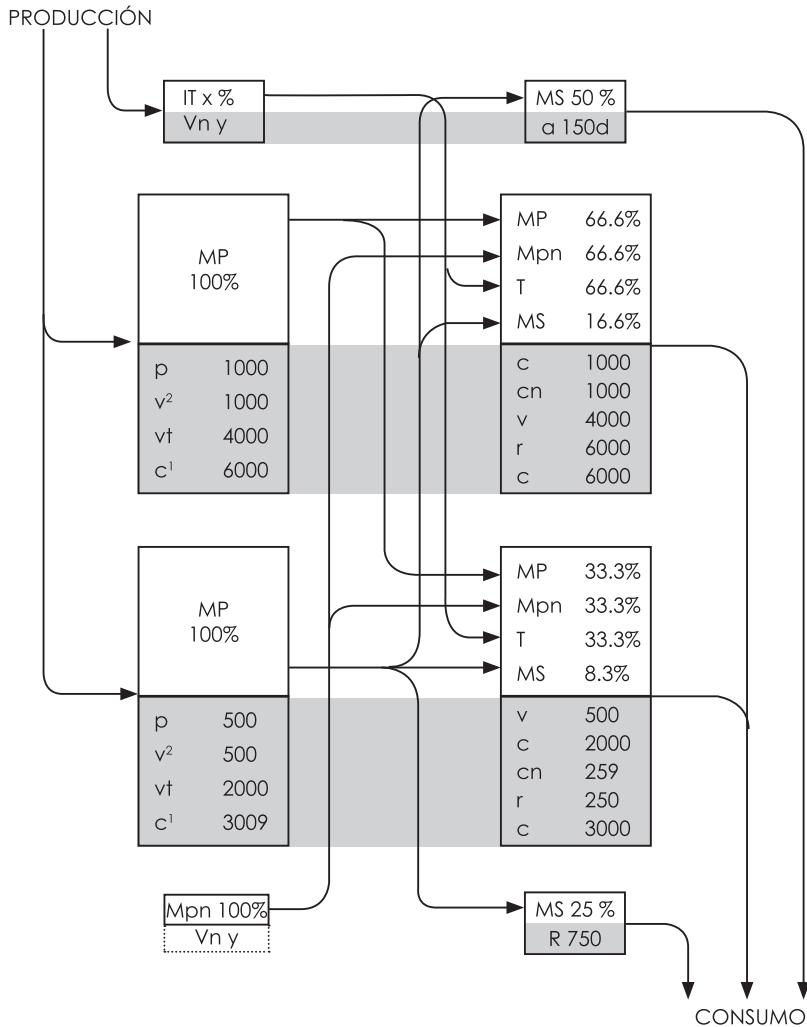
Representación gráfica de los cuatro principales conjuntos de actos de intercambio en la circulación capitalista.

Capitalista mantienen con otro sector con el fin de ceder una parte de los medios de subsistencia que les corresponden a cambio de un pseudo-equivalente de ella consiste en medios de producción naturales –de materialidad basta como la de un territorio o sutil como la de una fórmula química– descubiertos, conquistados y monopolizados sea por otros propietarios o por ellos mismos en una dimensión suya especial. En efecto, seis serían, en realidad, los conjuntos elementales de intercambios necesarios para la esfera de la circulación capitalista que deben ser reconocidos analíticamente. De acuerdo a nuestra ampliación del panorama descrito por Marx. De acuerdo a su ubicación funcional, ellos tendrían lugar.

- dentro del sector I*
- dentro del sector II*
- entre los dos sectores capitalistas directamente;*
- entre los trabajadores y el sector II*
- entre los trabajadores y el sector I, por intermedio del sector II; y*
- entre los dos sectores capitalistas y el sector de los poseedores de naturaleza.*

Solo la presencia de todos ellos permite realizar una descripción global o exhaustiva del impacto de la reproducción es específicamente capitalista de la riqueza social sobre la estructura esencial de la esfera de la circulación mercantil (véase el diagrama 6).

Distintas son las posibilidades que se presentan de trabajar sobre este cuadro ampliado de los intercambios necesarios o constitutivos de la mediación circulatoria en la reproducción capitalista de la riqueza social. Es posible, por ejemplo, introducir variantes, de un ciclo a otro, que muestren el reverso del tejido del movimiento de los precios que parte de que los valores de uso tienden a realizar de mejor manera su valor y que arriban por el contrario, a hacerlo en condiciones empeoradas. Es posible, También, introducir variantes que revelen las dinámicas.



El conjunto global de los actos de intercambio indispensable en la esfera de la circulación capitalista.

Inversas y complementarias que parecen tener, en el seno de este trasfondo de la constitución de los precios, los dos distintos polos succionadores de la ganancia extraordinaria. Son trabajos que rebasan el alcance de estos apuntes críticos. Nos conformamos, por esta razón, con trazar una glosa del texto de los esquemas en la línea central de preocupación que ellos mismos proponen.

Tratemos, a continuación, de distinguir del modo en que se presentan las condiciones de proporcionalidad entre los cuatro sectores y los dos ámbitos en que se analizan primero y luego se reordenan los dos sectores de la reproducción que aparecen en el esquema de Marx. Antes que nada conviene observar lo siguiente: dado que la circulación capitalista es una modalidad que se desarrolla a partir de la circulación mercantil simple, en ella se repiten, en general, las condiciones cualitativas y cuantitativas de reproducción de una riqueza producida/consumida en términos mercantiles.

Se repite, por tanto, el par de condiciones complejas, de acuerdo a las cuales:

$$IC = Ic \text{ mas } II$$

Es decir, toda la substancia de valor que los viejos capitalistas del sector I ponen en juego en la circulación mercantil debe poder expresarse en un equivalente de lo que ambos conjuntos de capitales nuevos invierten en bienes producidos por el sector I, y

$$IIC = (Iv \text{ mas } Ir) \text{ mas } (IIV \text{ mas } IIr)$$

Es decir, toda la substancia de valor que pone en la circulación los viejos capitales del sector II debe poder expresarse en un equivalente del consumo al que ambos conjuntos dan lugar, directa o indirectamente, de medios de subsistencia (tipos a y b).

Par que termina por reducirse a la conocida condición básica, según la cual:

$$Iivt = Iv \text{ mas } Ir$$

Es decir, la substancia de valor conservada por los viejos capitales del sector II debe expresarse en un equivalente de los nuevos capitales del sector I invierten

en salarios mas lo que ellos dejan de lado para que sus propietarios gasten, como rédito, en medios de subsistencia (tipo b), o

$$I_{vp} = IIC$$

Es decir, la substancia de valor recién producida en el sector I debe poder expresarse en un equivalente de que los capitales del sector II invierten en medios de producción.

Una vez establecido el hecho de que la circulación capitalista repite las condiciones de proporcionalidad del esquema mercantil bipartito salta a la vista el hecho peculiar de la circulación mercantil-capitalista: en ella, la condición de proporcionalidad necesaria los dos sectores naturales de la reproducción de la riqueza social se presenta subordinada a una condición de proporcionalidad de otro orden, la que debe existir entre lo que seria el ámbito de la reproducción de la riqueza-capital o mercado de todas las mercancías comunes compuesto por el conjunto de esos dos sectores, y el ámbito de la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo o mercado de trabajo. Es una condición que hace referencia a la relación en que se encuentran las necesidades y disponibilidades respectivas que exhiben estos dos ámbitos en el escenario sobre el que la riqueza social ejecuta sus metamorfosis.

En efecto, si tenemos en cuenta que, la segunda condición mencionada anteriormente,

$$IIC = (I_v \text{ mas } I_r) \text{ mas } (IIV \text{ mas } IIr)$$

Los elementos I_v y I_{iv} representan, sumados, el valor de los salarios, y que este es el máximo de expresión al que puede llegar la substancia de valor incorporada en la fuerza de trabajo, esa misma condición se vierte en:

$$IIC = S \text{ mas } (I_r \text{ mas } IIr),$$

Es decir, toda la substancia de valor introducida por los capitales del sector II en la circulación mercantil debe poder expresarse en un equivalente de lo que ambos sectores distendían en medios de subsistencia (del tipo b) mas que los trabajadores gastan también en medios de subsistencia (tipo a). Condición que implica lo siguiente:

$$S = CII - (I_r \text{ mas } IIr)$$

Es decir, la máxima expresión a la que puede aspirar la substancia de valor introducida por los trabajadores en la circulación capitalista es igual a la de aquella parte que queda del viejo capital resultante del sector II, una vez que se han expresado ya sus otras dos partes, las correspondientes al rédito de los dos sectores.

Todas las condiciones necesarias para que la reproducción se verifique de manera armónica en términos de la forma natural o del valor de uso, es decir, para que la cantidad y la calidad de la fuerza de trabajo satisfagan las exigencias técnicas del proceso productivo (de los dos sectores) y la cantidad y la calidad de los medios de subsistencia satisfagan las necesidades del cuerpo social se presentan, en la esfera de la circulación capitalista, traducidas a términos de valor y concentradas en una decisiva:

$$VFt = S \text{ o}$$

$$VFt = Iv \text{ mas } Iiv \text{ o}$$

$$S = (Ivp \text{ mas } IIvp) - (Ip \text{ mas } IIP)$$

Es decir, que la substancia de valor corporeizada en la masa disponible fuerza de trabajo no pueda expresarse en un valor de cambio (o conjunto de salarios) mayor que aquella parte del nuevo capital variable (v); o, lo que es lo mismo: que dicha substancia deba expresarse en un equivalente solo de aquella parte de la expresión del valor producido que queda en una vez que se descuenta la que corresponde al plusvalor.

El aspecto clave en la formulación de estas condiciones aspectos destacados mediante la denominación diferente de los factores de la riqueza capitalista ora como productos o resultados ora como bienes o premisas, factores que deben igualarse en la circulación pero que antes y después de ella son diferente de los factores de la riqueza capitalista ora como productos o resultados ora como bienes o premisas, factores que deben igualarse en la circulación, pero que antes y después de ella son diferentes:

$C = vt \text{ mas } [vp \text{ (} 0 \text{ v mas } p)] \text{ I y } C \text{ } 0 \text{ c mas } v \text{ mas } r$; VFt y S tiende a enfatizar el hecho de que la subsistencia de valor del capital variable repuesto (v) no pueden expresarse si no es en dependencia y seguimiento de la expresión de los otros componentes (vt y p), que se afirman como prioritarios del viejo capital resultante (C).

La especialidad de la circulación mercantil capitalista.

La crítica de la economía política desarrollada por Marx tiene como mensaje central la afirmación de que la riqueza global de la comunidad solo se reproduce en la sociedad moderna en la medida en que su reproducción genera de manera necesaria inmediata una ganancia especial, de la que se apropia exclusivamente la parte más privilegiada de esa comunidad. Afirmación que se completa con la tesis acerca del carácter orgánico del parasitismo que esta producción de una ganancia para la parte ejerce sobre la reproducción de la riqueza del todo; carácter que provendría de un desfase fundamental entre el contenido actual que tiene efectivamente la presencia fenoménica de la circulación mercantil de los bienes y el contenido ideal que ella tiene supuestamente regida por leyes de corte mercantil, que presupone unos sujetos contratantes en igualdad o simetría de condiciones; la circulación de los bienes interconecta sin embargo situaciones individuales de propiedad sobre los medios de producción que son irremediabilmente desiguales o asimétricas y que, al encontrarse, entablan necesariamente una relación de expropiación de la una por la otra. Posibilita la equiparación y el intercambio de dos tipos esencialmente diferentes de mercancías: la fuerza de trabajo, cuya magnitud de valor es una variable dependiente, y la mercancía común, cuya magnitud de valor varía con independencia.

La historia párese comprobar que el proceso de circulación mercantil, como mecanismo abstracto o desentendido de las determinaciones distributivas concretas que pueden definir a los bienes producidos, fijando exclusivamente en lo que en estos hay de trabajo humano capaz de validarse socialmente, se encuentra condenado a no poder cumplir nunca en libertad o pureza su función mediadora dentro del proceso de reproducción de la riqueza social.

De ser un mecanismo más o menos predominante en los modos precapitalistas de esa reproducción, limitado siempre por poderes externos a él, que lo oprimían o que interferían en su vigencia, ha debido sufrir, en la época de su predominio inmiscuido como mecanismo de circulación dentro del modo de producción capitalista, un nuevo tipo de limitación, esta vez por desvirtuamiento interno. La ley mercantil de la apropiación basada en el trabajo propio no se topa aquí con las barreras violentas e infranqueables de quienes no la aceptan como tal, sino como un obstáculo menos aparatoso pero más eficaz: la intervención del *quid pro quo* ladino de quienes la aceptan para hacer mofa de ella al usarla como facilidad que esconde una ley muy distinta, la ley de la apropiación como explotación del trabajo ajeno. Es mérito de Marx el haber puesto en evidencia, este doblez barroco de la esfera de la circulación mercantil-capitalista y es este

doble justamente en lo que intentamos poner énfasis al reformular los esquemas marxianos de la reproducción del capital social global.

Para percibir la diferencia específica de lo capitalista en la circulación mercantil hay que poner atención en el modo en que tiene lugar en esta la socialización de la subsistencia de valor (Tiempo de trabajo privadamente necesario), es decir, su conversión en valor propiamente dicho. Se trata de un suceso libre y uniforme, que afecta sin barreras a todos los procesos privados de producción consumo por igual. Todos arriesgan en el juego de azar que es el mercado. Dejan en un primer momento, tanto el trabajo recién cristalizado por ellos sobre la materia prima como el que ya estaba desde antes cristalizado en ella y en los instrumentos que emplearon se licue y convierta en simple substancia valías para que, en un segundo momento, al recrystalizarse como valores, la demanda efectiva de la sociedad haga que cualquiera de ellos gane, pierda o quede tablas.

En la circulación mercantil- capitalista, en cambio, las cosas no suceden así. Y no porque los dados estén cargados, sino porque una especie de intervención de fuerzas sobre naturales párese garantizar que la suerte le sea buena a los propietarios de mercancías comunes y que ellos volteen la espalda a los propietarios de mercancías fuerza de trabajo. Todo sucede como si una insignificante barrera temporal separara la recrystalización del trabajo corporeizado en las mercancías comunes de la recrystalización del trabajo corporeizado en la mercancía fuerza de trabajo y solo una vez que la primera se lograra de la mejor manera pudiese tener lugar, en dependencias respecto de ella, la segunda. Como si una corrupción de azar dividiera de entrada a los propietarios privados en dos clases: la de quienes están casi absolutamente asegurados contra toda pérdida y la de quienes están destinados fatalmente a perder¹⁶.

Podemos decir, en consecuencia, que la condición específica para que la circulación de mercancías funcione de manera armónica en su calidad de mediadora de la reproducción capitalista en la siguiente: debe existir en ella un dispositivo capaz de poner en práctica la reproducción de la riqueza –capital en su esencia, es decir, como relación social que es estructuralmente relación explotación, un dispositivo capaz de hacer que el valor de la demanda de medios de subsistencia por parte de los trabajadores, pueda cubrirse solo con una fracción de valor producido por ellos (vp)– la correspondiente a la suma de Iv y Iiv, es decir, que la otra fracción del mismo, el plusvalor (p), pueda serles expropiada sistemáticamente.

16 Véase, del autor, comentario sobre el punto de partida de El Capital, en Investigación Económica, No 4, México 1977.

Tal como es posible observar en los esquemas modificados, el dispositivo al que hacemos referencias tienen que ver, en primer lugar, con la constitución diferente de los dos tipos de mercancías la mercancía común y la mercancía fuerza de trabajo —que la esfera de la circulación acepta en su juego, en segundo lugar, con el hecho de que la mercancía fuerza de trabajo se paga después de haber sido consumida— los trabajadores dan crédito a los capitalistas durante el proceso de producción, puntualiza Marx y finalmente con la necesaria repartición de las funciones valencia y equivalencia en todo acto de intercambio mercantil.

La mercancía fuerza de trabajo, que es propia de los trabajadores, tienen un cuerpo que es siempre excesivo, excedentario respecto de la secases funcional (artificial) de los medios de producción capitalista. Por, ello, en la realidad el mercado, solo una fracción de el —incógnita por determinarse— tendrá una demanda efectiva por parte del ámbito de los capitalistas, la otra considerable, será siempre ejercito industrial de reserva. Así también, solo una parte de la masa de substancia de valor que habita ese cuerpo —y que esta igualmente por determinar— podrá realizarse como valor de cambio. La mercancía común, en cambio, que es propiedad de los capitales, tiene un cuerpo que es siempre raro, faltante; que es por tanto caro, puesta cuenta con la seguridad de expresar (incluso con ventaja) la substancia de valor que hay en el.

En estas condiciones, el dispositivo peculiar de la circulación mercantil capitalista consiste en romper la reciprocidad implícita en la circulación puramente mercantil, en detener la alternancia de las dos funciones mencionadas dentro del flujo de los innumerables actos de intercambio, y en fijar en la mercancía solicitada —la mercancía medios de subsistencia— la función pasiva o equivalencia mientras que sella en la mercancía que se ofrece —la mercancía fuerza de trabajo— la función activa, relativa o valencia. El poder que reside siempre en la mercancía capitalista.

Esta no tiene prisa en realizar o expresar su subsistencia de valor, deja que la otra, la solicitante —a que quiere manifestar el valor (el alma) que trae en si porque necesita con urgencia del valor de uso (el cuerpo) de la primera— rebaje al mínimo la intercambiabilidad o el valor de cambio del suyo propio entregado como a consignación, para solo entonces proceder a intercambiarse por ella.

Cuando, en coacciones, este dispositivo funciona mal, lo que acontece es una elevación en el precio de trabajo y por tanto en el salario que deberá pagar el nuevo capital, aquella parte del viejo capital resultante que repone el valor del capital variable (v) debe crecer relativamente dentro del valor producido (vp) o,

lo que es lo mismo, la tasa de plusvalor (pIv)—el grado de explotación de la fuerza de trabajo— debe disminuir. Se registra entonces un tropiezo mas o menos grave de al estrategia predominante de extracción del plusvalía y se ve contradicho la tendencia histórica profunda de la expresión global de los valores o proceso general de constitución de los precios (se dan un episodio regresivo que fortalece al sector II y a la renta de la tierra frente al sector I y la renta tecnológica), la reproducción capitalista se interna en un periodo de desequilibrio crítico.

Reformulación de los esquemas para la reproducción de la riqueza-capital en escala ampliada.

En el capítulo 21 del libro II de el Capital, acumulación y reproducción ampliada, los esquemas esbozados por Marx se vuelven mas intrincados, sin abandonar por ello el nivel de complejidad de su planteamiento original; insisten en la misma estructura, pero ahora sobre el caso ideal de una reproducción ampliada de la riqueza-capital. Intentaremos en lo que sigue que nuestra reformulación lo acompañe en este paso, aunque nos detendremos allí donde Marx los somete a modificaciones mas elaboradas, como son las que atañen a la composición orgánica del capital.

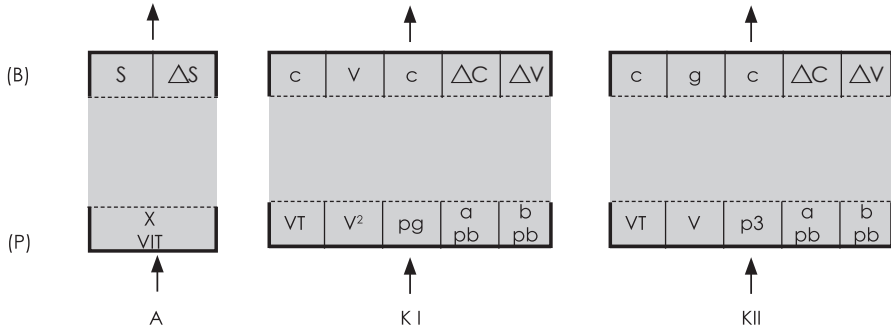
Si tenemos en cuenta los valores que deben realizarse en la esfera de la circulación, como mediadora de una reproducción capitalista en escala ampliada, el cuadro que se presenta es el siguiente (véase el diagrama 7).

Se trata como habíamos planteado, de dos grandes bloques de substancia de valor —los incorporados en la mercancía fuerza de trabajo y en la mercancía común, respectivamente— que deben expresarse en tres grandes bloques de precios de los bienes para el consumo (productivo o improductivo) tanto de trabajadores y capitalistas como de rentistas. En la descripción que habíamos hecho de la circulación capitalista en escala simple operativa reconocimos seis sujetos elementales de actos de intercambio indispensable a través de los cuales se cumple esa realización de valor. Los mismos que se repiten en el caso de la reproducción Ampliada, imbricados entre si entro de un conjunto global.

Reconozcamos ahora las dos condiciones de repartición proporcional de la actividad productiva que deben cumplirse en la esfera de la circulación capitalista para que tenga lugar la reproducción ampliada de la riqueza, capital, es decir, reconozcamos las relaciones de equilibrio que deben mantenerse, en términos de valor capitalista, entre los distintos componentes de una riqueza social en crecimiento.

Para la reproducción capitalista sea efectiva en escala ampliada es necesario que:

$$IC = (Ic \text{ mas } IDC) \text{ mas } (II \text{ mas } IIDc)$$



[pa: plusvalor consumido como rédito; pb: plusvalor acumulado (pba: como incremento del capital constante, pbb: como incremento del capital variable)]

La realización de los distintos valores

Es decir, que toda la substancia de valor que los viejos capitalistas del sector I introducen en la circulación pueden expresarse en un equivalente de la demanda total de medios de producción (capital constante mas incremento del capital constante) en los dos sectores; o, puesto de otra manera,

$$IC \text{ mas } Ir = (Ivt \text{ mas } Ipba) \text{ mas } (Iivt \text{ mas } Iipba)$$

Que el valor total que será gastado productivamente en el sector I sea igual a la substancia de valor transferida en dos sectores mas la parte del plustrabajo objetivado de los dos sectores, que corren por cuenta de acuerdo a la composición orgánica vigente, al incremento del capital constante (Ipba mas Iipba).

$$IIC = (Iiv \text{ mas } Idv \text{ mas } Ir) \text{ mas } (Iivp \text{ mas } IIDv \text{ mas } Iir)$$

Es decir, que toda la substancia de valor aportada por los viejos capitales del sector II se exprese en el valor de cambio de la demanda social total de medios de subsistencia (del capital variable mas el incremento del capital variable y mas el rédito): o dicho de otro modo;

$$IIC \text{ mas } Iir = (Iivp \text{ mas } Ipba) \text{ mas } (Iivp \text{ mas } Iipba)$$

Que el valor total que será gastado productiva o inductivamente en el sector II sea igual a la substancia de valor producida en los dos sectores, menos la parte

del plusvalor que habrá de dedicarse al incremento del capital constante (la parte va del plus valor).

De la misma manera que el caso de la reproducción simple o respectiva, estas dos condiciones de proporcionalidad pueden reproducirse aquí, por eliminación de los términos comunes, a una tercer y única. Desde la perspectiva del consumo del sector I o de la demanda de los capitales que producen medios de producción, esta condición sería:

$$Iv \text{ mas } Idv \text{ mas } Ir = Iivt \text{ mas } Iipba$$

Es decir, el valor total de la demanda de medios de subsistencia, causada directa (I_r) o indirectamente ($Iv \text{ mas } Idv$) por la reproducción de los capitales del sector I debe hallarse cubierto, por la sustancia del valor transferido en el sector II, mas una cantidad adicional: la sustancia de la parte del plusvalor explotado en el sector II que habrá de dedicarse, ahí, mismo, al incremento del capital constante (plusvalor $Iipba$). Desde la perspectiva del consumo del sector II o de la demanda de los capitales que producen de medios de subsistencia, sería:

$$II \text{ mas } IIDc = Ivp - Ipba$$

Es decir, el valor total de la demanda de medios de producción del sector II, ($c \text{ mas } Dc$), para el nuevo ciclo debe hallarse cubierto por la sustancia del valor producido ($v \text{ mas } p$) en el sector I, en el ciclo anterior, menos una parte en la misma: la parte de la sustancia del plusvalor que el sector I habrá de dedicar al incremento de sus propios medios de producción (pba).

Esta es entonces, la única condición de proporcionalidad que debe cumplirse, en la esfera de la circulación para la verificación normal o equilibrada de la reproducción de la riqueza capital.

Queda por considerar una última condición. Hasta aquí nos hemos limitado a la consideración de la serie de condiciones de proporcionalidad que se refieren al estado en que la bipartición social-técnica del proceso de reproducción de la riqueza social se encuentra en la situación histórica capitalista. Por sobre este resultado nos preguntamos ahora: ¿cuál es la condición de proporcionalidad entre el ámbito de la reproducción de la fuerza de trabajo y el de la reproducción de la riqueza-capital –condición de orden social– que subyace bajo las condiciones de la natural proporcionalidad bipartita de la reproducción en escala ampliada?

Cada nuevo ciclo reproductivo de la sociedad parece cumplirse en seguimiento de una tendencia irreversible; en todo nuevo ciclo reproductivo, el valor de la fuerza de trabajo debe disminuir, con respecto al ciclo anterior, en relación a la masa de valor que se realiza en la esfera de la circulación, o, lo que es lo mismo, la adquisición del derecho de uso del nuevo sujeto de trabajo, que ha crecido cuantitativa y cualitativamente, debe costar a los capitalistas relativamente menos de lo que les costo la adquisición de este mismo derecho en el ciclo anterior.

Para que haya reproducción capitalista en escala ampliada sería así necesario que, en cada nuevo ciclo reproductivo de la sociedad, la parte de la sustancia de valor productiva que esta corporeizada en medios de subsistencia del tipo a, pueda realizarse en intercambio con una masa de salario relativamente inferior a la que fue necesaria en el ciclo inmediatamente anterior.

Condición específica de la reproducción capitalista sería, pues, que el cumplimiento de la relación social de explotación capitalista se perfeccione y en esa medida ella misma se fortalezca y diversifique.

Sin el cumplimiento de esta condición, la reproducción capitalista de la riqueza social se desequilibraría. Si esta reducción relativa del valor de la fuerza de trabajo no se hace evidente sobre todo en el momento de la inversión de capitales, la reproducción del capital entra en un estado de apatía. Es posible decir, por lo tanto, que el núcleo de un mal funcionamiento económico que pueda preludiar una situación de crisis residirá en definitiva, de acuerdo con la imagen conceptual que se desprende de la modificación propuesta de los esquemas de Marx, en el funcionamiento inadecuado de la mediación circulatoria de la ley de apropiación capitalista.

Conclusión

Para terminar el presente trabajo creemos que es posible en listar cuatro efectos de las modificaciones introducidas por nuestra formulación en los esquemas marxianos de la reproducción del capital social global. Ellos serían los siguientes:

Al distinguir entre si los dos aspectos de la riqueza social su carácter de producto, portador de sustancia de valor (precio presumible), y su carácter de bien, portador de valor constituido (precio efectivo) hace visible a función de la esfera de la circulación como lugar exclusivo de donde acontece la manifestación del

valor o constitución de los precios, es decir, la conversión del tipo de trabajo privadamente necesario, con el que arriban a ellas las mercancías, en tiempo de trabajo socialmente necesario, con el que la abandonan.

Al distinguir entre si los dos estratos de la riqueza social su carácter de valor de uso (con su propia determinación cuantitativa) y su carácter de valor, permite percibir la posibilidad de una alteración, ciclo tras ciclo, en la tabla de los precios, es decir, en la repartición que se realiza, dentro de la esfera de la circulación, del total de la masa de valor, diferenciado De acuerdo a la composición del capital, entre la masa global de los valores de uso, diferencias De acuerdo a las necesidades de la sociedad.

Al separar en la esfera de la circulación el mercado de trabajo del mercado de mercancías comunes, es decir, al distinguir el ámbito en que esta el proceso de reproducción la riqueza de los trabajadores del ámbito en que se ubica el proceso de reproducción de la riqueza capitalista, pone en evidencia la condición subalterna en que se encuentra el primero respecto del segundo y, de esta manera, la función que le toda cumplir como reducto de amortiguador de los posibles desequilibrios de este ultimo.

Al distinguir dentro del ámbito de la reproducción de la riqueza-capital, un pseudo sector de poseedores de medios de producción naturales (tierra o tecnología) y consumidores de renta, permite reconocer el carácter protagónico de la presencia de actos no solo no capitalistas sino incluso no mercantiles sobre el escenario de la mediación circulatoria en la reproducción capitalista de la riqueza social.

Juzgados en relación con la ayuda que deberían prestar a la argumentación de la crítica marxiana de la economía política en el momento en que esta cierra su tratamiento de la esencia de la riqueza moderna, los efectos de la reformulación que proponemos ofrece la posibilidades siguientes.

Respecto de la primera función argumentativa de los esquemas mencionada en la introducción (punto 4), puede decirse que los efectos de la reformulación abren el camino para trazar un punto lógico coherente tanto echado de menos por los comentaristas de *El Capital* entre la segunda parte y la tercera de la crítica de la economía política.

Pasar del estudio del capital en general al de las configuraciones concretas del mismo requiere la elaboración de aun construcción conceptual intermedia, la de capital social global. Las diferenciaciones internas que clasifican a este capital

social según los sectores productivos en los que se invierte proviene del dialogo forzado que el valor capital debe mantener con el valor de uso. Son además diferenciaciones que sacan al capital de su ilusoria autosuficiencia y que lo ubican como, riqueza-capital, junto a otras formas con las que convive y las que somete: la riqueza por dominio, la mercantil simple y la de la fuerza de trabajo propia. El puente lógico al que nos referimos consiste en la elaboración, dentro de la mediación circulatoria de la estructura que conecta entre sí, De acuerdo a sus muy diferentes funciones, a todas las versiones embrionarias de los que habrán de ser, en el ultimo plano de teorizaron, los protagonistas del drama de la riqueza social en su realidad empírica: primero, el salario y el precio; luego, dentro de este, la ganancia media y las ganancias diferenciales (industrial, comercial y dineraria); por fin dentro de esta misma pero sin embargo aparte, la renta.

Respecto de la segunda función argumentativa puede decirse que la modificación de los esquemas repercuten en el descubrimiento de la riqueza de los trabajadores es decir, de su corporeidad física y cultural como representante del valor de uso en general o del estrato de la forma natural d todo el proceso de reproducción de la sociedad que implica necesariamente la destrucción sistemática de la naturaleza dentro de la cual ella es tal se representa así como la meta inconsciente pero determinante del modo en que el ser humano produce y consume su riqueza en la época de la modernidad capitalista.

Discurso crítico y desmistificación: El concepto de la ganancia ¹⁷

Bolívar Echeverría A. y Gustavo Leal F.

*“El verdadero límite de la
producción capitalista
es el propio capital”*

Marx intituló a la tercera sección de su libro tercero de *El capital* como la “ley de la baja tendencial de la tasa general de ganancia en el desarrollo de la producción capitalista”,¹⁸ sección que contiene, además las conclusiones globales del reconocimiento crítico de la dimensión “económica” de la reproducción capitalista. De acuerdo con ella, la dinámica diacrónica del sistema comporta una tendencia a la disminución de la tasa, en la medida en que esa misma dinámica conlleva una tendencia a la reducción de la parte variable del capital global en beneficio de su parte constante., sobre esta proposición gira toda la investigación de Marx.

1. El lugar de la sección tercera dentro del proyecto temático del libro tercero de El capital

La conveniencia de reunir el contenido de las cinco primeras secciones en el complejo argumental “conversión del plusvalor en ganancia”, ya ha sido señalada por el propio Marx.¹⁹ Por lo que hace a su subdivisión interna, resulta adecuado

17 Publicaciones universitarias UNAM, 1996.

18 *El capital*, tomo III/vol. 6, Siglo XXI, p. 269, México, 1976.

19 Carta de Marx a Engels del 30 de abril de 1868, Marx-Engels, *Correspondencia*, Cártao, pp. 201-205, Buenos Aires, 1973.

distinguir entre las subpartes I) y 3): integradas por las secciones primera y segunda; cuarta y quinta, respectivamente) y la subparte 2) (integrada por la sección tercera). Así, mientras en I) se trata al *valor* apareciendo como *precio* y al *plusvalor* como ganancia, en 3) se trata de la ganancia como descomposición rediticia de las tres figuras *funcionales* de la clase capitalista utilidad del comerciante, ganancia del industrial y beneficio del propietario e interés. En 2) se *tematiza* la tendencia de las variaciones de la tasa de ganancia.

La lectura cuidadosa de esta subdivisión interna a la primera parte²⁰ del libro tercero de *El capital*, descubre la estrecha correspondencia con la propia división interna del libro primero. En ambos casos se asume la perspectiva *sincrónica* o *diacrónica* para la mejor organización del estudio del objeto.²¹ En el libro tercero la subparte I) opera desde la perspectiva sincrónica o “sin tiempo” mientras que la subparte 2), la hace desde la diacrónica o “en movimiento”. Por cuanto la tercera sección constituye el desarrollo desmistificador del análisis diacrónico iniciado en la sección del *proceso de la acumulación del capital* del libro de *El capital*, es evidente que sólo a la luz del reconocimiento de ese desarrollo puede ponerse de manifiesto algo semejante a una “*tendencia*”. En efecto, el procedimiento desmistificador se revela claramente en esa conexión entre el segundo momento argumental del libro primero (sección séptima o el proceso de acumulación del capital como análisis diacrónico) y la tercera sección del libro tercero (tendencia de la tasa de ganancia como análisis diacrónico): con los datos ganados en el reconocimiento *esencial* que condensa aquella, en ésta se carga de sentido la *tendencia* de esta; se la aprehende como tendencia a su *decrecimiento*.

2. Los capítulos de la sección tercera

- Para un propósito tal, Marx dispone su investigación de la siguiente manera:
- En el capítulo XIII formula la exposición abstracta elemental de la ley de la caída de ganancia, al tiempo que constata la existencia de *una tendencia*.
- En el capítulo XIV explica cómo la tendencia considerada en abstracto, resulta modificada por contratendencia que derivan del movimiento repetido del ciclo del capital, al tiempo que expone esos factores contrarrestantes de la tendencia.

20 La segunda parte se ocupa del tema del salario y la tercera de la renta. Una cuarta parte estudia el tema de los réditos y las fuentes: la fórmula trinitaria. *Cfr.*, al respecto, Bolívar Echeverría, “Esquema de *El capital*”, *Cuadernos de la DEP*, FE/UNAM, 1984 y Gustavo Leal F., *El procedimiento argumental mariano en las tres primeras secciones del libro tercero de El capital. Valor y dinámica del sistema*, Tesis, DEP-FE/UNAM, 1984.

21 Bolívar Echeverría, *ibid.*

En el capítulo XV se atiende la conclusión global de la sección o el *desarrollo de las contradicciones internas de la ley* como contradicción entre la tendencia y sus contratendencias.

Con ello, la sección tercera redondea el análisis realizado en las primeras dos secciones del libro tercero: considera al proceso de la acumulación capitalista en *su realidad*, como diacronía cíclica y repetida. Concluye así el procedimiento desmistificador argumental que prefigura la transformación de los valores mercantiles en precios de producción y la transfiguración del plusvalor en ganancia. Y de la misma manera que en el libro primero, en donde la sección séptima agota la investigación crítica sobre la *esencia* de la producción capitalista, en ésta y particularmente en el capítulo quinceavo, la consideración del plano *de la realidad*, descubre un decurso tendencial capitalista *saturado de crisis*. Ese es el punto terminal de la reconstrucción crítica de Marx.

3. El capítulo XIII: la ley en cuanto tal

3.1. Los cuatro datos empírico-fácticos constatables

Marx parte de cuatro datos discernibles de la dinámica propia al proceso de la acumulación del capital. Ellos son:

- a) la *tendencia* a la *baja* de la *tasa* de ganancia conforme discurre el proceso de la acumulación —fundado en el incremento de la *productividad* social del trabajo—, tendencia que “constituye un misterio” y “en torno a cuya solución gira”²² la economía política.
- b) el *aumento constante* o crecimiento constatable de la *masa* de la ganancia y de la masa de capital.
- c) el *abaratamiento* de las mercancías correspondientes al incremento de la productividad y
- d) la *expansión* de la *masa* de mercancías.

3.2. La ley de la composición orgánica creciente

Para objetos de su propia investigación, Marx dará cuenta en respectivas unidades, del primer y del último par de estos datos empíricos constatables y discernibles.

No es necesario detenerse mayormente en el hecho de que el *punto de partida* del argumento marxiano, retoma y desarrolla las conclusiones vaciadas en el

²² *El capital, op. cit.*, p. 272.

capítulo XXIII del primer libro en torno a la ley de la composición orgánica creciente del capital en el transcurso del proceso de la acumulación. Como es sabido, la representación formalizable de esta ley queda expresada en la relación $c : v$. La ley otorga la clave para la explicación del *factor composición del capital*; es decir:

$$g' = p' \times c/v$$

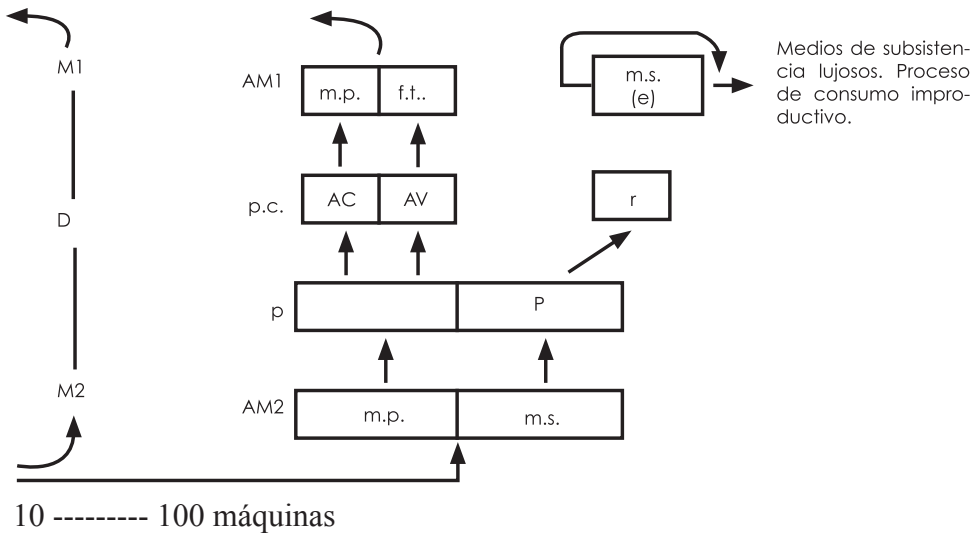
donde:

g' = tasa de ganancia

p' = tasa del plusvalor

El esquema de la página siguiente, describe a la acumulación como reinversión del propio plusvalor.

El método e instrumento privilegiado en este proceso de acumulación lo constituye el desarrollo de la *productividad* del trabajo. Para elevar la tasa de acumulación es preciso incrementar la fuerza productiva del trabajo social. Ello significa que una determinada cantidad del factor subjetivo del proceso de la reproducción actúe sobre una mayor cantidad del factor objetivo mismo, o medios de producción; tal que la relación:



se transforme, por causa de un incremento en cien por ciento de la productividad, en:

10 ----- 200 máquinas

Este incremento de la capacidad productiva del trabajo social —gracias al cual una cantidad *menor* de fuerza de trabajo consume productivamente una cantidad *mayor* de medios de producción—, es el que se constituye en instrumento del ciclo repetitivo y ampliado de la *acumulación* del capital.

¿En qué se traduce este incremento de la productividad? Bajo condiciones capitalistas esta mejora técnica implica la *necesaria reducción del capital variable* en cada nuevo ciclo de la reproducción. Implica que el sector capitalista demanda en cada nuevo ciclo productivo, una proporción-masa *mayor* de medios de producción —o factor objetivo del proceso laboral—, en la medida en que la *misma* cantidad de fuerza de trabajo consume *más* medios de producción. Por lo tanto, la modificación en la composición técnica *se refleja* necesariamente en una modificación de la composición orgánica del capital.²³ Es así como el sector capitalista destinará una *mayor parte* de su capital a la adquisición de medios de producción y, en consecuencia, reducirá sus costos por concepto de fuerza de trabajo. Se encuentra claramente inmerso en un círculo *vicioso*. Para poder elevar su tasa de acumulación, debe necesariamente enfrentarle a los obreros, como capital,, una masa mayor y creciente de medios de producción. De ahí la ley de la composición orgánica *creciente*. Al incrementarse la acumulación se modifica también la composición orgánica del capital. La parte *constante* aventaja *relativamente* a la parte variable.

Esta es la ley de la composición orgánica creciente., que, en el marco del proyecto temático del libro tercero de *El capital*, sección tercera, capítulo quinceavo, será considerada en sus repercusiones *sobre* la tasa de ganancia. Y de la misma manera que en el análisis contenido en el capítulo XXIII del libro primero se reconoce *la ley general de la acumulación capitalista*,²⁴ cuando se trata de la *dinámica* de la tasa de ganancia, aparece la otra cara del *proceso enajenado*: a la explotación del sector obrero proletario corresponde la tendencia a la baja de la tasa de ganancia del sector capitalista de la reproducción.

3.3. El primer grupo de los cuatro datos empírico-fácticos-constatables: decremento de la tasa de ganancia y aumento de la masa de capital

23 *El capital*, libro I, cap. XXIII, apartado I y II, pp. 759-782.

24 "... Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*. La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, este es, dónde se halla la clase que *produce su propio producto como capital*..." *El capital*, op. cit., p. 805.

El problema planteado es el siguiente: ¿Cómo se explica que siendo la tendencia de la tasa de ganancia una tendencia decreciente, la masa de ganancias y el volumen de los capitales tiendan a aumentar?

La necesidad de una respuesta a esta *aparente contradicción* se revela desde el momento que la misma economía vulgar la descarta *como problema*. Para ella, la contradicción entre los dos movimientos *no existe* en absoluto, dado que, según su representación, la masa de ganancias resulta de la sencilla multiplicación de la tasa de ganancia por el número de capitales. Así:

$$\text{Masa de ganancia} = g' \times C$$

Por tanto, el doble movimiento reconocido, espera como mera *constatación* de que el incremento en la masa de las ganancias, pese a la tendencia decreciente de la tasa, explica y deriva del propio aumento del número de capitales. Así:

$$\uparrow \text{Masa de ganancia} = \downarrow g' \times C \uparrow$$

A la baja de la magnitud de la tasa de ganancia corresponde, entonces, el ascenso de la masa de los capitales. El primer movimiento *se compensa* con el segundo. Y la resultante es que el capital global crece.

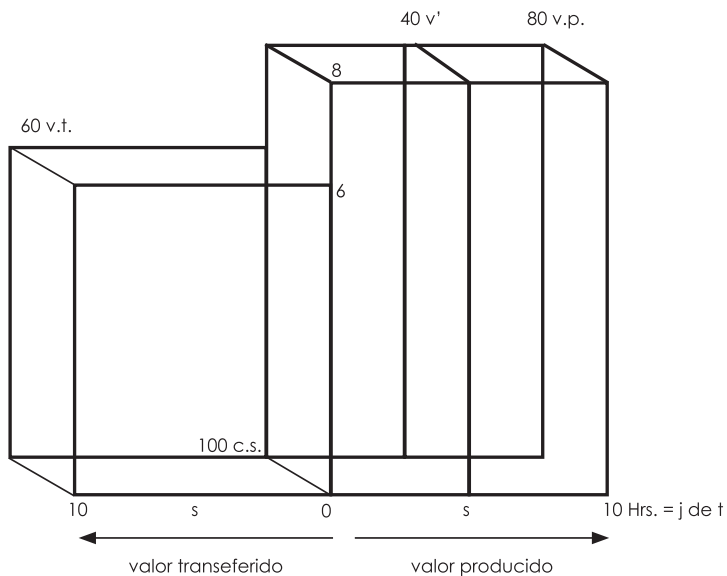
Esta representación vulgar, señala Marx, se corresponde adecuadamente con una aproximación que concibe a la dimensión empírico-fáctico-*aparente* como una dimensión *dada*. Empero desde la perspectiva del análisis crítico de la *esencia* de lo capitalista, el problema se presenta de otra manera. Por principio, el trabajo desmistificador del libro tercero de *El capital*, revela la constitución de la tasa de ganancia como una derivación de entidades *preexistentes*. Ella surge de la relación:

$$G' = P / \text{capital inicial}$$

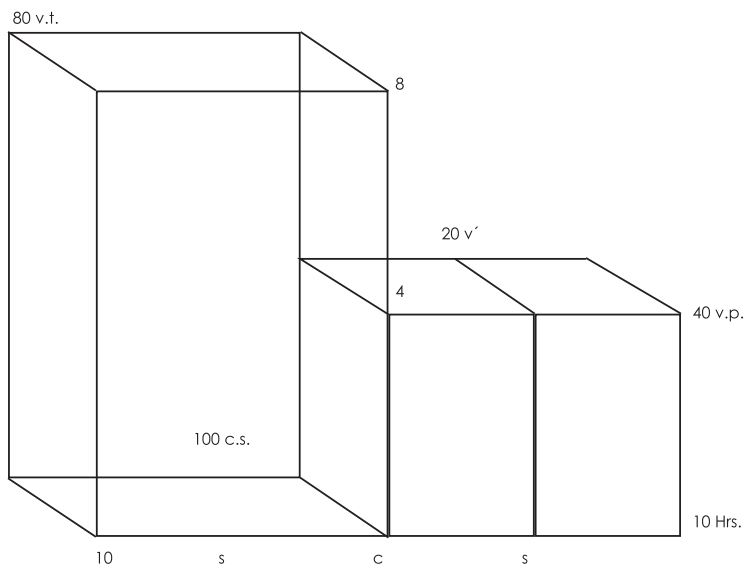
Relación a través de la cual se descubre la *contradicción* entre el par de movimientos “compensadores” que dan cuenta del primer grupo de fenómenos empíricos constatables. El capítulo XIII les explica en su conexión y determinación recíproca, como manifestaciones resultantes de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, derivada del incremento de la productividad del trabajo social.

El ejemplo del que se vale la preposición de Marx, es el siguiente:²⁵ el capital social global puede ser representado de acuerdo a los dos momentos que a continuación se ilustran:

$$= 60 c + 40 v + 40 p; \quad p' = 100\% \\ g' = 40\%$$



$$= 80 c + 20 v + 20 p \quad p' = 100 \\ g' = 20$$



25 *El capital, op. cit.*, p. 283.

Se observa cómo el aumento de la productividad del trabajo social, redundando en que una cantidad *menor* de fuerza de trabajo (= 20 unidades de capital variable) da creciente cuenta de una *mayor* masa de medios de producción (= 80 unidades de capital constante). Por tanto, la relación que expresa la composición *orgánica* de capital, se ha alterado de 60/40 a 80/20, y con ello, la tasa de ganancia se ha *reducido* al 20%. Pero también la *masa* del plusvalor ha descendido de 40 a 20 unidades, de esta manera, cien unidades originarias de capital social global, iguales en su mente a las del capital I, produce ahora un 20% *menos* de ganancia. Entonces: ¿cómo puede garantizarse una masa de plusvalor idéntica a 40 unidades? La única vía es la de acrecentar el capital global: *duplicarlo*. Es así como llegamos al *segundo* momento del capital global:

A través del acrecentamiento del capital social o aumento de la *masa* de capitales, se ha logrado conservar la *masa* del plusvalor, en 40 unidades, pero con una *tasa* de ganancia *menor* (= 20%). Sin embargo, el análisis de la *esencia* de la reproducción capitalista ya ha revelado que lo *específico* a la sociedad del capital no reposa en conservar la masa del plusvalor sino es amplificarla con vistas a la acumulación. Lo determinante en el proyecto valorizador es el propio incremento de la masa del plusvalor. De ahí que el ejemplo distinguido por Marx, reconozca la necesidad (frente a la insuficiencia capitalista que señala la mera conservación de la masa del plusvalor) de elevar la masa hasta 44 unidades, en términos globales (para *todo* el valor producido), elevarlo a 88. Así obtendríamos:

$$174 c + 44 v = 218 \text{ unidades de valor}$$

O:

$$174 c + 44 v + 44 p; p' = 100 \% \\ g' = 20\%$$

Por tanto, al considerar este capital social global en su conjunto se reconocen las siguientes dos variaciones respecto al capital I:

- 1) la tasa de ganancia ha *caído* de 40 a 20%
- 2) la masa de ganancia ha *aumentado* de 40 al 44%

Variaciones que constituyen el primer grupo de los datos o movimientos contradictorios empíricamente constatables e los cuales partimos.

El procedimiento desmistificador argumental marxiano revela sí, que el par de movimientos de marras quedan *inscritos* dentro de un fenómeno más general que los *relaciona* e interconecta recíprocamente: ambos derivan de la acción común representada en el proceso capitalista de la *acumulación*. La aprehensión que de la dinámica de este primer grupo verifica la economía vulgar —que tema como “concepto” la apariencia inmediata de lo real—, resulta así *desmistificado*. Es a la luz de la ley de la acumulación capitalista, de acuerdo a la presentación esencial que de ella se hiciera en el libro primero de *El capital*, que este movimiento pierde su carácter *aparentemente contradictorio*. Lo resultante del proceso de acumulación de capital, directamente comprometido con la conservación y elevación de la masa del plusvalor, es la del permanente salto en la *media mínima* del capital social en funciones:

“...En qué forma ha de presentarse entonces esta ley bifacética de la disminución de la *tasa* de ganancia y del simultáneo aumento de la *masa* absoluta de la ganancia, derivados de las *mismas* causas?... ¿qué condiciones encierra esta contradicción aparente?... Mientras que la *masa* del plusvalor ha *aumentado* en una mitad, la tasa de ganancia ha *descendido* a la mitad... y, por lo tanto, la masa absoluta de la ganancia... *puede* aumentar y hacerlo en forma progresiva a pasar de la baja progresiva de la tasa de ganancia. Esto no sólo *puede* ser el caso. *Debe* serlo sobre la base de la producción capitalista... En consecuencia el mismo desarrollo de la *fuerza productiva social* del trabajo se expresa, al progresar el modo capitalista de producción, por una parte en una tendencia a la baja progresiva de la tasa de ganancia, y por la otra en el constante crecimiento de la masa absoluta del plusvalor o ganancia apropiada...”²⁶

Del reconocimiento desmistificador marxiano sobre la *aparente independencia* del primer grupo de datos empírico constatables podemos derivar las siguientes precisiones:

a) resulta claro que toda vez observado el fenómeno donde la perspectiva del *capital individual* se puede reconocer que aquél capitalista que opera en base a la media = 100 del capital social y que *no* logra alcanzar la nueva media = 218, quedará automáticamente descartado de la competencia por cuanto se imposibilidad para desenvolverse en el nuevo nivel mínimo le veda también la posibilidad de operar con la nueva productividad requerida.

b) la necesidad del permanente salto en la medida mínima del capital social en funciones descubre, también, la tendencia a la *expansión* de la economía capitalista.

²⁶ *El capital, op. cit.*, pp. 277, 279, 281 y 284.

c) a la luz del análisis diacrónico, el par de movimientos aparentemente contradictorios e independientes, se revelan estrechamente relacionados y mutuamente determinados.

d) que por tanto, para que el capital individual pueda seguir acumulando y, por ende, sobreviviendo a la competencia, requiere *compensar* la parte variable desplazada con un incremento igual a ella, más un cierto *quantum* extra del propio capital global.

3.4. La mistificación propia al primer grupo de los datos empírico-fácticos constatables: conversión o transfiguración de la ley e la acumulación capitalista en ley de la disminución de la tasa y aumento de la masa de ganancia

Es nuestra proposición la de que el cometido argumental central del proyecto temático del libro tercero de *El capital* es el de la *desmistificación* de las formas transfiguradas que asume el proceso de la reproducción capitalista en el nivel inmediato aparental. Ello nos ofrece, también, el sentido de la intención marxiana al adjudicar los respectivos títulos de las secciones que lo integran. Con tal intención desmistificadora se suceden tanto las *conversiones* del plusvalor en ganancia y de la tasa del plusvalor en tasa de ganancia (sección primera), como la de la misma tasa de ganancia en tasa general o tasa media (sección segunda).²⁷ Pero ¿cuál es el estado de presencia de este propósito cuando de lo que se trata es del contenido de la sección tercera?

El título de esta sección señala: “ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia”. Pero como bien consignan los editores,²⁸ el manuscrito de Marx resalta: “ley de la baja tendencial de la tasa general de ganancia en el desarrollo de la producción capitalista”, de dónde se infiere que Engels *emitió* la parte final de la preposición.

De acuerdo a nuestra interpretación del proyecto crítico *completado*, el objeto de la sección que nos ocupa queda mejor comprendido en una formulación del siguiente tipo: “ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia o gran desmistificación del antitético efecto del desarrollo de la fuerza productiva social del trabajo en el *decurse* de la reproducción capitalista.” Y en ella, el estado de presencia del propósito desmistificador asumiría como su tarea, justamente, el de desmistificador ese antitético efecto en el *decurse* del mundo capitalista.²⁹

27 Para la consideración de la mistificación-*desmistificación* de la unidad salario, *cfr.*, supra, nota 3.

28 *Cfr.*, p. 269 (nota a pie de página) de la citada edición de Siglo XXI.

29 Sin duda, ya la sección cuarta del libro primero (*La producción del plusvalor relativo*) ha iniciado este esfuerzo. Pero lo que hace singular u específico al tratamiento de la sección tercera, es la desmistificación de la productividad y su antitético efecto como desmistificación del plano de los conceptos de la *realidad* capitalista (propios a la intención argumental del libro tercero), así como su conclusión dentro de la dinámica tendencial del sistema.

Para la ejecución de esta desmistificación, el procedimiento argumental marxiano aborda, en calidad de *primera* desmistificación parcial,³⁰ la conversión o transfiguración de la ley de la *acumulación capitalista* en ley de la *disminución* de la tasa y *aumento* de la masa de ganancia en tanto que manifestaciones de una productividad *incrementada*. Así, lo que Marx desmistifica es la manera de presentación de la ley general de la acumulación capitalista (expuesta en el libro primero, sección séptima, capítulo XXIII). La *esencia* cristalizada por esta ley (y de acuerdo a la cual, el que con desarrollo de la acumulación emerja, de un lado, una permanente modificación en la composición orgánica del capital, la cual redundará en una reducción relativa del capital variable en funciones, generando consuetudinariamente una superpoblación obrera, y de otro, que a manera de acción contrarrestante de esta disminución, el sector capitalista debe incrementar el volumen del capital en funciones), aparece en el nivel más inmediato de la reproducción capitalista como un movimiento *independiente e inconexo* entre dos magnitudes absolutas: de un lado, la tendencia a hacer de la tasa de ganancia y , del otro, el incremento en el medida mínima de la masa del capital social en funciones.

Es esta *apariencia* transfigurada y mistificada en torno a la soberanía e independencia del para de magnitudes referidas, la que es sometida al trabajo desmistificador de la sección tercera. La ley de la ampliación del capital adelantado y del aumento de la masa de ganancia como momento independientemente contrapuesto al de la reducción de la tasa de ganancia, es la *forma mistificadora* en que aparece trasfigurada, en la esfera de la circulación, la ley de la acumulación capitalista, como ley de la correlación interna entre la dinámica necesariamente ascendente de la masa del capital en funciones y la dinámica necesariamente descendente de la proporción del capital variable dentro del capital social global. Frente a la apariencia del movimiento independiente de las dos magnitudes, el trabajo desmistificador de Marx las presenta y reconstruye críticamente como originadas en tanto que las resultantes de una misma fuente: la ley e la acumulación capitalista.

La ley esencial del libro primero afirma: los efectos de los aumentos de la productividad del trabajo social en el decurso de la reproducción capitalista en el siguiente par de movimientos contrapuestos:

- 1) en un movimiento de *disminución* de la proporción de capital variable (c/v) y ,

30 Una segunda y una tercera desmistificación parcial, aparecerán en el cuerpo de los capítulos XIV y XV de la misma sección.

- 2) en un movimiento de *aumento* del capital variable *total* como aumento del factor n^{31} en la definición del capital variable total.

Esta ley revela la minada y contradictoria base sobre la cual se asienta la reproducción capitalista. Para desarrollar la acumulación es preciso modificar la productividad, la cual redundará sobre una alteración de la composición orgánica, disminuyendo la parte variable del capital total. Con ella la tasa del plusvalor se reduce. Como reacción a este movimiento el sector capitalista debe aumentar la parte del capital variable total de la sociedad. Esta es la ley *esencial* que está siendo *mistificada* al presentarse como:

- 1) transfiguración en disminución de la *tasa* de ganancia y,
- 2) transfiguración en aumento de la *masa* de ganancia.

Señala Marx:

“... La economía política anterior, que no ha sabido explicar la ley de la tasa decreciente de ganancia, exhibe el crecimiento de la *masa* de ganancias, el aumento de la masa absoluta de la ganancia —sea para el capitalista individual, sea para el capital social— *como algo que le sirve para consolarse*, para ese consuelo, no obstante, se basa asimismo en meros lugares comunes y en simples posibilidades. Decir que la masa de la ganancia está determinada por *dos factores*, en primer lugar por la tasa de ganancia y en segundo término por la masa del capital que se emplea a esa tasa de ganancia, es incurrir en una nueva *tautología*. Afirmar, por consiguiente, que hay posibilidades de que aumenta la masa de ganancias a pesar de que la tasa de ganancia disminuye al mismo tiempo, es sólo una expresión de esa tautología, no nos ayuda a avanzar ni un solo paso... Pero si las *mismas* causas que provocan el descenso de la tasa de ganancia estimulan la acumulación, es decir la formación de capital adicional, y si cualquier capital adicional pone en movimiento trabajo adicional y produce plusvalor adicional; si, por otro lado, el mero descenso de la tasa de ganancia implica el hecho de que ha aumentado el capital constante, y con él el antiguo capital global, *todo este proceso dejó de ser misterioso...*”

Hemos demostrado cómo las *mismas* causas que producen una *baja* tendencial de la tasa general de ganancia, condicionan una acumulación *acelerada* de capital, y por ende un aumento de la magnitud absoluta de la *masa* global del plusvalor (plusvalor, ganancia) del que se apropia. Así como todo se presenta *invertido* en la competencia, y por ende en la conciencia de los agentes de la competencia, ocurre otro tanto con esta ley, quiero decir, con esta *conexión interna* y necesaria entre dios términos aparentemente contradictorios... Toda esta idea superficial, tal como existe en las cabezas de los agentes, es la siguiente: la disminución de la tasa de ganancia aparece aquí *como consecuencia* del aumento de capital y el

31 O capital individual $x n$ (= masas de fuerza de trabajo puestas en movimiento).

cálculo de los capitalistas vinculado con él, según el cual con una tasa menor de ganancia, la masa de ganancia que embolsarán será mayor... Por muy toscas que sean estas ideas, emanan no obstante y necesariamente del modo distorsionado en que se presentan las leyes inmanentes de la *producción* capitalista.”³²

3.5. ¿Por qué la elevación de la tasa del plusvalor por causa de incremento en la productividad del trabajo social no puede compensar la tendencia a la reducción de la tasa de ganancia?

Por lo que toca al desarrollo misticador de esta ley bifacética, Marx subraya que la tasa de ganancia decrece aún con un *aumento* de la tasa del plusvalor. Si la masa de ganancia es igual a:

$$P' \times c / v \text{ (o } C)$$
³³

La hipótesis de Marx establece que es imposible que el movimiento del factor denominado proporción del capital variable pueda ser *compensable* o contrarrestado por la tasa del plusvalor. Y ello por cuanto el trabajo excedente no puede crecer nunca más allá del *quantum* global del trabajo nuevo que se representa en el producto i mercancía capitalista. Así, el incremento de la *productividad* del trabajo social siempre supera el grado de explotación del trabajo, aún cuando ésta hubiera alcanzado su “límite”:

“... Pero el plusvalor, en cuanto suma global, está determinado en primer lugar por su *tasa*, pero en segunda instancia por la *masa* de trabajo simultáneamente empleado con esa tasa, o lo que es lo mismo, por la *magnitud* del capital variable. En este sentido aumenta *uno* de los factores, la tasa del plusvalor; en el *otro* disminuye (relativa o absolutamente) el otro factor, el número de obreros. En tanto el desarrollo de la *fuerza productiva* hace disminuir la parte paga del trabajo empleado, *acreciente* el plusvalor porque acrecienta su tasa; pero en la medida en que hace *disminuir* la masa global del trabajo empleado por un capital dado, hace disminuir el *factor del número* por el cual se multiplica la tasa del plusvalor para obtener su masa. Dos obreros que trabajan 12 horas diarias, no pueden producir la misma masa de plusvalor que 24 obreros que sólo trabajan 2 horas cada cual, inclusive si pudiese vivir del aire, por lo cual no tendrían que trabajar en absoluto para sí mismos. Por eso, en este aspecto la compensación de la mengua en el número de obreros mediante el incremento en el grado de explotación del trabajo encuentra ciertos límites insuperables, por lo tanto puede ciertamente obstaculizar la masa de la tasa de ganancia, *pero no anularla*...”³⁴

Este argumento que no se encuentra cabalmente desarrollado en el texto de Marx, puede y ha sido refutado, empleando para ello un recurso meramente empírico.

32 *El capital, op. cit.*, pp. 284-287.

33 *Ibid.*, cfr., sección primera, capítulo III, pp. 57-82.

34 *El capital, op. cit.*, pp. 317-318.

El puede ser ilustrado con el siguiente par de formulaciones:

Capital I = 100 unidades, descompuestas como
 $60c + 40v + 40p$; $p' = 100\%$
 $g' = 40\%$

Capital II = 100 unidades separadas con una modificación de la composición orgánica del capital respecto al capital I) descompuestas como:

$80c + 20v + 40p$; $p' = 200\%$
 $g' = 40\%$ (o incluso al 41%)

De acuerdo con el ejemplo, podría inferirse que el factor p' ha *compensado* la *disminución* de la tasa de ganancia. Y en el capítulo XIII de la sección tercera, Marx sólo indica que el factor p' es *dependiente* del factor C, o del factor denominado parte variable del capital. Entonces, si esta fracción desciende, también lo hará el factor p' . Por lo tanto, éste *nunca puede rebasar* la relación c/v ya que *depende* de ella.

Aquí vuelve a manifestarse la posibilidad de recurrir al libro *segundo* de *El capital* —redactado después que el tercero, pero antes que el primero—³⁵, es un esfuerzo por acabar de pensar la idea de Marx.

Es preciso recordar que en el tratamiento de la tercera sección de ese volumen (La reproducción y circulación del capital social global), la problemática que comportan los dos grandes sectores de la reproducción, queda planteado el problema, de acuerdo al cual, *el efecto* de la productividad acrecentada del trabajo *es mayor* en aquellas ramas que producen medios de producción, que en las que producen los medios de subsistencia. La integración de esta proposición argumental dentro del problema que nos ocupa, podría aportar nuevos factores de demostración para el mejor entendimiento de cómo el *mayor* efecto de la productividad en el sector productor de medios de producción), insta una *nueva media social* de productividad que nunca puede ser compensada o *contrarrestada* por el mayor grado de explotación de la fuerza de trabajo o elevación del factor p' .³⁶

35 Cfr. R. Resdelsky, *génesis y estructura de El capital de Marx*, Siglo XXI, México, 1978.

36 Otros destacados pasajes del proyecto crítico completado por Marx y que pueden reforzar una interpretación del tipo de la que aquí presentamos, pueden encontrarse en: a) libro I, capítulo X: “Concepto del plusvalor relativo”; libro I, sección quinta: “La producción del plusvalor absoluto y relativo”, particularmente el capítulo XV: “Cambio de magnitudes en el precio de la fuerza de trabajo u en el plusvalor”; libro I, capítulo XXIII, apartado 2: “Disminución relativa de la parte variable del capital a medida que progresa la acumulación y, con ella, la concentración”; b) la referida sección tercera de el libro segundo y c) libro III, sección primera, capítulo III: “Relación entre la tasa de ganancia y la tasa de plusvalor”.

La formulación precisa de esta preposición diría: el aumento de la *tasa* del plusvalor debido al aumento de la productividad del trabajo social *no puede* compensar la reducción de la tasa de ganancia porque un aumento generalizado de la productividad implica siempre un abaratamiento *mayor* de los medios de producción que de los medios de subsistencia, o dicho en otros términos, porque el abaratamiento de los productos del sector Ia (que produce medios de producción del tipo materias primas).³⁷

3.6. El segundo grupo de los cuatro datos empírico-fácticos constatables: abaratamiento de las mercancías y expansión constante de su masa correspondiente al incremento de la fuerza productiva del trabajo social

La sección tercera del libro tercero de El capital como gran desmistificación del antitético efecto del desarrollo de la productividad del trabajo social en el decurso de la reproducción capitalista.

De la misma manera que en el primer grupo, este segundo es presentado por Marx como el otro derivado o resultante de la gran desmistificación que sobre el efecto antitético de la productividad, organiza la exposición de la sección tercera y, más particularmente, como peculiar *manifestación* de la desmistificación practicada sobre el primer grupo de los datos reconocidos. Conviene, por lo tanto, recordar la presentación que el capítulo treceavo hace de esta desmistificación, para así entonces, mejor reconocer el aludido segundo grupo:

“... La tendencia progresiva de la tasa de ganancia a la baja sólo es por tanto, una *expresión*, peculiar al modo capitalista de producción, al desarrollo progresivo de la fuerza productiva social del trabajo. Con esto no queremos decir que la tasa de ganancia, transitoriamente, no pueda descender también por otras causas, pero con ella *queda demostrado* a partir de la esencia del modo capitalista de producción y como una necesidad obvia, que en el progreso del mismo la tasa de media general del plusvalor debe expresarse en una tasa general decreciente de ganancia...”³⁸

“Asimismo (una composición orgánica progresivamente más alta del capital es sólo *otra expresión* del desarrollo progresivo de la fuerza productiva social del trabajo... A ese creciente volumen de valor de capital constante... *corresponde un creciente abaratamiento del producto*...”³⁹

37 La producción de medios de producción del tipo *instrumentos*, exige la intervención de más objetos producidos que la producción de *medios de subsistencia* y de *materias primas*. Y ello se deriva, lógicamente, del tipo de *materialidad original* que cada sector específica debe vencer en su particular proceso laboral.

38 *El capital, op. cit.*, pp. 271.

39 *El capital, op. cit.*, pp. 271

En rigor, esta desmistificación sucesiva parcial. Constituye una desmistificación dentro de la desmistificación; constituye un *corolario*. En efecto, toda vez que se ha dado cuenta del antitético efecto de la productividad, puede entonces establecerse al parámetro para el reconocimiento de la *conversión* de la ley de la acumulación capitalista en la ley de la disminución de la tasa y aumento de la masa de ganancia (o desmistificación del *primer grupo* de los datos empírico-fácticos constatables), y *dentro* de ella, puede, después, desmistificarse el *abaratamiento* de las mercancías y la expansión constante de su *masa* (o desmistificación del segundo grupo), en tanto que peculiar *manifestación* de la primera desmistificación.

Se trata de un corolario, por cuanto Marx observa que un incremento de la *productividad* se traduce (cuando en un momento I se generan 100 unidades de producto y en un momento II se obtienen 200), en un correspondiente incremento del valor total del producto que *modifica* también la masa de los productos. Así:

Capital I a	= 60 unidades de valor transferido	= 80 unidades de valor producido	= 140 unidades de valor del producto, que se dividen en 100 productos; por ende, con un valor por unidad de producto = 1.4
Capital I b	= 120 unidades de valor transferido	= 80 unidades de valor producido	= 200 unidades de valor del producto, que se dividen en 200 productos; por ende, con un valor por unidad de producto = 1.0

Cada unidad del producto total cristaliza *menos* valor y peso a que el precio individual de la mercancía se *reduce*, la *masa* de ganancia que se realiza a través de la venta del lote de las mercancías, se ve aumentada.

De otra parte, se vislumbra claramente el efecto de este abaratamiento de las mercancías –y el consecuente aumento de su masa– sobre la tendencia *decreciente* de la tasa de ganancia. El abaratamiento redundando –en tanto que plusvalor relativo– en la disminución del capital variable arrojado al proceso por parte del sector capitalista de la reproducción, como disminución directamente asociada al recorte de su gasto por concepto de salario. Ello potencia la tendencia a la caída de la tasa de ganancia. Pero el visto el fenómeno desde la perspectiva del incremento de la *masa* de mercancías, el sector obrero-proletario de la reproducción se revela como sujeto insolvente para dar cuenta de las mercancías disponibles en el mercado:

“... La ley según la cual la baja de la tasa de ganancia ocasionada por el desarrollo de la fuerza productiva está acompañada por un aumento en la masa de las ganancias también se *manifiesta* en que la baja en el precio de las mercancías producidas por el capital está acompañada por un aumento relativo de la masa de ganancia contenidas en ellas y realizadas en virtud de su venta...”⁴⁰

“... Puesto que en la competencia todo se presenta en forma falsa, es decir *invertida*, el capitalista individual puede imaginarse: 1) que reduce sus ganancias sobre la mercancía individual mediante su rebaja del precio, pero que logra mayor ganancia a causa de la mayor masa mercantil que vende; 2) que fija el precio de las mercancías individuales, determinado por multiplicación el precio del producto global, mientras que el proceso originario es el de la división...”⁴¹

Y hasta aquí, el primer capítulo de la tercera sección del libro tercero de *El capital*: gran desmistificación del antitético efecto de la incrementada productividad del trabajo en el decurso de la reproducción capitalista, presentada a través de la ejecución de dos desmistificaciones *parciales internas*. *Primero*: desmistificación de la conversión o transfiguración de la ley de la acumulación capitalista en ley de la disminución de la tasa y aumento de la masa de ganancia, y *segunda*: desmistificación o *corolario* de la baja de los precios mercantiles y el alza de la masa de ganancia —correspondiente a la mayor masa de las mercancías abarataadas—, como *expresión* de la ley de la disminución de la tasa de ganancia y aumento de la masa.

Pero, si de acuerdo a la exposición del capítulo treceavo, esta es la *ley en cuanto* tal ¿por qué el capitalismo no se ha derrumbado?

“... la dificultad que se nos presenta no es ya la que ha ocupado a los economistas hasta el día de hoy —la de explicar la baja de la tasa de ganancia— sino la inversa: explicar porqué esta baja no es mayor o más rápida. Deben actuar influencias contrarrestantes que interfieren la acción de la ley general y la anulan, dándole solamente el carácter de una tendencia, razón por la cual también hemos calificado a la baja de la tasa de ganancia de baja tendencial...”⁴²

Del efecto contrarrestante de estas influencias, se ocupa el capítulo catorceavo.

40 *El capital, op. cit.*, pp. 287-288.

41 *El capital, op. cit.*, p. 293-294.

42 *El capital, op. cit.*, p. 297.

“Renta Tecnológica” y Capitalismo Histórico ⁴³

Resumen: Expuesto no por causalidad en el Fernand Braudel Center de Nueva York, este ensayo se edifica sobre la presentación de dos líneas de reflexión sumamente originales: una en la cual se desarrolla el peculiar concepto de “renta tecnológica” para dar cuenta de la singular ganancia extraordinaria que se apropian permanentemente los domini modernos, esto es, los empresarios que detentan el control de la modernización tecnológica de vanguardia gracias al monopolio que éste les permite establecer sobre determinadas dimensiones de la naturaleza para otros sujetos económicos inaccesibles; otra en la cual, a partir de explorar una rica interconexión entre esta perspectiva propia del discurso crítico y la perspectiva del sistema-mundo forjada desde Braudel y Wallerstein, se formula la existencia de un peculiar trend secular en el que, a lo largo de la historia del capitalismo realmente existente, tendríamos una lenta pero indetenible transición en la posición central sobre la apropiación de la renta donde los domini antiguos, cuya ganancia esta basada en el monopolio que detentan sobre ciertas parcelas de la naturaleza excepcionalmente ricas y, por eso, adquiere la forma de renta de la tierra, están siendo invariablemente derrotados por los domini modernos. Desde esta doble línea, Bolívar Echeverría lee la nueva forma de poder que, desde mediados del siglo XX y especialmente en el siglo XXI, se ha instalado en el sistema-mundo capitalista venciendo los monopolios defensivos de los países periféricos que, bajo la presión de la supremacía tecnológica de los países “desarrollados” son colocados en un estado de subdesarrollo permanente, a la par que, la soberanía de los estados nacionales es quebrada por la conformación de un cuasi-estado transnacional basada en esa misma supremacía tecnológica y se impone una devastación generalizada de la naturaleza.

43 Tomado de la página web de Bolívar Echeverría. Publicado en **Mundo Siglo XXI**, Revista del CIECAS, IPN, México, N°. 2, Otoño 2005. TRADUCCIÓN REALIZADA POR VIANEY RAMÍREZ Y LUIS ARIZMENDI DEL TEXTO DE LA CONFERENCIA DICTADA EN EL FERNAND BRAUDEL CENTER DE LA UNIVERSIDAD DE BINGHAMTON EL 4 DE DICIEMBRE DE 1998.

Me gustaría agradecer a los organizadores de esta conferencia por la oportunidad de dirigirme a ustedes. Para comenzar, quisiera recordar aquí un pasaje de la argumentación de Marx en su *Crítica de la economía política* que puede contribuir a explicar varias de las más importantes características de la crisis civilizatoria moderna de este principio de siglo. Crisis que parece traer consigo el fin de un período histórico muy prolongado.

Como se sabe, en el discurso crítico de Marx el tránsito del análisis teórico al análisis histórico del capitalismo contiene todo un conjunto de cuestiones sumamente complejas.

Sin duda, entre ellas una de las más relevantes tiene ver con la afirmación de Marx de que en el capitalismo realmente existente, en el capitalismo histórico, la reproducción del capital únicamente puede realizarse si entabla una especie de arreglo con la reproducción de otras formas de riqueza, no sólo diferentes sino abiertamente contrapuestas a la forma capitalista.

Este es el caso de su arreglo con la reproducción de una peculiar forma de riqueza precapitalista, la riqueza de los terratenientes -nietos de los viejos guerreros y de los señores feudales- que tiene como su fundamento justo la monopolización violenta del empleo de un multiplicador natural de la productividad del trabajo humano: multiplicador basado en la propiedad de una tierra especialmente fértil, rica en minerales o fuentes de energía, etc., o en el control de una institución natural que imprime una dimensión necesariamente cooperativa a la utilización de las fuerzas productivas.

Para descifrar este mecanismo es indispensable recordar que, cuando conceptualiza el funcionamiento de la “tasa media de ganancia”, Marx revela que su conformación propicia la integración un “comunismo entre capitalistas”. La composición de esta tasa de ganancia -señala- distribuye equitativamente la totalidad del plusvalor que en su conjunto la clase capitalista ha succionado a la clase obrera. Entre otras cosas pero de manera decisiva, esta distribución tiene que tomar en cuenta el hecho de que la reproducción de la riqueza capitalista depende ineludiblemente de una función particular de los dueños de la tierra: depende de un peculiar servicio no mercantil que esta nobleza “nacional” cumple para la actualización o encarnación del capital. Aquí se juega la violencia institucionalmente aceptada de esta clase precapitalista -cuyo sostenimiento consume una considerable porción del plusvalor global- que, precisamente, es la que le permite al capital existir en el mundo real. De hecho, esta violencia consagrada pone un límite a la tendencia autodestructiva de la economía mercantil:

la tendencia a destruir su misma base, el mundo concreto de la vida, que deriva invariablemente de su dinámica dirigida a imponer la absoluta mercantificación de todos los valores de uso. En efecto, al poner este límite le proporciona al capital la posibilidad de adquirir un cuerpo concreto, de tener una presencia empírica o histórica.

Esta tesis sobre el arreglo que el capital debe entablar con una clase anticapitalista para existir se encuentra vinculada, en el discurso crítico de Marx, con otra tesis referida a que la reproducción del capital debe integrar un factor extra-mercantil para concretar su existencia histórica o empírica. La razón inmediata o el motivo directo para incrementar la productividad del proceso de trabajo, de acuerdo con Marx, deriva, para cada capitalista individual, de su ávida disposición por apropiarse de una parte injustificada de la ganancia global común, disposición que lo lleva a buscar arrollar las sagradas leyes mercantiles de intercambio equivalencial. La incesante búsqueda de esta “ganancia extraordinaria”, como Marx la denomina, tiene en el capitalismo histórico una función esencial: desencadenar una y otra vez la revolución tecnológica permanente que es justo una de sus principales características distintivas. Cada nuevo descubrimiento técnico que incrementa la productividad proporciona al capitalista que lo introduce en el proceso de trabajo la oportunidad -que sería ineludiblemente sólo transitoria si la economía fuera puramente mercantil- de vender sus mercancías arriba del precio normal, esto es, lo dota del poder para venderlas con un precio que está por encima del valor que ha sido objetivado en ellas.

Un descubrimiento técnico puede comprender un campo inédito y mejorado de transformaciones materiales, trae consigo nuevos elementos para nuevos valores de uso dirigidos a la satisfacción de nuevas necesidades. Se asemeja a la situación que provoca la escasez de mejores tierras en la agricultura o la rareza de suelos abastecidos con minerales y fuentes de energía, por eso, puede incluirse bajo el rubro de lo que desde su concepción del proceso de trabajo Marx califica como “medios de producción no producidos”, es decir, dentro de aquellos multiplicadores de la productividad del proceso de trabajo que se encuentran naturalmente determinados, que fueron descubiertos y conquistados por el ser humano pero cuya existencia no es debida a él. En realidad, un descubrimiento técnico, como el descubrimiento de un nuevo continente hace 500 años, constituye por supuesto un producto, pero un producto que cesa de ser un producto debido a la necesaria insuficiencia de la empresa que constituye su descubrimiento para conquistarlo propiamente. En otras palabras, la inversión del capital en la investigación científica y la experimentación técnica que conduce hacia el descubrimiento técnico se vuelve relativamente muy pequeña al hacer

a éste realmente rentable, se mantiene en una escala económica demasiado baja ante los requerimientos de su adecuada explotación.

Tierra y tecnología, estos “medios de producción no producidos”, corresponden a la peculiar clase de mercancías que “tienen un precio sin tener ningún valor”, mercancías por las cuales debemos pagar aunque ellas mismas no sean producto del proceso de trabajo. Mientras el nombre para el precio de las mejores tierras es “renta de la tierra”, el nombre para el precio de la tecnología avanzada es “ganancia extraordinaria”. Estos dos precios no son usualmente considerados bajo la misma categoría únicamente porque ellos parecen no corresponderse entre sí: mientras la “renta de la tierra” se muestra a sí misma como una cantidad de dinero estable e independiente, la “ganancia extraordinaria” se oculta a sí misma y sólo puede detectarse como una parte imprecisa y transitoria del precio de otras mercancías.

Dos ganancias impuras, no justificadas por la legalidad mercantil-capitalista, una legalidad basada en la ley del valor y la equivalencia del trabajo, deben provenir, entonces, del fondo común de las ganancias propias y puramente capitalistas. La reproducción de la riqueza capitalista únicamente puede continuar si la formación de la tasa media de ganancia incluye, por un lado, la ganancia determinada por la propiedad basada en la violencia, no sobre el trabajo, y, por otro, la ganancia determinada por la propiedad basada en la desigualdad de los propietarios, otra vez no sobre el trabajo.

Si ahora consideramos la forma en que estos elementos permiten avanzar desde el estudio del capitalismo descrito como un modelo teórico hacia su realidad empírica, en la cual estos elementos aparecen como características reales del capitalismo histórico, tenemos que reconocer dos hechos de suma relevancia. El primero es la conversión de la ganancia extraordinaria propiamente en una renta, en una renta tecnológica. El segundo es la tendencia de esta renta tecnológica a crecer a costa de la renta de la tierra que apunta a sustituirla como la principal receptora de esa parte de la ganancia capitalista reservada a la propiedad no capitalista.

La tentación de obstruir la difusión del progreso tecnológico esta siempre allí en el productor capitalista que obtiene una ganancia extraordinaria por el uso exclusivo que de él realiza. Pero esta tentación no puede durar mucho tiempo siendo una tentación, tiene que convertirse en un comportamiento aceptado, normal e institucional, como ha sido el caso en la vida real del capitalismo histórico durante los últimos cien años. La ventaja transitoria, que es la base de la ganancia extraordinaria, es dejada atrás para convertirse en una ventaja

permanente, que es la base de un nuevo tipo de renta opuesto a la vieja renta de la tierra. El propietario de una nueva tecnología puede proteger el uso monopolístico de ella y, además, puede vender su uso a otros productores. En este caso, se vuelve propietario de un multiplicador tecnológico de la productividad de la misma forma en que un terrateniente es propietario de las mejores tierras. Si llamamos renta de la tierra al dinero que el terrateniente recibe por el uso de su tierra, podemos llamar también renta tecnológica al dinero que el propietario tecnológico recibe por el uso de “su” tecnología.

Un “señorío” nuevo o moderno, el señorío fundado en la propiedad monopolística ejercida sobre la tecnología de vanguardia, surge así oculto pero como figura protagónica en la historia real del capitalismo. Un señorío por entero diferente al viejo -porque se basa únicamente en la subordinación económica y no en la subordinación física de los competidores en el mercado-, pero igualmente importante para la existencia real de la reproducción capitalista de la riqueza. Un señorío con el cual esta reproducción debe entablar un arreglo debido a su poder sobre la base de su realización, es decir, sobre la dinámica de las necesidades sociales concretas y sobre las transformaciones resultantes de los valores de uso.

Un hecho histórico de *longe durée* parece prevalecer a lo largo de la historia del sistema económico mundial desde principios del siglo pasado, durante la “era del imperialismo”, logrando extender sus alcances hasta nuestro tiempo. Como lo reveló, hace algunas décadas, la crisis de petróleo, cuando la propiedad de la tecnología para explotarlo demostró ser más importante que la propiedad de los yacimientos mismos. Constituye un *trend* sistémico que ha cambiado gradualmente la posición principal en la apropiación de la renta, llevándola del campo de los señores de la tierra hacia el campo de señores de la técnica. Un *trend* dentro de la difícil y secular larga batalla entre estos dos campos que muestra muy nítidamente la decadencia de la renta de la tierra y el consecuente ascenso de la renta tecnológica.

¿Qué funciones cumple recordar y desarrollar este par de tesis de Marx para la discusión de la relación que existe entre el capitalismo histórico y la renta tecnológica? Al menos, tres de las principales características de la crisis de la modernidad capitalista y sus manifestaciones empíricas, me parece, podrían ser mejor entendidas si tomamos en cuenta este *trend* secular que rige ambas formas de la renta, la renta de la tierra y la renta tecnológica, en la historia real del capitalismo.

Primero, lleva a reconocer la inexorable incapacidad de todas las clases de política económica para romper el círculo vicioso del subdesarrollo, esto es, para superar la diferencia sistémica que existe entre ciertas economías nacionales que se encuentran en proceso de desarrollo continuo y otras que se encuentran, correlativamente respecto de aquellas, en proceso de subdesarrollo permanente.

Segundo, conduce a observar la depreciación relativa de los productos naturales y de la tierra en general que tiende a desatar no solamente una situación catastrófica para la agricultura de la periferia del sistema-mundo, sino una indetenible devastación generalizada de la naturaleza -a la cual acompaña, por supuesto, la devastación de los “pueblos naturales”-.

Tercero, permite explorar como producto de la victoria de la renta tecnológica sobre la renta de la tierra la pérdida de soberanía de todos los estados nacionales en el sistema-mundo que ha venido sucediendo junto con una re-feudalización de la vida económica y el surgimiento de un cuasi-estado transnacional desde la segunda mitad del siglo XX.

Todas estas características, como puede observarse, tienen que ver con la sustitución de la naturaleza directa o bruta por una naturaleza mediada o preelaborada tecnológicamente como objeto de toda clase de apropiación que autoriza a un propietario no capitalista para demandar y recibir una parte considerable de la ganancia burguesa.

Redondeando el análisis de la primera de estas características, cabe decir que los ciudadanos pueden concluir que si un estado nacional es incapaz de romper el círculo vicioso del subdesarrollo, no siempre o no exclusivamente es debido a una “constitución deforme” de su población activa o de su cultura política y la consiguiente carencia de productividad de su proceso de trabajo, dos hechos que generan desventaja para una competencia mercantil equitativa con los estados-nación del mercado mundial. Pueden concluir que el sujeto del estado-nación, es decir, el conglomerado nacional del capital, ha “elegido” organizar su acumulación en torno a una base inequitativa o no mercantil regida por una desproporcionadamente elevada renta de la tierra y que, al mismo tiempo, esta elección los condena a perder sistemáticamente en la competencia con otros conglomerados nacionales de capital que hayan “elegido” organizar su acumulación en torno a una igualmente inequitativa base no mercantil regida por una aún más desproporcionadamente elevada renta tecnológica.

La discusión de los años veinte en torno a la crisis: Grossman y la teoría del derrumbe ⁴⁴

I.

Asistimos hoy día a un franco crecimiento del marxismo. En el panorama contemporáneo vigente casi no existe una ciencia social que no lo haya tomado como centro rector de sus particulares desarrollos. El renacimiento del marxismo hoy es ya un hecho incuestionable. Pero, con todo, esta evidencia marca este renacimiento como uno configurado por retazos del marxismo. El capital, por ejemplo, ha sido retomado desde perspectivas, desde problemáticas, desde temas-tipo. Y apenas muy recientemente se vuelve al marxismo como estructura total, como todo estructurado.

Frente a esta reemergencia del marxismo como un todo es que resulta igualmente pertinente remitirse, una vez más, al marxismo de los años veinte –de tan inmenso florecimiento–, hoy injustamente olvidado. La más reciente época fundamental del marxismo, la que surge de la segunda posguerra –al finalizar los años cincuenta–, así como el marxismo occidental de los últimos veinte años, ha partido prácticamente de cero. Parece haber olvidado todo, o casi todo, del esfuerzo marxista anterior. Y es que, en este contexto, resulta particularmente importante volver a la producción marxista de los años veinte, y, dentro de la inmensa producción del periodo, a la obra de Henryk Grossmann, uno más –y ciertamente no el mayor– de los partícipes de aquel florecimiento que aún nos sigue sorprendiendo.

⁴⁴ En Pedro López Díaz (coord.), LA CRISIS DEL CAPITALISMO. TEORÍA Y PRÁCTICA, México, Siglo XXI-UNAM, 1984, pp. 173-193, (*Economía y demografía*).

Grossmann supo plantear las cuestiones de la crítica de la economía política en términos muy radicales. Judío polaco de nacimiento, pero de formación marxista germana, realizó sus estudios de formación en Viena, y, después de una agitada participación político-teórica en la recién constituida república polaca, elaboró el cuerpo esencial de su importante obra marxista al amparo y dentro de los debates que animaban los primeros años del Instituto para la Investigación Social, de Frankfurt, entre 1925 y 1932.

Dos aspectos reviven el interés por la obra de Grossmann: el metodológico y el del contenido. Nos interesa el sentido metodológico de su obra en tanto que esfuerzo sistemático y de actualización de la crítica de la economía política, como esfuerzo que se autoinscribe dentro y en defensa del proceder metodológico marxiano. Nos interesa el contenido de su obra, por cuanto Grossmann representa, a nuestro parecer, uno de los más serios y calificados esfuerzos en la tarea de llevar a su culminación el sistema de Marx desarrollado en los tres tomos de *El capital*. Se trata, sobre todo, de la tendencia general del desarrollo del sistema capitalista, y en especial del centralísimo concepto marxista de la sobreacumulación. Henryk Grossmann parte para su investigación de este punto de llegada marxiano. Grossmann es paradigma de la puesta de la economía como crítica de la economía política, a través de la continuación de la teoría de *El capital*, en todas sus dimensiones. El discurso crítico de Marx encuentra en Grossmann un culminador, un completador, en el entorno y de acuerdo a las condiciones del capitalismo que le tocó vivir.

Con la vuelta a Grossmann queremos contribuir a que la presencia de Marx, como crítico de la economía política, retorne a una ortodoxia no dogmática, capaz de vencer el eclecticismo que, disfrazado de antidogmatismo antistalinista, presenta, defiende y usa hoy el marxismo como meras teorías parciales; eclecticismo que caracteriza el estado del marxismo actual. Con la vuelta a Grossmann pretendemos, pues, un retomo ortodoxo capaz de enfrentar el antidogmatismo cómodo o el eclecticismo de orden teórico. Como ejemplo de creatividad ortodoxa es que destaca, y por ello hemos elegido la obra de Henryk Grossmann.

La lectura, desarrollo, crítica y empleo de la investigación de Grossmann nos interesa, así, en sus aspectos metodológicos y en sus aspectos de contenido. Con todo, y para fines de la discusión que aquí habrá de ocuparnos, circunscribimos desde ahora el objeto de nuestras consideraciones al plano exclusivo de algunas de las problemáticas de contenido del esfuerzo grossmanniano, reservando para otra oportunidad el tratamiento del aspecto metodológico.

II.

La obra de Grossmann representa, con respecto a la problemática o aspecto económico-social de la discusión general que vertebra el gran debate de la II Internacional, lo que la obra del joven Lukács representa a la problemática o aspecto filosófico-histórico de la misma. Constituye, pues, el gran intento, en verdad asombroso, de encontrar una respuesta diferencial y ortodoxa creativa capaz de armonizar y hacer efectivo el discurso crítico de Marx frente a los derroteros impuestos al proletariado del siglo XX. La mejor o peor manera de realización y eficacia de este intento es asunto de otra investigación. Lo que resulta evidente es que la muy débil ligazón entre el movimiento de masas y esta producción de altísimo nivel teórico, situación característica de toda la época posterior al derrumbe de la II Internacional, le confiere a este marxismo su carácter peculiar: el de representarse como marxismo de cátedra. En efecto, la incapacidad para la reconstrucción del movimiento obrero se refleja también en el terreno de la teoría. Se expresa como una resistencia del marxismo al renacimiento de la ideología burguesa, crecientemente enriquecida en el proceso acorde con la constitución y el desarrollo de la modalidad imperialista del capitalismo. La producción marxista de los años veinte resistirá el acoso teórico de la ideología burguesa, la cual será, al fin y al cabo, la que se encuentre a la ofensiva, proponiendo los nuevos métodos de abordaje de lo real. Es en estas condiciones que surge, con toda propiedad, este marxismo de resistencia como marxismo de cátedra, lo que en modo alguno lo representa como pobre. Muy por el contrario, difícilmente podrá repetirse un momento de tal florecimiento, tanto en su calidad como en su cantidad. Este gran intento de resistencia a través de la recuperación de la creatividad ortodoxa, del que Henryk Grossmann es paradigmática imagen, habrá de ser barrido en la nueva derrota histórica materializada en la segunda guerra mundial.

III.

A un primer estadio de la investigación grossmanniana, estrechamente vinculado con la investigación histórico-económica y estadística bajo la dirección de su maestro K. Grunberg, y que abarca de los años 1911 a 1923: a) Censo de la población vienesa para el año 1777; b) La gran Galizzia después de la ocupación por parte de Austria; c) La política industrial y comercial del régimen teresiano-josefino en la Galizzia de los años 1772-1792; d) La estadística oficial del comercio exterior de Galizzia de 1772 a 1792; e) La política comercial austriaca respecto a Galizzia durante el periodo de reformas, 1772-1790; f) Los orígenes y la evolución histórica de la estadística oficial austríaca; g) La organización

crediticia del reino polaco antes de la guerra; h) Significado y objetivos del primer censo general en Polonia; i) Estadística del tráfico mercantil ferroviario; j) La población del reino de Polonia, entre otras obras, le sobreviene un segundo estadio (claramente diferenciado por la obra transicional titulada *Sismondi y la crítica del capitalismo*, de 1924), en el cual Grossmann habrá de producir la parte medular de su obra, reunida tanto en la colección titulada *Ensayos sobre la teoría de las crisis O Dialéctica y metodología en El capital*, como en su conocida y célebre obra mayor *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, de 1929. La última parte de su vida, entre 1935 y 1950, cuando muere en Leipzig, le permitirá todavía entregar a la publicación su erudito texto *Los fundamentos sociales de la filosofía mecanicista y la manufactura* (a propuesta de Franz Borkenau: *El pasaje de la visión feudal del mundo a la burguesa*), de 1935, estrechamente conectado en cuanto a temas con sus posteriores obras: *La revuelta evolucionista contra la economía política clásica*, de 1943, y el muy sugerente e importantísimo ensayo de 1940: *Marx, la economía política clásica y el problema de la dinámica*.

IV.

Para el objeto del presente Seminario, y haciendo siempre abstracción de la dimensión metodológica –tal y como hemos advertido–, vamos a obviar en estas notas el tratamiento del primer estadio de la investigación grossmanniana, vinculado con los temas de corte económico-histórico y estadístico, así como el reconocimiento de la referida obra transicional y el conjunto de investigaciones, publicadas en parte póstumamente, relacionadas con el importante concepto de la dinámica de Marx. Ello nos permitirá reconocer sólo algunos de los contenidos económicos del conjunto de ensayos reunidos en castellano bajo el título *Ensayos sobre la teoría de las crisis y, sobre todo, de La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, su opus magnum. Prescindiremos, igualmente, de todo aparato de citas, para aligerar la exposición.

V.

Del conjunto de los ensayos que componen el volumen *Ensayos sobre la teoría de las crisis*:

1. “Modificación del plan originario de la estructura de *El capital*, de Marx, y sus causas”
2. “La transformación de los valores en precios en Marx y el problema de las crisis”

3. “La producción del oro en el esquema de reproducción de Marx y Rosa Luxemburgo”
4. “Una nueva teoría sobre el imperialismo y la revolución social”
5. “La reacción evolucionista contra la economía clásica”

Vamos a detenernos sumariamente sobre el segundo y cuarto títulos para tratar de reconocer aspectos de los argumentos de Grossmann que ya por su mera transcripción nos parecen suficientemente polémicos y dignos de discusión.

a) Valores y precios. Crisis

El importante ensayo *La transformación de los valores en precios en Marx y el problema de las crisis*, de 1932, significa un desarrollo ulterior del sistema grossmanniano respecto a su obra mayor (*La ley de la acumulación...*), publicada en 1929, desarrollo que se insinúa y ratifica ya en la correspondencia entre Grossmann y Mattick. Este ulterior desarrollo lo entendemos en términos de una mayor concreción teórico-política de la crítica de Grossmann a los teóricos de la II Internacional, que intentaron teorías explicativas de la crisis.

El mayor grado de concreción y explicitación de la crítica teórico-política de Grossmann no sólo evidencia de manera por demás sugerente y brillante el yerro fundamental de estos teóricos, sino que simultáneamente advierte el peligroso desliz ricardiano de sus propuestas, resaltando, igualmente, el implícito alejamiento que de la ortodoxia y espíritu marxista conlleva. Detengámonos brevemente en el argumento de Grossmann. Para él, en Marx

i .los fenómenos concretos no sólo son importantes como punto de partida y como medio para conocer la dinámica real, sino que son precisamente lo que, en última instancia, quiere conocer y comprender en su relación íntima... el conocimiento de lo esencial tiene como función el darnos la posibilidad de comprender los fenómenos concretos (p.71).

El problema de la transferencia de los valores en precios y su relación con la crisis es para Grossmann fundamentalmente un problema entre la esencia y la apariencia de los fenómenos en el capitalismo, y, en consecuencia, su abordaje teórico-práctico exige primero el esclarecimiento del procedimiento metodológico marxiano. Este es el punto de partida de Grossmann, y nosotros no vamos a someter a crítica aquí la representación que hace Grossmann del “problema metodológico en Marx”.

Así las cosas, Grossmann continúa su argumento desarrollando su conocida idea según la cual

Si . la reproducción de la realidad concreta en el camino del pensamiento constituye el objeto del conocimiento de Marx, entonces también la función del esquema marxiano de la reproducción debe ser claramente reconocido... : dicho esquema no pretende ser, por sí mismo, una imagen de la realidad capitalista concreta, sino que es únicamente un eslabón dentro del procedimiento de análisis de Marx. Si queda claro este carácter del esquema de reproducción... entonces no cabe ninguna duda acerca del carácter que tiene cada uno de los elementos que constituyen dicho esquema –valores, plusvalores, tasas de ganancia diferentes para cada una de las esferas de producción. Como ya he demostrado en otro lugar, el plusvalor es una magnitud real. Sin embargo, esto es válido únicamente para la sociedad en su conjunto, para la cual no sólo los valores y los precios, sino también el plusvalor y la ganancia, son magnitudes cuantitativamente idénticas. No sucede lo mismo por lo que respecta a cada una de las esferas de producción. En el interior de éstas tenemos en la realidad capitalista no valores, sino precios de producción cuantitativamente divergentes de dichos valores (pp. 74-75).

Y continúa Grossmann:

No son los valores supuestos teóricamente los que constituyen el centro de gravedad objetivo alrededor del cual oscilan los precios de mercado corrientes, sino los precios de producción calculados experimentalmente... Marx dice que... [la] tasa general de ganancia “es la fuerza impulsora en la producción capitalista”. Si las mercancías se intercambiaran de acuerdo con su valor, cada empresario estaría interesado, entonces, únicamente en la explotación de los trabajadores que él mismo emplea, y su beneficio sería idéntico al plusvalor producido por sus trabajadores. Sólo la transformación del plusvalor en ganancia media es la que tiene como efecto “que cada capitalista individual... participe en la explotación de la clase obrera... [ya que] la tasa media de ganancia depende del grado de explotación del trabajo global por el capital global–” (pp. 78-79).

mientras sigamos en el estudio del valor, seguirá sin entenderse una parte amplia e importante de los fenómenos de la realidad capitalista... De la exposición precedente se desprende con toda claridad que las categorías que tienen un significado definitivo para el conocimiento de la forma concreta en que se desenvuelve el proceso de producción capitalista no son las expuestas en el esquema de la reproducción –valor, plusvalor y las diferentes tasas de ganancia–, sino las que no están incluidas en él –precios de producción, ganancia y sus formas parciales, y, finalmente, la tasa general de ganancia media... Si se tiene presente esta situación, resulta claro entonces que un esquema de valor en el que faltan todas estas categorías reales en las que se apoya el movimiento capitalista real, si bien nos permite conocer en toda su extensión las tendencias históricas del desarrollo y la “ley general de la acumulación capitalista”... de ninguna manera tiene la capacidad de reproducir las formas concretas en que se mueve, en teoría, el capital. Precisamente por esto las conclusiones a que se llega con un esquema del valor respecto a la proporcionalidad o desproporcionalidad entre cada una de las esferas de la producción no prueban nada, o por lo menos son prematuras (pp. 81-84).

El argumento de Grossmann es a todas luces impecable. Y una conclusión le resulta más que evidente:

Los especialistas. no pocas veces se han contentado con leer únicamente el primer libro [de *El capital*], y por lo general no han tomado en sus manos los libros subsiguientes (p. 87).

Y cuando los han tomado, como en el caso, para el libro segundo, de Rosa Luxemburgo y Orto Bauer, se les atribuye una validez total, real y directa a la hipótesis según la cual las mercancías se venden a su valor:

... dejan desde el principio fuera del campo de su problemática la necesidad de transformar los valores en precios de producción y precios de mercado (p.91).

Por ello

... resulta obvio... que no vean, no tomen en cuenta, la vinculación del problema de la transformación de los valores en precios con el problema de las crisis... Ya se trate de los revisionistas, Kautsky, Hilferding y Bauer, o de Rosa Luxemburgo y sus epígonos, o finalmente de Bujarin y los demás teóricos comunistas, todos han tratado únicamente los puntos preliminares del problema sobre la base del esquema del valor... en lugar de comprobar su análisis y sus conclusiones con base en un esquema de precios de producción... Dejando a un lado el hecho de que nos pronunciemos por la necesidad y la obligatoriedad de las crisis dentro del capitalismo, o de que sostengamos —como lo hacen los neorevisionistas— la posibilidad de un desarrollo sin crisis, es obvio que las conclusiones obtenidas con un esquema del valor son precipitadas y no prueban nada. ¡Por otra parte, cómo podría el análisis de un esquema que opera a nivel de valor informarnos sobre la proporcionalidad o desproporcionalidad del intercambio de mercancías dentro del capitalismo si las relaciones de proporcionalidad, que a duras penas se han calculado en el esquema del valor, vienen necesariamente abajo debido a la tendencia a la nivelación de la tasa de ganancia y a la nueva división del plusvalor que provoca dicha nivelación! Ninguno de los autores mencionados reconoce el significado y el alcance de la transformación de los valores en precios de producción respecto a la problemática de las crisis, ni los toman en cuenta para señalarlos, y mucho menos para estudiarlos (p. 99).

Y de aquí la sentencia final grossmanniana:

Realmente es muy extraño el modo en que se ha desarrollado la discusión sobre Marx hasta el día de hoy. Por no tomar en cuenta la totalidad de la argumentación de Marx en todos sus peldaños se quedaban sólo en los avances extrapolados de esta concluida cadena conceptual, y la discusión quedaba bloqueada y reducida al nivel del esquema del valor, en lugar de desarrollar la teoría de Marx —como pretenden todos en el punto (“la relación no entendida entre el valor y el precio de producción”), en el que se atascó alrededor de 1850 y en el que, tiempo más tarde, naufragó definitivamente la escuela posricardiana (p. 101).

b) En el año de 1926 se publicó la última gran obra de la vieja escuela luxemburguiana: el conocido volumen titulado *El imperialismo*, de Fritz Sternberg. Apenas dos años después, en 1928, Henryk Grossmann le salió al paso con una agudísima crítica: *Una nueva teoría sobre el imperialismo y la revolución social*, crítica que en parte adelanta y en parte desarrolla algunas de las ideas que habrían de cobrar nueva forma en *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*. Lamentablemente, aún no conocemos en castellano la respuesta de Sternberg a la crítica de Grossmann: ¿Una subversión de la ciencia? O *Crítica del libro de Henryk Grossmann: La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, Junto con un análisis positivo del imperialismo, obra publicada en Berlín en 1930.

La crítica de Grossmann a Sternberg marca un hito en la discusión marxista económica de la época. Y dentro de todos los aspectos privilegiados por Grossmann para su reseña crítica vamos a referirnos exclusivamente al problema de la teoría del salario, incluido en la parte tercera del ensayo de crítica, que Grossmann subtitó “La fundación económica”. A no dudar, esta parte es el pasaje del mejor y más lúcido momento de la crítica de Grossmann, y especialmente aquel en que critica la teoría del salario de Sternberg.

Enlazando con el viejo Debate Bernstein, Grossmann arranca con esta afirmación:

”En Marx —escribe Sternberg— se dice que a la acumulación del capital le corresponde la acumulación de la miseria”. Pero la empiria ha demostrado lo contrario: a la acumulación del capital le corresponde el aumento del salario... “En Marx se habla” de la acumulación de la miseria; esto basta para caracterizar la teoría del salario de Marx como una teoría del empobrecimiento absoluto (pp. 159-160).

E inmediatamente ironiza y aclara:

No hay que sorprenderse de que la teoría burguesa se haya distinguido siempre por un desconocimiento absoluto de la teoría de Marx... lo que sí llama la atención es que dicha teoría burguesa tenga que estar presente en una obra marxista... de cualquier manera, antes que Marx, Ricardo ya había desarrollado el concepto de salario relativo, tan es así que Marx señala este concepto de salario —que, aunque crece en sentido absoluto, disminuye con relación a la producción de valor y plusvalor— como “uno de los mayores méritos que hay que reconocer a Ricardo”. Es éste un aspecto importantísimo... no es, en realidad, más que una manera distinta de expresar la verdadera teoría del plusvalor... el salario relativo está en íntima relación lógica con el plusvalor relativo de Marx. Si no se entiende el primero, no se entenderá tampoco la rueda maestra del sistema de Marx: la teoría del plusvalor... Si Sternberg admitiera que la teoría del salario de Marx puede explicar cómodamente el hecho del aumento de salario y del mejoramiento de la situación de la clase

trabajadora, su teoría... resultaría completamente superflua. Para dar cabida a sus descubrimientos teóricos debe, pues, deformar ante todo la teoría de Marx (pp. 160-162).

Después, Grossmann se pregunta:

...Pero, ¿cuál es la teoría del salario de Sternberg, la hazaña de su análisis teórico? Para poder valorar primero hay que ver lo que dice acerca de la teoría del plusvalor de Marx. ¿Cómo nace el plusvalor en Marx?... El plusvalor nace a partir de la ley del valor... [y] la competencia, el juego de la demanda y de la oferta, queda eliminado del análisis, que para Marx se desarrolla bajo la hipótesis de la correspondencia recíproca entre precios y valores... Marx podía establecer estas hipótesis —aunque en la realidad los precios están siempre bajo el influjo de la competencia— porque la experiencia demuestra que los precios, variables de acuerdo con la situación de mercado, fluctúan siempre alrededor de un precio determinado, es decir, alrededor del precio relativamente estable que llamamos valor, así que el precio se expresa en la fórmula $Pr = V \times d/o$... Por lo que se refiere a nuestro problema, significa que el análisis de los precios debe realizarse con la condición de que la oferta y la demanda de todas las mercancías tenga una medida igual, es decir, $d = o$ (o bien $1/1$), y puedan por consiguiente dejar de tomarse en cuenta, de acuerdo a la ecuación $Pr = V \times 1/1$ (o precio = valor)... la competencia, pues, queda eliminada... No existe un solo marxista en el mundo que no conozca las famosas observaciones de Marx acerca del aspecto de la competencia y no sepa que la competencia por sí sola —sin la base del valor en que se funda— es incapaz de explicar los fenómenos fundamentales del capitalismo, y que precisamente en la actitud que se tome ante la competencia se encuentra la línea de demarcación teórica entre marxismo y economía vulgar... No puede decirse lo mismo de Sternberg, que, al explicar todo a través de la competencia, cree que puede engañar al lector (pp. 162-163).

Y añade Grossmann:

Pero examinemos más de cerca las cosas. Sternberg se pregunta cómo nace en el capitalismo el plusvalor... ¿Cuál es, pues, la diferencia entre el capitalismo y los ordenamientos sociales pasados? Y responde: en el pasado... (los trabajadores) eran obligados a trabajar... mientras que en el capitalismo... según Sternberg, el responsable de que “dos trabajadores corran detrás de un capataz” es el ejército de reserva, la “sobrepoblación”... Sternberg no se imagina siquiera que los términos cardinales del problema consisten precisamente en explicar el nacimiento del plusvalor sin acudir a la competencia (p.164).

Después de ilustrar sobre las propias contradicciones y confusiones que existen al interior del propio concepto de sobrepoblación y ejército de reserva en Sternberg, que, al decir de Grossman: “siguen al pie de la letra a su maestro Oppenheimer”, nuestro autor prosigue afirmando que es la propia relación capitalista, el monopolio sobre la tierra y los medios de producción, lo que da cuenta del fenómeno del plusvalor, y que

... en esta separación se halla la restricción al plusvalor, y esta restricción es ejercida por el capital. ¡Por el capital, y no por la sobrepoblación! En efecto, esta separación es

totalmente independiente de la competencia de los trabajadores... Es vergonzoso tener que discutir hoy día, 60 años después de la aparición de *El Capital*, estos supuestos fundamentales del análisis de Marx, y además con un autor que, al juzgar los fenómenos más complicados del capitalismo, pretende basarse en la doctrina de Marx, sin tener de ella el más mínimo conocimiento (pp. 166-167).

Para Grossman, por tanto, no debe sorprender que Sternberg tenga que entender mal también la teoría del salario de Marx, y pretenda imponernos su “banal sabiduría de la competencia”, dado que

El mérito más grande de Marx es haber aplicado la teoría del valor a la fuerza de trabajo... El valor puede cambiar a través del tiempo y del espacio, pero en un momento determinado, es una magnitud fija, determinada exactamente por el tiempo de trabajo necesario. Los precios de mercado... fluctúan siempre alrededor de lo que constituye el centro constante, el precio permanente, alrededor del valor... la competencia por sí sola no explica nada (pp. 167-168).

De ahí que concluya Grossmann:

... El salario, es decir, el valor de la fuerza de trabajo, está y debe estar determinado por el tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo. El salario puede variar a través del tiempo y el espacio, pero en cada momento está circunscrito y determinado exactamente por el tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, y, siendo más bien premisa que resultado de la competencia, es independiente de sus fluctuaciones. Tenemos pues un doble movimiento. Por una parte, los precios de mercado de la fuerza de trabajo fluctúan, de acuerdo con la situación que guardan en el mercado de trabajo, alrededor del valor o de los costos de reproducción de la fuerza de trabajo, que constituye por consiguiente un centro relativamente constante; por otra parte, este mismo centro tiene su propio movimiento de corto y de largo plazo. Mientras el movimiento de los precios de mercado depende de la competencia y teóricamente es indiferente, el movimiento fundamental está determinado por el tiempo de trabajo, y constituye en cada momento determinado una magnitud fija, constante, representada, por ejemplo, en la línea A-B por la magnitud A-C:

A C B

Sólo en la medida en que esta magnitud es fija, es decir, termina en un punto (por ejemplo, en C) determinado con exactitud y que puede calcularse con la magnitud del tiempo de trabajo, dicha magnitud es teóricamente relevante, y representa lo que es relativamente fijo en el flujo de las variaciones; como tal, el punto C delimita el precio permanente alrededor del cual fluctúan los precios instantáneos de mercado. En Sternberg no se encuentra ninguna huella de la tendencia que tiene Marx a buscar una base fija de valor para el salario; lo que hace pasar por teoría del salario de Marx es una banal teoría de la competencia,

que considera únicamente las fluctuaciones, pero no la base alrededor de la cual se producen... El tiempo de trabajo necesario para la producción de medios de subsistencia necesarios para el trabajador es, por el contrario, en un momento dado, una magnitud determinada por la situación de la técnica, y para esta última también el valor de la fuerza de trabajo está determinado y no es elástico. Sólo así la teoría del valor tiene una base y un sentido. ¿Qué sentido tendría una teoría del valor si fuera variable el mismo patrón con el que quiere medir cada magnitud? . . . Si Sternberg rechaza la teoría del salario de Marx, debería, para ser coherente, rechazar también la teoría del valor de Marx (pp. 168-170).

Si tomamos en cuenta que la presente exposición de Grossmann se reduce exclusivamente al momento estrictamente económico o de la mecánica de las fluctuaciones del valor de la teoría del salario, sin detenerse mayormente en el reconocimiento del plano de la mistificación que, al decir de Marx, esta teoría conlleva, operación mistificadora básico-esencial para la operación del proceso de la reproducción capitalista, podemos imaginarnos a las claras la importancia y el radicalismo de los argumentos de la investigación de Grossmann.

c) Creciente intensidad del trabajo Reproducción de la fuerza de trabajo.

Sin temor a exagerar, podemos afirmar que el gravoso abandono y olvido del concepto central marxiano de la intensidad del trabajo ha recibido sólo en la obra de Grossmann un uso continuador del espacio que Marx le confiere en su sistema, de acuerdo a la necesidad de la refiguración crítica del propio orden del capital.

Recientemente hemos asistido a un reconocimiento de la importancia de este concepto, a través de la discusión latinoamericana en torno a las modalidades capitalistas que enfrenta este ordenamiento en la periferia y, particularmente, a través de la discusión de la especificidad marxista que compete el concepto de Maniri de la superexplotación del trabajo.

La crítica, con lo expuesto hasta aquí, continúa precisamente incorporando a la discusión —entre otros elementos— el concepto de la intensidad de trabajo. Afirma Grossmann:

1. Es falso que el concepto de los costos de producción de Marx sea lo mismo que el mínimo físico de subsistencia, como pretende Sternberg. Para Marx no guardan ninguna relación con un determinado estándar de vida... El tenor de vida

puede aumentar y los costos de reproducción disminuir... Marx demostró que los costos de reproducción, como salario real, es decir, como una determinada masa de medios de consumo, aumentan forzosamente con el desarrollo progresivo del capitalismo... Esta diferencia no significa, pues, como sostiene Sternberg, que el salario, es decir, el valor de la fuerza de trabajo, aumente más allá de los costos de reproducción A-C (ya que los costos de reproducción, en Marx, son idénticos al valor), sino que los mismos costos de reproducción aumentan, y por consiguiente se hace más larga la línea A-C... [Se trata, pues] de un nuevo valor de la fuerza de trabajo y esto no significa otra cosa que el tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo ha cambiado (p. 171).

2. Dentro de este contexto surge, desde el punto de vista de la teoría del salario de Marx, la siguiente pregunta: ¿cuáles son los factores que modifican el valor de la fuerza de trabajo, es decir, su tiempo de reproducción? En Sternberg... se debe sencillamente a la existencia de áreas no capitalistas... En cambio, nosotros demostraremos primero... que la variación del juego de la demanda y de la oferta excluye la posibilidad de cualquier explicación real... Todas las tergiversaciones de Sternberg son posibles únicamente debido a la ignorancia y a no haber comprendido el procedimiento metodológico de Marx. Entre las muchas hipótesis simplificadoras del análisis de Marx se encuentra también hipótesis de una intensidad constante del trabajo, según la cual, es decir en nuestro caso, una cantidad constante de trabajo para la reproducción del trabajador exige también una masa constantemente determinada de medio de subsistencia... Marx no se olvida de señalar que Ricardo no considera la intensidad realmente creciente y señala, asimismo, que el supuesto de que dicha magnitud permanece constante se ha establecido únicamente “para simplificar”, aunque en la realidad la intensidad del trabajo es variable... Marx indica que el aumento de los costos de reproducción de la fuerza de trabajo y, por consiguiente, del nivel del salario, se deriva necesariamente, aun excluyendo cualquier tipo de competencia, del constante crecimiento de la intensidad del trabajo, determinado por el proceso de producción capitalista. Por esto aumenta también su equivalente, el salario real... La tendencia al aumento del salario real es un fenómeno natural que se desprende del mecanismo de la producción capitalista (pp. 172-173).

Y sobre la magnitud de la productividad del trabajo, y en referencia al salario relativo, continúa sosteniendo Grossmann:

Hasta ahora sólo hemos considerado la teoría del salario de Sternberg desde el punto de vista del nivel del salario real. Ahora es necesario examinarla desde el punto de vista de la magnitud de la ganancia. Sternberg adopta no sólo la misma actitud de Oppenheimer ante el problema del salario, sino también la idea, incompatible con la teoría de Marx, de

que el aumento del salario se produce a expensas de la ganancia... Sin embargo, el aumento del salario puede significar una disminución de la ganancia sólo con la condición de que la productividad del trabajo sea constante. En este caso, también sería constante su valor, y el aumento del salario significaría un aumento temporal del precio de la fuerza de trabajo por encima de su valor, y, por consiguiente, una reducción de la ganancia, un fenómeno temporal de tipo competitivo del mercado que podemos olvidar cuando hablamos de aumentos estables del salario. Pero como al hablar de las tendencias permanentes de crecimiento la productividad del trabajo no puede suponerse constante, entonces el salario real —que ha aumentado a consecuencia del crecimiento de la fuerza productiva del trabajo— debe reducir su valor, ya que nunca crece en la misma proporción que el desarrollo de la fuerza productiva. De ahí que a pesar del crecimiento del salario real la ganancia tenga que aumentar. La tasa de plusvalor, el grado de explotación del trabajo, no disminuye a pesar del aumento de los salarios reales, sino que crece con el desarrollo de la productividad del trabajo. El error tan burdo de Sternberg se debe a su desdénso rechazo de la doctrina del salario relativo (pp. 174-175).

Si entre tanto nos preguntamos qué sentido tiene la teoría del salario de Sternberg y qué es lo que Sternberg pone en lugar de la teoría del salario de Marx, la respuesta es una sola: ¡la competencia!... Como se ve, Sternberg deja perder voluntariamente lo que constituye el mérito histórico de Marx frente a Ricardo y el supuesto necesario y el punto de partida de toda competencia, o sea, la determinación de la base valor de la fuerza de trabajo, de su costo de reproducción (p. 181).

No quisiéramos desaprovechar la oportunidad que nos brinda el presente subcapítulo, dedicado al comentario de algunos aspectos de contenido económico de los trabajos reunidos en el volumen *Ensayos sobre la teoría de las crisis*, para llamar la atención sobre la enorme importancia del artículo de 1932 titulado *La producción del oro en el esquema de reproducción de Marx y Rosa Luxemburgo* cuyo comentario reservamos para otra oportunidad. Baste recordar que en él Henryk Grossmann resuelve un complicado problema que venía confundidamente arrastrando, de tiempo atrás, la literatura marxista, en parte por los precipitados y ciertamente superficiales comentarios de Rosa Luxemburgo al punto en debate, y en parte también por los muy particulares fines políticos que a la disputa de la época le diera Bujarin, particularmente contra Rosa Luxemburgo. En este ensayo Grossman, con modestia desusada y para objeto de su demostración, reconstruye ¡en total! El fragmento marciano extraviado y, en buena medida, motivo de la discusión. Vaya esto sólo como evidencia de la estatura de nuestro autor.

VI.

De la multitud de problemas dignos de investigación, e inferibles del colosal esfuerzo que representa *Le ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, un grupo de compañeros, miembros del seminario “Henryk Grossman” y el problema del derrumbe” —coordinamos en la maestría de economía de la

UNAM—, ha destacado a algunos de ellos para su consecuente profundización. Empero, para los fines de este Seminario, sólo vamos a reconocer, a través de la presentación de la palabra de Grossman, dos problemáticas.

- a) El problema de la ley de la acumulación y el derrumbre respecto a las relaciones entre tasa y masa de ganancia en la interpretación de Grossman.

En la carta de Mattick del 21 de junio de 1931, Grossman reproduce una muy sucinta síntesis de su teoría, que resulta útil para nuestra presentación. Dice Grossman:

Entre los capitalistas y los obreros se desata una lucha por la repartición del plusvalor. Para asegurarle a cada uno su parte no basta un nivel suficiente de salarios ni la acumulación necesaria. Si se da una es sólo a expensas de la otra, por lo cual se agudiza la lucha de clases. La situación de los Estados Unidos, de Inglaterra y de Alemania, con su evolución de los últimos años, confirma cien por cien este diagnóstico. Yo no digo que el plusvalor disminuya. Es posible, incluso, que aumente. No obstante, resulta insuficiente, ya que la acumulación (al exigir una composición orgánica cada vez mayor) deglute una parte cada vez más grande del plusvalor.

... La magnitud del capital de 1900 (cuando pequeño) crece hasta 1931; al mismo tiempo crece la composición orgánica. También crece el plusvalor de 1900 (línea A-B) a 1931, hasta alcanzar la magnitud C-D. Pero para que aumente la composición orgánica de un capital acrecentado, debe emplearse con fines de acumulación una cantidad cada vez más grande de la masa de plusvalor. La parte consumible del plusvalor, la parte adicional (av) destinada a los trabajadores y la destinada al consumo de los mismos capitalistas (T), resulta cada vez más pequeña, tanto relativamente como en valor absoluto: en 1900 es igual a E-B; en 1931, sólo igual a F-D. Si a los trabajadores les toca la porción tradicional av, no habrá suficiente para los capitalistas. Si estos últimos tratan de asegurarse su porción T, no habrá suficiente para los trabajadores. Surge una situación objetivamente revolucionaria (p. 249).

No vamos a ocuparnos aquí de la interpretación grossmanniana en lo que toca a las relaciones entre lo económico y lo político. Lo que queremos hacer evidente es la idea general de la representación de la acumulación, del derrumbe y de la crisis en el concepto de Grossmann, como una representación que se funde con el problema de la masa del plusvalor o ganancia, en tanto que toda causa del fenómeno. En efecto, para Grossmann el grado o nivel de la tasa de ganancia es sólo el indicador de un determinado estado de la masa del plusvalor o de la masa de la ganancia. Es éste el primer punto que en torno a las variadas problemáticas de La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista quisiéramos proponer a la discusión de este Seminario. Y, por cierto, el autor se manifiesta a este respecto,

en su obra mayor, de inmejorable manera. Veamos: en el segundo capítulo de su obra, destinada –como es del conocimiento general– a la presentación pura y abstracta de la ley de la acumulación y del derrumbe, Grossmann trata en el apartado decimoprimer “Las causas del desconocimiento de la teoría marxiana de la acumulación y del derrumbe”, y, después de aludir a los asuntos teórico-políticos característicos del debate de la II Internacional, afirma:

Dos generaciones tuvieron que desfilan sobre el escenario histórico desde la aparición de *El capital*, antes de que el capitalismo... madurara hacia su fase actual imperialista y diera a luz en su seno conflictos que encontraron su momentánea culminación en las convulsiones de la guerra mundial ... Así maduró el tiempo para la reconstrucción de la doctrina marxiana del derrumbe... Aparentemente fue esta circunstancia la causa de la no comprensión de este pensamiento central de la doctrina marxiana para que el capítulo III de la sección primera del tomo III de *El capital* –en el que es tratada la relación entre la tasa de ganancia y la tasa de plusvalor, y que más tarde sirve de base para la deducción de la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia– sea expuesto “en una serie de razonamientos matemáticos incompletos”. Engels –que advierte esto en el prólogo– se vio obligado, para la elaboración de esta parte, a recurrir a la ayuda de su amigo Samuel Moore, quien se hizo cargo de “elaborar” esta parte, “para lo cual lo capacitaba hasta su mejor condición de antiguo matemático de Cambridge”. Pero Moore no era un economista, así sea en forma matemática; es cosa de problemas económicos. La forma en que surgió esta parte de la obra hace, por tanto, creíble por anticipado la existencia de abundantes oportunidades para equivocaciones y errores, como así también que estos errores pudieron en consecuencia ser fácilmente transmitidos al capítulo de la baja tendencial de la tasa de ganancia –tan sólo por la consonancia entre estos dos capítulos estrechamente ligados.

La probabilidad de error aumenta hasta la casi certeza cuando consideramos que se trata aquí de una palabra, que desgraciadamente modifica por completo el sentido de toda la exposición: el fin inevitable del capitalismo es atribuido a la baja relativa de la tasa de ganancia y no a la masa de ganancia. ¡Aquí con toda seguridad Engels o Moore se equivocaron al escribir!” (pp. 129-130).

Y añade Grossmann en nota:

El significado de la doctrina ganaría mucho en claridad si se introdujera una corrección en este sentido, para lo cual sirven como ejemplo los siguientes pasajes generalmente conocidos: “a medida que progresa el proceso de producción y acumulación, debe aumentar la masa de plusvalora susceptible de apropiación y apropiado, y por ende la masa absoluta de la ganancia apropiada por el capital social. Pero las mismas leyes de la producción y acumulación acrecientan, con la masa, el valor del capital constante, en progresión crecientemente más veloz que el variable, que la parte de capital cambiada por trabajo vivo. Las mismas leyes producen, pues, para el capital social una masa absoluta de ganancias en aumento (y una tasa de ganancia en disminución)”. En las palabras colocadas entre paréntesis se equivocó Engels o Marx mismo: debería decir, en forma correcta: “y al mismo tiempo una masa de ganancia que decrece relativamente”... La masa de ganancia

crece absolutamente, y la misma masa de ganancia decrece en sentido relativo. Ya de la sola construcción de la frase resulta lógica esta correspondencia. La antítesis del crecimiento absoluto lo constituye la baja relativa de la misma magnitud. Esto puede referirse entonces sólo a la masa de ganancia. La tasa de ganancia no decrece en forma relativa, sino absoluta (nota al pie de página, p. 130).

Continúa más adelante con la idea de que:

Además estas dos palabras presentan para la teoría dos mundos totalmente distintos, si bien existen estrechas relaciones entre la baja de la masa de ganancia y la de la tasa de ganancia. Varios teóricos, como Charasoff, Boudin, etcétera, percibieron que aquí se encontraba el punto central de la teoría marxiana, pero no pudieron demostrar el derrumbe del sistema capitalista, que resulta necesariamente de la ley del valor, porque siempre hacían sólo referencia a la baja de la tasa de ganancia. ¡Cómo podría una relación porcentual, como la tasa de ganancia, un número puro, producir el derrumbe de un sistema real! ¡Como si la caldera de una máquina de vapor pudiera explotar porque la aguja del manómetro fuera hacia arriba! ¿Por qué habría de preocuparle a la clase capitalista la baja de la tasa de ganancia si la masa de ganancia aumenta? La creciente masa de ganancia sería expresada en una fracción porcentual cada vez más pequeña; la tasa de ganancia tendería al punto cero, como punto límite en el sentido matemático, sin poder sin embargo alcanzarlo. Pero a pesar de ello bien podrían seguir existiendo los capitalistas y el sistema capitalista... Vemos que el sistema capitalista podría existir a pesar de la baja de la tasa de ganancia, y que el derrumbe definitivo en el año 35°. no tiene en sí nada que ver con la baja de la tasa de ganancia. No puede aclararse por qué en el año 34°. el sistema puede subsistir con una tasa de ganancia de 9,7 por ciento y por qué, entonces, al año siguiente se derrumba con una tasa de ganancia de 9,3. El carácter del problema se hace inteligible si relacionamos el derrumbe, no con la tasa, sino con la masa de ganancia. “Pero la acumulación”, dice Marx, “no depende solamente del tipo de la tasa de ganancia, sino también de la masa de ésta... Por consiguiente, todas las circunstancias que determinan la masa del plusvalor contribuyen a determinar la magnitud de la acumulación”. ¡Esto puede ser exacto sólo haciendo una reserva decisivamente importante! Si uno se coloca en la posición de Sombart y de Otto Bauer, según la cual el valor para Marx no es un fenómeno real, sino tan sólo un concepto, un instrumento auxiliar de nuestro pensamiento, es decir, que se trata de un “hecho interno al pensamiento”, entonces el derrumbe del capitalismo, como consecuencia de la baja relativa de la masa de ganancia (la baja de la tasa de ganancia es sólo la expresión externa de este hecho), es un misterio de causa desconocida. Los pensamientos no pueden destruir un sistema real. De ahí que Sombart y Otto Bauer no pudieran comprender la teoría marxiana del derrumbe. Diferente se presenta la situación cuando el valor, y por tanto también la masa de ganancia, es comprendido como una magnitud real. En este caso el derrumbe del sistema debe producirse por la baja relativa de la masa de ganancia, aunque pueda crecer en forma absoluta, y no obstante ésta crezca.

La baja de la tasa de ganancia es por lo tanto sólo un índice, que indica la baja relativa de la masa de ganancia. Sólo por ello la baja de la tasa de ganancia es importante para Marx, porque en el sentido recién mencionado es idéntica a la disminución relativa de la masa de plusvalor... Sólo en este sentido puede afirmarse que con la baja de la tasa de ganancia el sistema se derrumba, puesto que la tasa de ganancia cae porque la masa de ganancia disminuye relativamente... No a través de la baja de la tasa de ganancia, sino a través de

la baja relativa de la masa de ganancia (del plusvalor, de la masa de plusvalor), en cuanto baja de una magnitud real, puede originarse el “conflicto entre expansión de la producción y valorización”. A partir de un determinado límite de acumulación el plusvalor no basta para asegurar una normal valorización del capital siempre creciente... Sólo cuando se haya reconocido el papel aquí descrito de la masa de ganancia y de su relación con la tasa de ganancia, al considerar más de cerca el capítulo referido a la baja tendencial de la tasa de ganancia, sólo entonces se llegará sin más a la conclusión de que, en muchos pasajes, el texto mismo ha sido mutilado en la dirección antes apuntada (pp. 130-131).

b) Hacia la fundación económica del concepto marxista del imperialismo

Como Rosa Luxemburgo en *La acumulación del capital*; Grossmann intenta en *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista* aproximar el concepto marxista del imperialismo al nivel de operación estructural de la reproducción capitalista; intenta enfrentar un concepto orgánico-económico del imperialismo a la versión de modalidad politicista propia de la II Internacional. El concepto de imperialismo en Grossmann se encuentra directamente asociado con su teoría de la acumulación y del derrumbe. De los muchos anticipos que de él hace en su libro, reproducimos aquí el momento en que toma posición frente a los tratadistas anteriores clásicos del tema, momento especialmente polémico y de indudable utilidad para la discusión de este Seminario.

Dice Henryk Grossmann:

... Antes de comenzar con la descripción de estas contratendencias debemos primeramente caracterizarlas en forma general e interrogarnos respecto a qué función cumplen ellas en el sistema capitalista. Con esta pregunta llegamos al problema del imperialismo.

Hasta aquí hemos desarrollado nuestro análisis teórico en un capitalismo aislado, y hemos demostrado cómo bajo una tal suposición el proceso de la acumulación de capital, después de una inicial expansión, necesariamente debe alcanzar, a partir de un determinado nivel de acumulación, la parálisis, o sea la muerte económica. En las etapas más bajas de la acumulación de capital es relativamente fácil la superación de la sobreacumulación. Todos los medios que sirven a la superación de la crisis, a los que vamos a referirnos a continuación, pueden ser utilizados fácilmente. Pero de la naturaleza de estos remedios resulta, sin embargo, que su aplicación, con la prosecución y extensión de la acumulación de capital, debe enfrentarse con crecientes dificultades y que por tanto el peligro del absoluto despliegue de la tendencia al derrumbe —a pesar de la transitoria superación de la misma— resulta cada vez más agudo, más sensible con la dimensión de la acumulación de capital. Y justamente en esta tendencia se encuentra la más profunda raíz del imperialismo. Paralelamente a la creciente tendencia al derrumbe aumentan también las aspiraciones imperialistas de las potencias capitalistas de primer orden; ambos fenómenos, la creciente tendencia al derrumbe y el fortalecimiento del imperialismo, son sólo dos aspectos del mismo complejo fáctico.

Pero la economía burguesa esta justamente empeñada en negar este complejo fenoménico específicamente capitalista; no existe un imperialismo que solo sea característico para el capitalismo... Se niega, por lo tanto, que exista algún tipo de fenómeno específicamente capitalista que debiera ser explicado, y que es caracterizado como tendencia imperialista... [Para ella] no se trata pues de luchas y contradicciones que tienen su raíz en el capitalismo, sino de luchas en general... Pero si se caracteriza en general al imperialismo como la tendencia a la extensión del propio ámbito de la economía y el poder, se pasan por alto los rasgos esenciales del imperialismo moderno, que lo diferencian de similares esfuerzos de dominio de épocas anteriores... Pero las aspiraciones de dominio y la persecución tras aumentos en los ingresos no son idénticas en el moderno imperialismo.

Tampoco basta con decir que la esencia del imperialismo descansa en la presión económica dirigida a la expansión y ocupación de nuevos territorios en interés del mantenimiento vital de la potencia que se expande, pues bajo una concepción semejante caerían también los esfuerzos expansionistas de diferentes pueblos nómadas y pastoriles... A través de una definición semejante se confundirían las características que distinguen al imperialismo moderno y que se desprenden del carácter específicamente capitalista de la producción. ¿En qué consisten estas características? ¿Penetra uno hasta las raíces del imperialismo si busca comprender “el específico problema de los nuevos tiempos” en la forma en que lo hace Bujarin, tratando de “encontrar los fundamentos del imperialismo en la búsqueda de mayores ganancias monopólicas y en el necesario movimiento del capital financiero en esa dirección”?... ¿Pero por que el capital debe tender con necesidad a la ganancia extraordinaria? Esto Bujarin no nos lo ha mostrado: con la sola afirmación no se hace mucho.

Asimismo, el acento en la persecución de ganancias monopólicas no basta, pues de esta manera el problema sólo es desplazado. Se trata de explicar por qué la persecución de ganancias monopólicas se ha vuelto necesaria para la existencia del capitalismo moderno. Por otra parte, no debe olvidarse... [que] el sistema de monopolios alcanzo en el siglo XVII en Inglaterra una esfera de influencia tan grande... e incluso el capital financiero, la administración financiera bancaria de organizaciones industriales, no era raro en aquellos tiempos ... La persecución del plusvalor fue la característica distintiva del capitalismo desde su nacimiento, y no puede servir por ello para la explicación de sus últimas fases. Sólo la teoría del derrumbe aquí desarrollada conduce a la verdadera raíz del imperialismo y explica su necesidad histórica. El imperialismo moderno de los estados capitalistas no es sino el esfuerzo necesario —a través de la expansión económica, cuya última etapa es la inserción en el Estado de áreas extranjeras— por eliminar la tendencia al derrumbe, que tiene lugar en una determinada etapa de la acumulación de capital, de superar el cese de la valorización, asegurando la afluencia de plusvalor adicional del exterior.

Significa, por lo tanto, malinterpretar absolutamente la esencia del capitalismo y de la acumulación del capital si se concibe, como hace Kautsky, bajo el término de imperialismo solo el esfuerzo de conquista de zonas agrarias, de áreas no capitalistas, en el sentido de Rosa Luxemburgo. Justamente de la industrialización de estos territorios espera Kautsky la superación del imperialismo, su “progresivo encauzamiento”. Por esto para él “el imperialismo, la conquista de zonas agrarias por parte de los estados industriales, es sólo un episodio” en la historia del capitalismo... Más adelante, cuando tratemos el tema del comercio exterior, mostraremos que para las tendencias imperialistas es indiferente

qué carácter reviste el país explotado; si el plusvalor adicional proviene de los países agrarios, no significa de ninguna manera la limitación o el fin del imperialismo. Por el contrario, si el imperialismo está ligado a la tendencia al derrumbe, que se verifica como consecuencia de la progresiva acumulación de capital, entonces está claro que cuanto más avanza la acumulación con mayor fuerza tiene que actuar la tendencia al derrumbe, y por consiguiente también la tendencia imperialista (pp. 192-195).

Es evidente que la especificidad de la teoría del imperialismo esbozada aquí por Grossmann reside en la consideración de la relación económica internacional como relación integrada en un conjunto más amplio y más complejo de relaciones, que es el que constituye la reproducción acumulativa del capital. Es una especificidad porque precisamente esa visión del conjunto del capital a escala mundial es la que queda fuera del horizonte de las teorías del imperialismo anteriores a la suya. Sin embargo, queda planteada la pregunta: ¿es en verdad el desarrollo de esta teoría de Grossmann suficiente para agotar la apertura específica que él mismo vislumbro? O, por el contrario, ¿ésta, su propia apertura, va siendo cerrada paulatinamente, en la medida en que avanza el manejo empírico de los datos, orientada por una determinada visión teórico-política (indefectiblemente eurocentrista) del capitalismo de la entreguerra?

Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social ⁴⁵

Apunte crítico sobre el esquema de K. Marx

Presentación

Hasta hace unos cinco años —culminación de toda una pequeña época en que la realización entre los precios de las mercancías y el trabajo humano empleado en producirlas parecía eclipsarse definitivamente y en la que toda la vida económica parecía expresarse por la innovación tecnológica y la “alta ingeniería” financiera—, el énfasis que estas páginas ponen en la explotación del plusvalor y en las exigencias en la propiedad rentista tenía que parecer, si no obsoleto, sí al menos, extemporáneo. Tal vez sea de esperarse que en el futuro próximo deje de parecerlo. La victoria ahora incuestionable de la renta exigida por quienes controlan el acceso de los nuevos territorios productivos descubiertos por la ciencia sobre la que siguen exigiendo quienes controlan el acceso a la tierra y sus recursos en un fenómeno histórico que viene acompañado de otro no menos importante: la ruptura ya indefinible de las barreras nacionales que obstaculizan durante todo un siglo la planetarización efectiva del mercado de trabajo. Burlados y sometidos por el monopolio de la tecnología, los viejos monopolios —las viejas soberanías— sobre el uso de determinadas características naturales de los medios de producción y de la fuerza de trabajo ven desvanecerse en el aire su capacidad de influir determinadamente en la constitución de los precios de las mercancías. Una problemática económica completamente renovada vuelve a plantear la necesidad de considerar la relación entre el valor de uso y el valor de cambio de las mercancías, de volver sobre temas como el de este opúsculo, el de la relación entre el trabajo como substancia del valor y la realidad manifiesta de los precios.

45 Este artículo resume algunas ideas desarrolladas por el autor durante su lectura, interpretación y exposición de la obra de Marx, realizada en el seminario sobre El Capital de la Facultad de Economía de la UNAM entre 1975 y 1979. Publicado por la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM. Ediciones Nariz del diablo. 1994.

Introducción

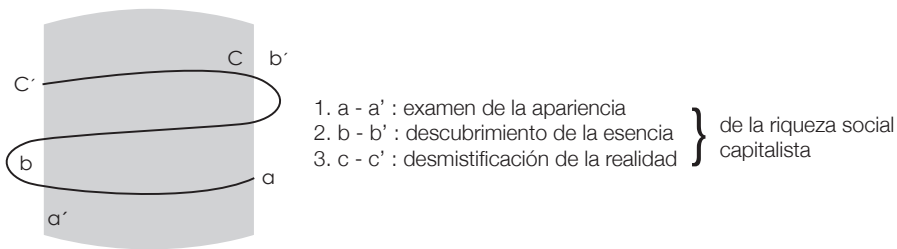
1. Los esquemas de la reproducción como conclusión de la Segunda parte de la Crítica de la economía política de Marx

Cualquier examen especial de los esquemas que Marx elaboró para describir la “reproducción de la riqueza social capitalista en su conjunto” debe partir del reconocimiento de la ubicación funcional que les corresponde dentro de la totalidad de *El Capital*. El nuestro, reconoce en ellos lo que se podría llamar la segunda de las dos principales conclusiones provisionales exigidas por la marcha de la argumentación global de la crítica de la economía política; su función es la de cerrar el argumento central de la obra, presentado en la Segunda Parte, y prepararlo para que sirva de fundamento a la Tercera⁴⁶.

Llamamos Segunda parte al Texto de *El Capital* y sus manuscritos que corresponden a los libros I y II, con excepción de las Secciones 1, 2 y 6 del primero de ellos. Constituye la segunda parte de un conjunto de tres. Por un lado, su función lógica sólo puede cumplirse después de una parte argumentativa previa, “preparatoria” (correspondiente al libro I secciones 1 y 2), de esta obra; por otro, se encuentra al servicio, en calidad de premisa, de una parte ulterior (correspondiente al Libro III y la sección 6 del Libro I), propiamente “demostrativa”, de la misma.

Diagrama 1

El círculo de la Argumentación crítica en el Capital



Pensamos que el calificativo más adecuado para esta Segunda parte de *El capital* es el de esencial, por dos razones. No sólo por ella concentra la mayor parte de los aportes teóricos mas originales e importantes de su autor, sino porque el nivel de problematización en que ella aborda el asunto general de la obra es un nivel que podemos llamar de la esencia.

⁴⁶ Véase el diagrama N° 1.

2. Apariencia, esencia y realidad

Como hemos expuesto con algo más de detalle en otra parte⁴⁷, la dimensión crítica de la que Marx pretende dotar a su discurso científico no se pone de manifiesto únicamente en la intención teórica del mismo y en los resultados cognoscitivos a los que arriba, sino también, y en medida no menos importante, en la estructura lógica de su argumentación.

Según su autor, el principio de organización que debía hacer el texto de *El Capital* “un todo artístico” debía también hacer evidente el modo especialmente crítico de su argumentación o exposición (de su *Darstellungsweise*). Sin embargo, la decisión última sobre el principio estructurador del texto quedó siempre en suspenso; las dudas y vacilaciones que la impedían no se desvanecieron ni siquiera con la solución perentoria que les impuso la publicación del Libro I en 1967.

Clandestinamente decisivo, por cuanto carece de una formulación plenamente explícita y depurada; esbozado por la marcha espontánea del discurso, más que por su plan declarado, pensamos que un principio *sui generis* de exposición científica preside toda la arquitectura textual de *El Capital*. Se trata de un principio dirigido a enfatizar el carácter crítico dialéctico del mensaje transmitido por esta obra; a subrayar el hecho teórico de que él, para cumplir su pretensión de ofrecer una imagen conceptual de lo que es en realidad la riqueza social en el mundo moderno, debe constituirse en un mensaje desmixtificador, es decir, debe producir esa imagen realista a partir de la apariencia o representación mental idealizada que ese mundo genera de ella espontáneamente y mediante la superación de su incoherencia.

La presencia de este principio en el conjunto del mensaje de *El Capital* se percibe con claridad cuando se presta atención a los dos puntos mayores de articulación lógica —de separación y de juntura argumentales— que presenta el texto: el primero entre la sección 2 y la sección 3 del libro I, y el segundo, entre el libro II y el Libro III.

El primero de estos puntos de articulación conecta entre sí, de una parte, al análisis de la “fórmula general” que retrata el comportamiento capitalista de la riqueza a social (M-D-M’) en el “reino del dinero” o esfera deslumbrante de la circulación mercantil y, de otra, a la exploración —hecha mediante una especie de “inmersión” explicativa— del momento en que esa fórmula muestra a

⁴⁷ Esquema de *El Capital*, en *El Discurso Crítico de Marx*, México 1986.

la riqueza capitalista en su consistencia como mercancía (M), es decir, en aquel reino escondido en donde se producen las cosas y se forma (*Bildet*) el valor, y donde ella es, primero (M1), la conjunción activa de mercancías medios de producción (Mmp) y mercancía fuerza de trabajo (MfT), y después (M2), la mercancía productiva y dispuesta para el Consumo (Mp). Marx escribe:

Tenemos ya el conocimiento del modo en que se determina el valor que el propietario del dinero le paga al propietario de esa mercancía peculiar, la fuerza de trabajo. El valor de uso que obtiene el primero en el intercambio no se revela sino en el uso efectivo, en el proceso de consumo de la fuerza de trabajo...

Este es, simultáneamente, el proceso de producción de mercancía y de plusvalor. El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que de cualquier otra mercancía, se efectúa fuera del mercado o de la esfera de la circulación. Abandonamos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, junto al propietario de dinero y al propietario de la fuerza de trabajo, para seguirlos cuando se internan en la oculta sede de la producción, en lo alto de cuya puerta se lee: *No Admittance except on Business*. Es aquí donde se mostrará no sólo cómo produce el capital, sino cómo él también (el capital), es producido. El misterio de la multiplicación del valor (*Plusmacherei*) debe por fin aclararse.⁴⁸

El segundo punto de viraje argumentativo lleva, en un movimiento de retorno, del segundo reino al primero, de la exploración esencial de la riqueza mercantil capitalista –de su proceso de reproducción (unidad de producción/consumo y circulación)– a la reconstrucción de las distintas configuraciones (*Gestaltungen*) típicas en que se presenta esa “fórmula general” o retrato conceptual abstracto de la riqueza social capitalista. El texto dice:

Las configuraciones del capital, tal como las desarrollamos en este libro, se aproximan por lo tanto paso a paso a la forma en la que se presentan en la superficie de la sociedad, en la interacción de los diversos capitales, en la competencia, y en la conciencia cotidiana de los propios agentes de la producción.⁴⁹

Estas dos articulaciones principales de la estructura lógica de *El Capital* revelan el principio crítico que inspira al “modo de exposición”, prevaeciente en él. Lo hacen porque, gracias a la manera en que ellas juntan y separan (como lo hacen toda articulación) los tres momentos de la argumentación –armando un movimiento discursivo de trayectoria circular y ascendente–, estos pueden revelar diferencialmente sus respectivas funciones críticas:

48 Marx, Karl, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, T.I, Hamburg 1867, pp 139 – 140

49 Marx, Karl, *Das Kapital*, T, III, Hamburgo 1894, pp 1-2.

a) El primero, en calidad de momento analítico de las condiciones formales requeridas para la validez de la figura general (D-M-D') en que la riqueza social capitalista se presenta o aparece dentro de la experiencia empírica o la conciencia cotidiana de los hombres modernos; figura que implica centralmente reconocimiento de una capacidad inherente al dinero, soberano de la esfera de la circulación, de generar un incremento para sí mismo, un plusvalor.

b) El segundo, que arranca consecuentemente de la culminación del momento anterior —es decir, de la localización y delimitación del lugar conceptual en donde la paradoja del plus-valor y la circulación⁵⁰ llega a ser planteada como un problema con visos de solución racional—, en calidad de momento de creación de conceptos, ocupado por el descubrimiento del fundamento esencial de la riqueza social capitalista, por la elaboración de una teoría del modo capitalista en que esta se reproduce.

c) Y finalmente el tercero —que emplea la teoría elaborada en el momento precedente como instrumento conceptual desmixtificador—, en calidad de momento de comprensión de la realidad empírica de la economía moderna, dedicado a la presentación sistemática de la “fórmula trinitaria” o conjunto de las configuraciones básicas que adopta la riqueza social y su elemento reproductor en la economía capitalista: el trabajo, remunerado por el salario, el capital, pagado por la ganancia, y la tierra, tributada por la renta. Presentación cuya originalidad consiste en que es, al mismo tiempo, una de-construcción teórica igualmente sistemática de la apariencia deformante que ellas reciben adjudicada a partir del comportamiento económico descrito por la “fórmula general” del capital.

3. La segunda parte de la crítica de la economía política y la tarea teórica de su Conclusión

La parte central de la obra de Marx contiene una teoría del modo capitalista de reproducción, producción, circulación y consumo de la riqueza social. Se trata de una teoría que consiste en el despliegue sistemático de la definición más general posible de dicha reproducción como una unidad contradictoria de la reproducción de la riqueza social natural y la reproducción de la misma en calidad de valor que se valoriza.

Dentro de este gran movimiento argumentativo, la exposición presenta dos momentos o sub-partes y una conclusión. El criterio que rige la distinción entre las dos sub-partes es de la mayor o menor pureza del objeto teórico Tratado en

50 ...no puede surgir de ella y es igualmente imposible que no surja de ella... K.I., p 128.

cada una de ellas. La primera sub-parte versa sobre la reproducción del capital en general, es decir, de la riqueza capitalista exclusivamente en su estado de pureza, en su consistencia como M2 (Mp), que resulta de M1 (Mmp y MfT) y la condiciona, como si se tratase de un ciclo bifásico, compuesto sólo de los momentos de producción y de consumo, conectados directa o inmediatamente entre sí, sin mostrar los rastros de su paso por la esfera de la circulación. Trata así del capital en general es decir, del capital en un estado abstracto o indiferenciado, en el que están ausentes los efectos de la acción circulatoria. La segunda sub-parte versa también sobre esa reproducción, pero sólo en la medida en que reconoce en ella, en términos generales, los efectos “distorsionadores” que habrán de resultar de su paso por la meditación circulatoria y su tiempo improductivo y que introducirán en ella diferenciaciones particularizadas.

A la conclusión de la Segunda parte le queda así la tarea de presentar una imagen conceptual global, capaz de conjuntar lo descubierto como leyes de comportamiento de lo que en la reproducción del capital hay de puro o inmediato.

4. La función de los Esquemas en el argumento general

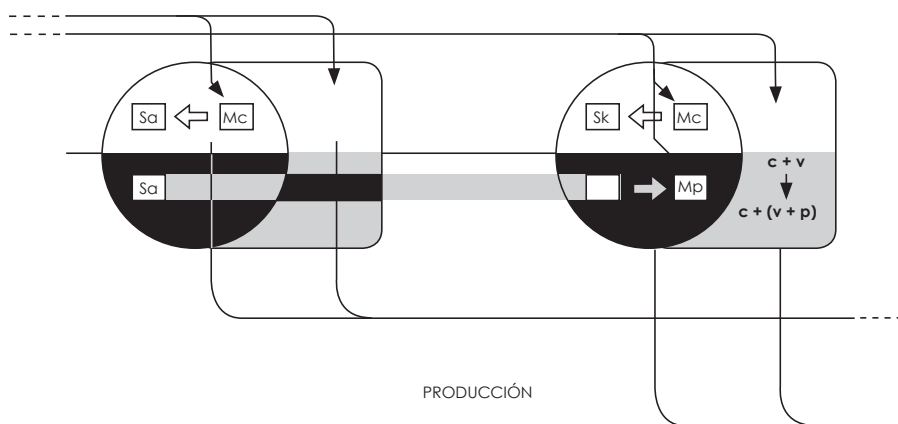
El núcleo teórico de la crítica de la economía política marxiana reside en la afirmación de que el proceso de la vida económica en la época moderna, de la producción, la circulación y el consumo de su riqueza social, se rige de manera esquizoide, por la vigencia simultánea de dos estratos de necesidad diferentes que se contradicen entre si con distintos grados de radicalidad.

El primero de estos estratos de necesidad sería el que se genera en la forma natural de la existencia social, es decir, en el escenario donde la riqueza está constituida por los valores de uso, producidos o no producidos, que reproducen y consolidan la vida de la sociedad al interconectar el sistema histórico concreto de necesidades de consumo que ella experimenta con el sistema igualmente histórico concreto de capacidades de producción de la que ella dispone. El segundo de estos estratos, sobrepuesto al primero, sería el que se genera en la existencia social como existencia mercantil, es decir, en el escenario donde los elementos de la riqueza social sólo tienen vigencia en el juego de los intercambios de unos por otros, dado que la reproducción de la vida humana, convertida en asunto privado, aparece identificada con el triunfo de cada mercancía particular en la competencia con las otras por realizar en el mercado, de manera ventajosa, el valor que pretende tener por el trabajo objetivado que hay en ellas.⁵¹

Como contradicción estructural, la divergencia entre estas dos necesidades que rigen en la vida económica moderna es, en sí misma, benigna. La urgencia abstracta que tiene el valor por realizarse, ciega ante las prioridades concretas de realización del valor de uso, obliga a este a desviar el rumbo de su existencia. Pero no le impone ninguna prioridad alternativa: le deja la plena libertad de reaccionar frente a esa obligación y de reafirmar su rumbo. En cambio, como contradicciones desarrolladas en sentido capitalista, la divergencia entre las dos necesidades se vuelve incompatibilidad, rechazo, exclusión. La voracidad del valor en su proceso de valorización, que no es ciega sino hostil a las prioridades concretas de realización del valor de uso, le impone a la existencia de este un rumbo invertido. Lo subordina y recompone en su consistencia técnica y sustituye sus prioridades por otras, que le son nocivas.

Diagrama 2 (a)

La reproducción de la riqueza social como acumulación de capital



A: proceso de reproducción de la riqueza de los trabajadores; K: proceso de reproducción de la riqueza-capital; S: sujeto (de producción o de consumo); O: objeto o media de producción o de consumo; B: la mercancía como bien o valor de uso; P: la mercancía como producto concreto; T: trabajo; s: salario; MP: medios de producción; MS: medios de subsistencia; ft: fuerza de trabajo; VfE: substancia de valor de la fuerza de trabajo; C: valor del capital inicial; r: rédito; C': capital resultante (substancia del valor); v: capital variable; vp: substancia de valor recién producido; c: capital constante; vt: substancia de valor transferida (conservada).

El capitalismo como relación social inter-subjetiva de explotación de una parte del sujeto social por la otra, aparece como la mediación indispensable que posibilita la relación técnica entre el sujeto y el objeto de la producción/consumo⁵². Su fundamento está en la realidad histórica que permite, a la parte aventajada de ese sujeto, monopolizar la propiedad de los medios de producción, dado que estos resultan escasos y su propiedad no puede estar al alcance de todos. Por debajo de la persecución de la ganancia, es precisamente la obligación de reproducir esta situación de hecho, que da su justificación a la relación social capitalista,

51 Véase sobre este punto, del autor, la Forma natural de la reproducción social en: Cuadernos políticos Nr. 41 México 1984.

52 Véase el diagrama 2.

lo que define las prioridades que la dinámica de la acumulación o del valor valorizando impone e imprime en la dinámica del valor de uso. Por ello puede decirse que la ley general de la acumulación capitalista –la que describe como lo que es abundancia en los términos del valor de uso resulta ser escasa cuando está sub-sumida a los términos del valor capitalista– es el texto que formula la versión culminante de la contradicción entre forma natural y forma de valor en el despliegue de las determinaciones esenciales de la riqueza-capital.

¿De que manera se hace presente esta ley en la mediación circulatoria de la producción de la riqueza moderna? Responder a esta pregunta debió ser la tarea principal de los Esquemas.

5. Las insuficiencias del texto de los esquemas

Todos los marxólogos, de Engels a Riazanov y de Rosdolsky a Rubel, incluidos los editores de la nueva MEGA⁵³ –están de acuerdo, después de examinar los borradores correspondientes, en la elaboración de los temas que Marx se proponía abordar en lo que debió haber sido el Libro II de El Capital presenta un nivel muy bajo de acabamiento. Reconocimiento que vale al extremo para la Sección 3 de dicho libro, es decir, para la conclusión de la Segunda parte de la crítica marxiana de la economía política. En ella, el estado incipiente de la exposición no afecta sólo al desarrollo de los temas efectivamente tratados, sino a la determinación cuantitativa y cualitativa de los temas por tratarse, es decir, al planteamiento mismo del objeto teórico en cuestión.

En lo que respecta al centro de la preocupación discursiva, al objeto teórico, no cabe duda que éste se encuentra claramente determinado, que coincide perfectamente con el objeto general del discurso y que es coherente y creativo dentro de la línea de argumentación de la crítica marxiana de la economía política;

53 Se refiere a Marx Engels Obras Completas (Gesamtausgabe).

Diagrama 2 (b1)

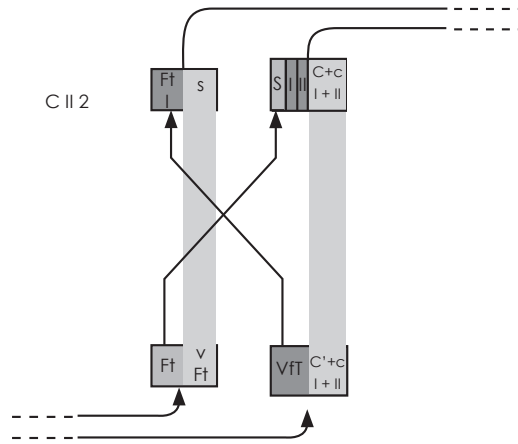
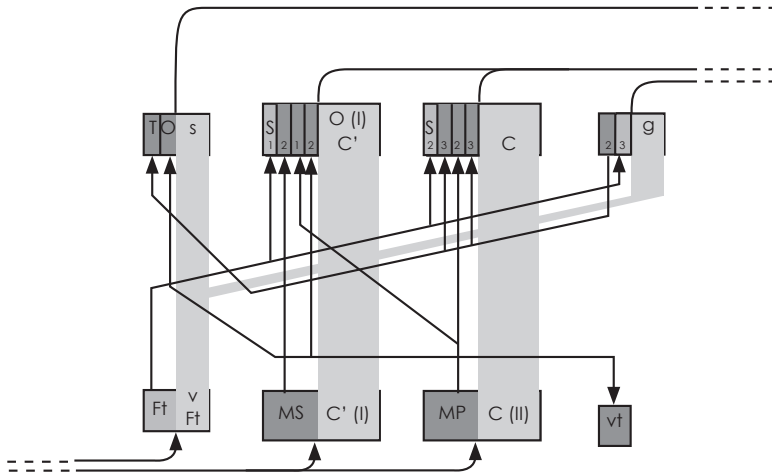


Diagrama 2 (b2)



se trata del conjunto de requisitos a condiciones que posibilitan en general el proceso cíclico de reproducción de la riqueza capital como núcleo de la riqueza social moderna o capitalista en su conjunto. Con igual agudeza y pertinencia se halla también formulada la cuestión que debe resolverse en torno a él: en el momento de articulación de un ciclo productivo con el siguiente, ¿de que manera tiene lugar, cuando es el caso, la reposición (o el incremento), según su valor y según su forma natural, de la riqueza-capital consumida? ¿Cómo se entrelaza el movimiento de ésta reposición (o ese incremento), con el consumo del plusvalor por parte de los capitalistas y del salario por parte de los trabajadores?⁵⁴

54 Marx, Karl, Das Kapital, t. II, Hamburg 1893, p. 368 (texto corregido).

Diagrama 2 (c1)

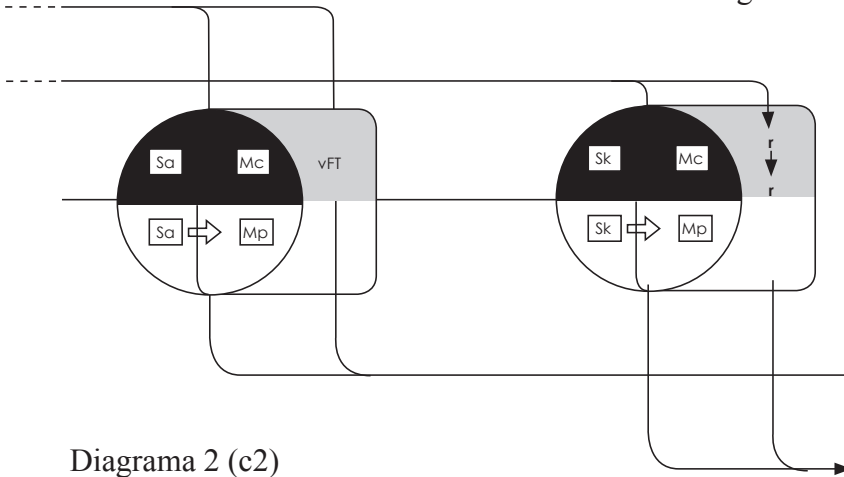
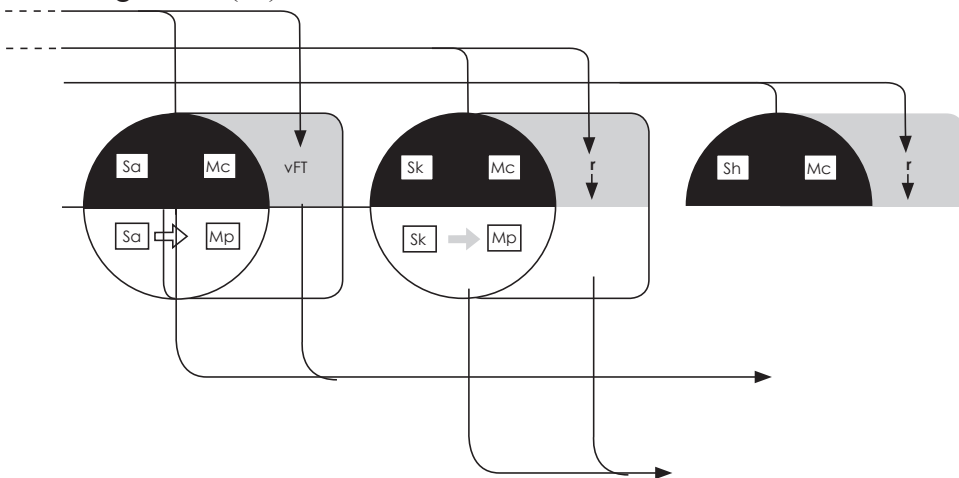


Diagrama 2 (c2)



Aparte de estas definiciones esenciales, la exposición permite reconocer así mismo –pese a lo incompleto y fragmentado del borrador– una serie de recursos metódicos que están destinados a facilitar la apropiación conceptual del objeto propuesto, dentro de su perspectiva problemática. Pero es justamente sobre ésta dimensión metodológica del libro II, y en especial de su Sección 3, donde mas estragos causa el estado inconcluso de la exposición, sus efectos se extienden, dado el estilo de trabajo de su autor, hasta el diseño de la misma, son numerosos los proyectos que fueron desechados a lo largo de diez años sin dar lugar a ninguno definitivo.

Junto a ciertos recursos cuya necesidad teórica es indiscutible, porque son funcionales y se adecuan a la problemática abordada, se observa la presencia de otros que resultan disfuncionales e inadecuados y que llegan a desdibujar sustancialmente este pasaje de crítica marxiana de la economía política. Es una

presencia que comprueba una vez más la tesis según la cual la delimitación de un objeto epistemológico y el planteamiento de una problemática en referencia a él no son hechos teóricos que puedan permanecer indiferentes a la elección de los procedimientos metódicos destinados a facilitar la apropiación cognoscitiva.

Distinguir primero los temas que son pertinentes de los que no lo son para la problematización y la aproximación conceptual al objeto; componer a continuación una estrategia para el tratamiento de los temas que sí lo son: el servicio del método se resume en definitiva, en el empleo de estas dos clases de recursos. Si examinamos el texto de los esquemas en su estructura metodológica, lo primero que llama la atención es la preferencia que hay en ellos por aquella estrategia metódica que consiste en incrementar de manera dosificada la complejidad del asunto Tratado procediendo para ello a hacer abstracción o a poner entre paréntesis transitoriamente las figuras más desarrolladas de ciertos aspectos constitutivos del objeto. La opinión que quisiéramos sustentar afirma que, en el borrador de los esquemas publicado por Engels como sección 3 del libro II, el empleo que va de lo abstracto a lo concreto, que incluso, en ocasiones el momento metódico de la delimitación temática contradice abiertamente la intención central del discurso.

Mencionemos primero los casos más claros y convincentes en los que la distinción de grados de desarrollo en la consistencia problemática del objeto —como base de la aplicación de la estrategia de concretización progresiva— se refiere a temas que demuestran tener necesidad o pertinencia; son los que se refieren a las siguientes oposiciones:

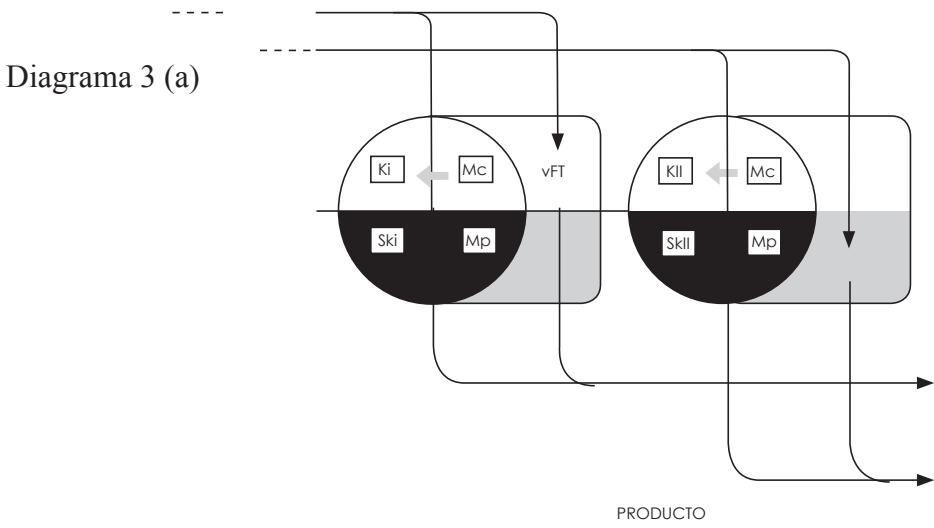
a) Entre reproducción simple y reproducción ampliada. Hablar de una reproducción de la riqueza a la vez capitalista y estancada o empantanada en un grado cero de crecimiento implica en verdad una *contradictio in terminis*; en tal caso —completamente irreal, dado que el combustible de su motor, la competencia intercapitalista es inagotable como la posibilidad de una ganancia extraordinaria— entraría en peligro la reproducción del propio capitalismo como relación social mediadora de la reproducción. Sin embargo, y puesto que el concepto de acumulación capitalista no contiene necesariamente la idea de una ampliación en la escala del capital que se reproduce, la teoría puede prescindir “tácticamente” de él, imaginar una circulación capitalista exenta de la tarea suplementaria, obscurecedora de la principal, de mediar también el incremento del capital.

b) Entre capital circulante y capital fijo. Dado que el concepto de reproducción del conjunto de los capitales de una sociedad sólo necesita reconocer en la misma una temporalidad cíclica y no tiene la obligación de presentar para esta una traducción a la temporalidad natural, es decir, dado que el ciclo sólo implica, en abstracto, un número (n) de años, la introducción dentro de los esquemas de las variaciones provenientes de la distinta composición material del capital, como capital fijo o de larga duración y circulante de duración coyuntural, es algo que puede hacerse paulatinamente, según lo requiera el acceso en la complejidad del asunto.

c) Entre bipartición y multipartición de los sectores componentes de la producción/consumo de riqueza-capital, es evidente que la clasificación bipartita –medios de producción, medios de subsistencia– del conjunto de los objetos sobre los que la sociedad trabaja y de los que ella disfruta es una clasificación tosca o excesivamente abstracta; que el proceso capitalista de reproducción de la riqueza se ve modificado de manera altamente significativa por la diversidad en constante variación de los tipos de objeto que se incluyen en ambos sectores. Pero también se aclara la necesidad teórica de forzar esta realidad y de simplificarla al máximo con el fin de penetrar en su esencia. Sólo a partir del reconocimiento de ésta, la consideración de sus formas concretas pueden volverse, paso a paso, más coherente⁵⁵.

Diagrama 3

La reproducción de la riqueza social como acoplamiento de los dos sectores productivos, el de los medios de producción y el de los medios de subsistencia.



55 Véase el diagrama 3.

d) Entre constancia e incremento de la composición orgánica del capital. Tal vez ninguno de los factores claves en la determinación de la vía que en cada nuevo ciclo toma la reproducción del capital tenga la importancia de la que está constituido por la tenencia del capital a incrementar la proporción en que su componente constante encuentra respecto de su componente variable; tendencia que refleja de modo capitalista el perfeccionamiento de la estructura técnica del medio instrumental. Sin embargo, su consideración, que debe combinarse siempre con la del salto en la escala cuantitativamente de la reproducción, debe también someterse a la necesidad de otorgar paso a paso un perfil más definido a la realidad concreta del capital social en su conjunto.

e) Entre constancia e incremento de la tasa de plusvalor Reflejo directo del estado en que se encuentra el campo económico, en el que se enfrentan las clases sociales, la tasa de plusvalor puede alterarse significativamente de un ciclo a otro en el proceso histórico de la reproducción. Es en esta medida, el factor menos abstracto, con el que viene a culminar la estrategia metódica de la concretización creciente.

f) Entre uniformidad y desigualdad de los componentes de la tasa media del plusvalor. Conectado con el caso anterior, el de ésta oposición hace referencia a la existencia de un mapa diferencial en el conjunto de los capitales de la sociedad de acuerdo a la capacidad que tienen, según las distintas zonas, de agudizar o no el grado de explotación de los trabajadores, mapa que varía también en períodos más o menos largos, y cuyas variaciones influyen determinadamente en al marcha de la reproducción. La consideración de su influencia permite avanzar en el camino de la construcción conceptual de una imagen del capital social en su conjunto.

g) Y *Last But not least*⁵⁶, la oposición decisiva entre la forma dineraria ideal (medida de los valores) y la forma dineraria efectiva, tanto elemental (medio de circulación) como desarrollada (medio de pago y de atesoramiento), de la riqueza-capital. Suficiente para la comprensión más abstracta de la reproducción de la riqueza social en torno al conjunto de los capitales, la presencia del dinero como equivalente general en abstracto no es suficiente para entregar una idea adecuada de la función decisiva que tiene el mismo en el proceso capitalista de reproducción de la riqueza. Y a su consideración como eje o, si se prefiere, como catalizador de la infinidad de metamorfosis puntuales de la riqueza natural trae consigo toda la densidad problemática de su función específica como instrumento de la usura, como portador del poder de decisión o iniciativa sobre la ejecución

56 Por último, pero no por eso menos.

misma del acto de intercambio. Y mucho mayor puede ser la complejidad de los Esquemas con la introducción de la presencia desarrollada del dinero como instrumento del fenómeno crediticio; como portador del poder de convertir algo que es una mera posibilidad de objeto en su elemento efectivo del juego de la circulación, es decir, de volver existentes porciones de subsistencia de valor aún inexistentes. Del dinero como capital de alcanzar, por encima de las barreras temporales, la interpenetración de los diferentes ciclos reproducidos.

6. Las contradicciones del texto de los Esquemas

Frente a los casos que acabamos de mencionar, en los que el método que incrementa progresivamente la densidad problemática se aplica a temas que contribuyen de manera decisiva a la construcción de objeto y al planteamiento de la cuestión central de la argumentación, podemos encontrar otros en los que, por el contrario, dicho método se aplica a temas que resultan a tal punto innecesarios o carentes de pertinencia, que llegan incluso a ser contraproducentes respecto de la intención discursiva. Así sucede, en nuestra opinión –que se guía por la de otros autores mas autorizados– con los tres siguientes.

a) De valores y precios

Los esquemas tematizan la esfera de la circulación capitalista al margen de su función en aquel proceso decisivo mediante el cual tanto los valores de los muchos capitales como, en general, los valores de la riqueza social en su conjunto se expresan o realizan en el conjunto de los precios. Exigida por el planteamiento del problema –que, al tematizar la correspondencia entre la diferencia de masa de valor y la diferenciación de la masa de valores de uso, la implica también necesariamente– la tematización de la constitución de los precios sale, sin embargo, del campo de consideración del borrador de la tercera Sección del Libro II dice el texto, en abierta contradicción con el planteamiento mencionado.

Se supone que los productos se intercambian a su valor...

El supuesto es que un capital social de valor dado, en el año en curso lo mismo que en el anterior, suministrara la misma masa de valores mercantiles y satisfará la misma cantidad de necesidades, aunque en el proceso de reproducción puedan cambiar las formas de las mercancías...⁵⁷

Diagrama 3 (b)

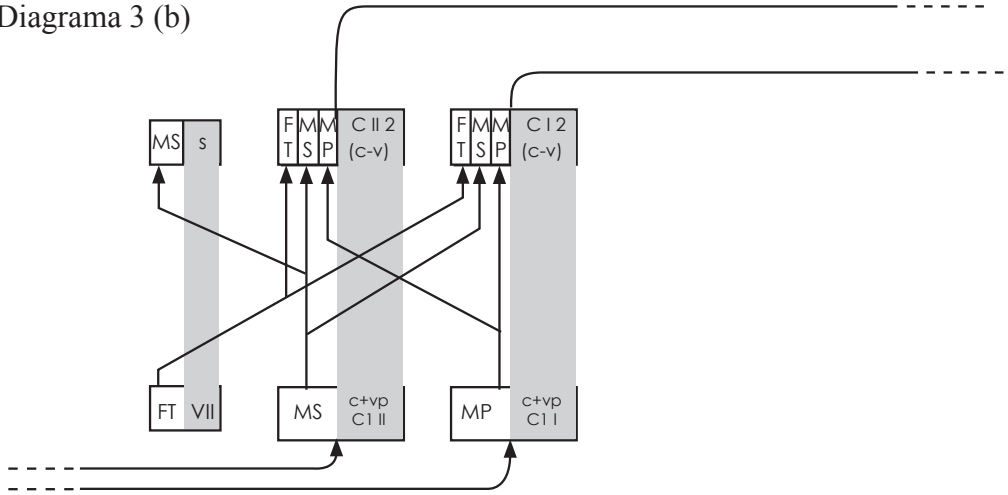
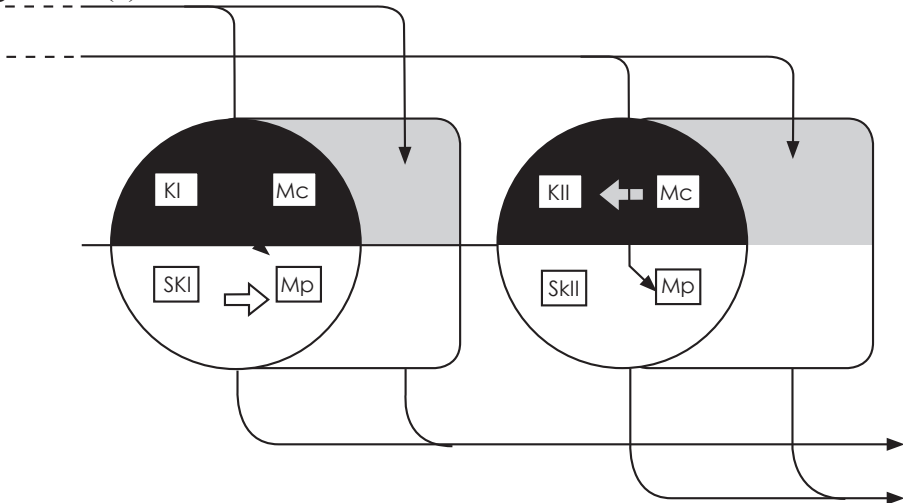


Diagrama 3 (c)



Las magnitudes parciales de los capitales individuales –que en la consideración pura o no mediada del capital en general, podían representarlo por ser ejemplares indiferenciados de su clase–, consideradas ahora como parte del capital social global, no pueden ya servir de modelo para la consideración de este: todas y cada una constituyen elementos diferenciales, integrados funcionalmente dentro de él. Por su parte, el conjunto de los capitales es un todo que, sin ser cerrado ni tener un repertorio de funciones definitivo, es siempre, en cada situación, cuantitativamente limitado y cualitativamente determinado. Lo es porque la riqueza que se reproduce es siempre concreta; es siempre el resultado de un “intento” del “mundo de las mercancías” y su “planeación cósmica” de igualar dos magnitudes limitadas, cuya determinación obedece a dos principios diferentes, en buena medida, contrapuestos: el de sistema de necesidades de consumo y el de sistema de capacidades de producción. La mano invisible intenta que la expresión

del máximo posible de substancia de valor creada por los productores privados coincida con la adquisición, por parte de los mismos del máximo de valores de uso que efectivamente demandan. La reproducción de la riqueza-capital sólo puede tener continuidad si el resultado de un ciclo reproductivo, considerado tanto como un cúmulo de valor que como un cúmulo de valores de uso, es capaz de constituirse en el antecedente adecuado del ciclo reproductivo que lo sucede. Para que la mano invisible pueda garantizar la existencia progresiva de los capitales deben velar porque, de la producción de las riquezas individuales, resulten en su conjunto los elementos requeridos para la reproducción de la riqueza global, es decir, debe cuidar que la reproducción ampliada e incluso la reproducción simple de los mismos no sea ficticia –un mero espejismo especulativo– sino que tenga un sustento firme en la cantidad y la calidad de los bienes y servicios que ellos compran y venden.

De acuerdo a la teoría del valor que se desprende del libro I –equidistante de los dos polos, el inmanentismo y el fenomenismo, entre los que la tradición clásica se enciende al respecto– la esfera de la circulación mercantil es el lugar en donde la substancia del valor se realiza como valor al expresarse como valor de cambio; es el lugar de la constitución de los precios⁵⁸. Creemos por esta razón, que armar unos esquemas de reproducción donde los precios de las mercancías se suponen como dados, como magnitudes preestablecidas y constantes, implica caer de lleno en una petición de principio. Descuido lógico comprensible, dada la necesidad inicial de significar el asunto, que sería incluso imperceptible, si sus consecuencias teóricas no fueran de primera importancia. En nuestra opinión, las implicaciones de esta petición de principio resultan contraproducentes respecto a la tarea fundamental que le corresponde a la conclusión de la Segunda parte de la crítica marxiana de la economía política y que consiste en actualizar en el discurso expositivo, después del estudio de las mediaciones circulatorias, el reconocimiento de la contradicción entre valor y valor de uso como determinación característica del modo capitalista de la producción/consumo. En efecto, al ser el lugar de la constitución de los precios (de la traducción de lo “abstracto” como “concreto”), la esfera de la circulación mercantil es también el gran escenario de la neutralización o pseudo-superación de la contradicción entre el valor de uso y el valor, es el lugar del acomodo o adaptación que asegura una correspondencia de compromiso entre la forma natural y la forma valor de la riqueza social⁵⁹. Dejar a esta dimensión de la circulación mercantil fuera de la consideración esencial de la reproducción capitalista, hace del borrador de los esquemas de los textos menos representativo del genio de Marx.

58 Sobre esta interpretación de la teoría del valor de Marx, véase del autor, *Valor y Plusvalor en: ensayos*, Nr. 8 México 1986.

59 Véase al respecto, del autor, “Comentario sobre el punto de partida de El Capital” en: *Investigación Económica* No 4, México 1977.

b) El capital variable y su consistencia escondida

Los Esquemas tematizan la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo en términos de una dependencia o interioridad funcional absoluta respecto del proceso de reproducción de la riqueza-capital. De obedecer al reparto que los esquemas hacen de los papeles protagónicos en la esfera de la circulación mercantil capitalista, la mercancía que introducen los trabajadores en la esfera de la circulación capitalista no saldría nunca a escena: el valor de la misma está representado absolutamente y sin mediación alguna por su contrapartida, es decir, por el capital variable global. Es una mercancía que aparece imposibilitada de entrar en ninguna discordancia—sea en términos de valor de uso o en términos de valor— con la reproducción del resto de las mercancías. Sin embargo, según la descripción crítica de la esencia del capital en general (en el Libro I), es justamente la realización del valor de la fuerza de trabajo la que, al absorber los conflictos que se presentan en la competencia de los muchos capitales durante el proceso en que realizan sus plusvalores respectivos, posibilita una circulación mercantil en la que el metabolismo de la riqueza social puede cumplirse de manera armónica.

Al transfigurarse en salario, la substancia de valor de la fuerza de trabajo sacrifica a esta —a la que trata como su mero soporte— haciéndola ceder y acomodarse de manera forzosa (y forzada, si las circunstancias lo exigen) a las necesidades de realización valorizadora que presentan los valores de las otras mercancías incluso si un tratamiento más acabado de las condiciones de reproducción de la riqueza capital llegan a abrir paréntesis que encierra el tema del salario y viera a este como un factor importante en la configuración final de aquellas, de todas maneras, el modo en que los Esquemas, esbozan su tematización —la mirada que ata la visión hacia los trabajadores/productores de la mercancía fuerza de trabajo a una definición de los mismos como feudalizados a los dos Sectores de producción capitalista— obstaculizaría, decisivamente la aprensión de su función esencial. La petición de principio que observábamos en la suposición de una “constancia de los precios” se continúa aquí y se agudiza da por premisa de la circulación capitalista justo aquello que sólo problemáticamente puede establecerse gracias a ella, es decir, la sujeción de la reproducción de los trabajadores a la reproducción de la riqueza-capital.

c) La riqueza-capital y la interioridad de su contorno

Los esquemas tematizan de contorno no capitalista de reproducción de riqueza social global en términos de una independencia o exterioridad funcional respecto

de la reproducción de la riqueza-capital y su autosuficiencia. Más o menos desarrollada, la presencia del contorno productivo/consultivo no capitalista sólo podría concebirse como una acción que viene desde fuera y darle mayor densidad a la complejidad de la reproducción capitalista; acción que sin embargo no es constitutiva de esta y con la que por tanto mantiene nexos de interioridad. El juego que hacen, dentro de la circulación mercantil capitalista, de un lado, las mercancías cuyo valor no es producido según la lógica de la acumulación capitalista y, de otro, las pseudo-mercancías o permisos pre-mercantiles para el uso de ciertos medios de producción espontáneos o no producidos (que se dan cambio de un tributo o renta) es un juego decisivo, según el libro I⁶⁰ no sólo para la aceleración histórica de la reproducción capitalista sino para la presencia misma de su progresivo: sin él; la dinámica que llega a conformar la tasa media de ganancia sería completamente diferente. Sin embargo, el borrador de la Sección 3 del libro II lo considera al margen del juego esencial de la circulación capitalista, y parece que, lo deja a un lado para tomarlo en cuenta más tarde en su posible ascenso de lo abstracto a lo concreto, como uno más de los factores modificantes.⁶¹

7. El objetivo del presente trabajo

El objetivo del presente trabajo es a un tiempo elemental y pretencioso, intenta simplemente proponer una serie de modificaciones a los esquemas diseñados por Marx para describir la reproducción del capital social tal como éste es perceptible en la esfera de la circulación; pero intenta también hacer evidentes determinados contenidos profundos del discurso crítico de Marx que, un tanto en contra del propio texto disponible, él postula como esenciales. Intenta argumentar en el sentido de la siguiente afirmación: la contradicción entre el valor de uso y el valor, que en su versión específicamente capitalista constituye el núcleo de toda la dinámica tanto de la producción y el consumo como de la circulación de la riqueza moderna –contradicción que se expresa en la ley general de la acumulación– tiene la figura circulatoria particular en el enfrentamiento de la expresión del valor de la riqueza fuerza de trabajo con la expresión del valor de la riqueza-capital.

60 K, I, p. 389

61 Véase, del autor, “Clasificación del plusvalor” en *El discurso crítico de Marx*, México 1986.

Las modificaciones propuestas podrían enlistarse de esta manera:

- a) Contraposición de la masa de valores diferenciada según la composición del capital frente a la masa de valores de uso diferenciada según la composición técnica del proceso de producción/consumo.
- b) Contraposición del valor propuesto tanto de la fuerza de trabajo reproducida como del capital resultante frente al valor realizado como salario y como nuevo capital inicial.
- c) Desfeudalización de la reproducción de la fuerza de trabajo, es decir, distinción de las funciones de la misma masa de valor, de un lado como capital variable y de otro como salario.
- d) Reunión de los dos sectores de la producción capitalista en un sólo ámbito, enfrentado al ámbito de la producción de fuerza de trabajo.
- e) Distinción, dentro del ámbito de la mercancía capitalista, del “parasector” de los poseedores de medios de producción naturales.

Capítulo VII

Filosofía y pensamiento crítico

Deambular: Walter Benjamin y la cotidianidad moderna ¹

*Les meubles sont vastes curieux, bizarres, armées
de serrures et de secrets comme des âmes raffinées.
Baudelaire*

1. Tematizar expresamente la vida “de todos los días” requiere de un modo u otro la presencia de un ánimo reivindicativo o al menos de una preocupación por corregir un viejo descuido del discurso reflexivo —histórico, sociológico— sobre la vida social. Pasa necesariamente por una afirmación enfática de la vida cotidiana frente a la vida “de los días especiales”; por un reconocimiento de que la densidad histórica de lo que acontece en los días “comunes” no es menor —que es tal vez incluso más determinante— que la de los “momentos de inflexión” que tendrían lugar en los días espectaculares, tenidos generalmente por “días que hacen historia”.

Le necesidad de reivindicar como tema del discurso reflexivo la vida cotidiana sólo aparece históricamente cuando el prestigio de lo que acontece es los grandes días disminuye o se opaca y cuando, por lo tanto, vencido el deslumbramiento, el conjunto de los sucesos nimios que ocurren en los días ordinarios puede mostrar su luz tranquila pero implacable.

La vida durante los días “especialmente cargados de historia” —días brillantes, extraordinarios, únicos— es la que pertenece a la dimensión o al plano político que podría llamarse “político” de la sociedad civil, es decir, a la dimensión que es propia de ésta en tanto que colectividad cuya actividad gira en torno de la disputa violenta del poder público. Durante los días comunes y corrientes, en

¹ Publicado en la Revista Dialéctica en 1997.

cambio, días opacos, ordinarios interminablemente, la sociedad civil vive en tanto que “sociedad de civilización”, en el plano básico de su actividad, de allí donde ésta se contenta con reproducir calladamente el cuerpo y el espíritu de la colectividad, se mueve en torno al trabajo y al disfrute de los bienes producidos, allí donde la disputa por el poder público sólo puede actualizarse si se traduce a los términos relativamente pacíficos de la competencia interindividual.

En los tiempos de la restauración posnapoleónica, época de consolidación de la modernidad capitalista, la sociedad europea comenzó a percibir que las grandes acciones políticas –resultado de grandes decisiones tomadas por los grandes hombres en los grandes días– eran burladas sistemáticamente cuando no obedecías a los lineamientos de una acción que no era suya sino “propia de las cosas mismas”, que las rebasaba, que se generaba al margen de ellas, en la vida económica y sus fundamentos profundos, y que se manifestaba sordamente en el comportamiento anónimo de los diferentes sectores y clases de su propio cuerpo. Sólo entonces, en esa primera época de decadencia de la política moderna –actividad hacia poco omnipotente–, la fuerza gravitacional de lo que ella vive día a día en su plano propiamente civilizatorio comenzó a mostrar su verdadera magnitud y a perfilarse en su especificidad dentro de la temática del discurso reflexivo.

2. Siempre ha existido una frontera entre el conjunto de actividades y de cosas que se viven rutinarias y el de aquellas otras que se viven como extraordinarias. Desde que existe de manera propia, la sociedad humana ha sabido organizar el gasto de su energía corporal y espiritual de tal manera que la parte principal del mismo, la de orden directamente (re-) productivo, conviva en armonía con otra, menor, que está destinada a “perderse” en una cierta “desviación”: en la realización de determinadas actividades no estrictamente (re-) productivas, que rompen incluso con el *telos* pragmático indispensable para la sobrevivencia de la comunidad. A la dimensión ordinaria, mecánicamente repetitiva de su actividad, el ser humano ha debido añadir otra, excepcional, que la interrumpe y perturba, que no le deja olvidar que la necesidad a la que él obedece es de orden artificial y no natural, que es una necesidad puesta por él mismo, contingente, y no una simple prolongación de la necesidad que impera en la naturaleza. Incluso en las sociedades en las que casi todo el tiempo cotidiano está absorbido por el proceso de trabajo y en las que éste consiste en la repetición incesante de un misma operación sobre un mismo conjunto instrumental durante estaciones enteras del año, dicho proceso de trabajo se configura de manera peculiar, mediante incrustaciones de gestos, acciones y palabras “inútiles”, a través de la inclusión, dentro de la monotonía de su transcurso, de un sinnúmero de ocasiones que

la interrumpen: momentos de escape lúdico, de ritualización festiva o de dramatización estética.

No siempre, sin embargo, la frontera entre la dimensión rutinaria y extraordinaria de la vida cotidiana se ha mostrado en la historia de manera nítida. Es más, hasta antes de la época moderna ella fue una frontera difusa, imprecisa, a veces imperceptible. Los grandes momentos dedicados a los juegos, a las fiestas y al arte tenían sus replicas mínimas que les permitían introducirse dentro del tiempo mayor, dedicado al trabajo y al consumo rutinarios, aprovechar sus porosidades y confundirse con él en calidad de meras refuncionalizaciones del mismo.

La tematización de la vida cotidiana por el discurso reflexivo sobre lo social sólo aparece cuando la conflictualidad inherente se vuelve manifiesta; es decir, cuando, el mundo de la vida, la contradicción entre el conjunto de las cosas que se viven automáticamente y el de las que exigen creatividad ha dejado ya de poder ser resuelta o neutralizada de la manera en que lo era en las sociedades ajenas a la modernidad capitalista y cuando, por lo tanto, la frontera o el límite entre ambos conjuntos de cosas adquiere una nitidez y una precisión antes desconocida. Este deslinde claro entre las dos dimensiones de la cotidianidad —deslinde que expone el conflicto esencial que la habita— sólo tiene lugar cuando el modo de la reproducción capitalista de la riqueza social llega a imponer sus exigencias sobre la organización práctica de la vida productiva consuntiva. Entre estas exigencias, una de las principales es la de que el segmento de la jornada de trabajo durante el cual la población trabajadora es propiamente productora de plusvalor se oponga de manera excluyente a aquel otro en el que ella es improductiva para la valorización por estar dedicada a restaurar su fuerza de trabajo.

3. Walter Benjamin ofrece en su obra innumerables claves para descifrar el mundo moderno, vías de acceso difíciles pero iluminadoras a los secretos que lo vuelven enigmático; explicaciones que él descubre como de paso en el tratamiento de otros temas sistemáticos², que explora despreocupadamente en sus primeros trechos y que asocia unas con otras en un tejido impreciso pero deslumbrante. Una de estas claves es la que abre para nosotros el secreto de la cotidianidad moderna. Esbozada una y otra vez en los escritos del último decenio de su vida, se encuentra sobre todo en el inmenso manuscrito que comenzó a preparar en

2 La crítica literaria del romanticismo alemán, el origen del drama trágico en Alemania, la presencia alegórica de la modernidad en los pasajes comerciales de la ciudad de París, “capital del siglo XIX”, son los temas de sus escritos mayores. Sus numerosos ensayos prefieren también los temas concretos: la literatura de Goethe, la poesía de Baudelaire, el teatro de Brecht... Pocos son los que se deciden por algún asunto sistemático, la reproductibilidad técnica de las obras de arte, la sustancia teológica del lenguaje humano, el concepto de la historia...

1.927, que dejó inacabado y que ha sido publicado apenas en 1.938, el manuscrito conocido como *Das Passagen-Werk* (La obra sobre los pasajes). Se trata de una idea que aparece en torno a la descripción del sentido alegórico que posee la figura *flâneur* –del hombre para el que “callejear” es la actividad más genuina de su vida– como figura que personifica hasta la exageración un aspecto específico de la humanidad moderna³.

Sin lo *pasajes*, dice Benjamin, la *flanerie*, el vagabundeo por las calles, ni hubiera desarrollado plenamente su significado.

Esos pasajes, invención reciente del lujo industrial, corredores techados de vidrio, enlosados de mármol, que avanzan a través de bloques enteros de edificios cuyos propietarios se han unido solidariamente para este género de especulación. A ambos lados del pasaje, que recibe luz de arriba, se alinean las tiendas más elegantes, de modo que un pasaje así es una ciudad, un mundo en miniatura⁴.

Esta cita de una *Guida illustré de Paris*, de 1.852, le sirve a Benjamin para introducirnos en la perspectiva desde la que ha elegido mirar el mundo moderno cuando toma a la figura del *flâneur* como el enigma que hay que descifrar. Es, claramente, la perspectiva del consumo y, más aún, del consumo suntuario. Si hay un lujo en la moderna sociedad de masas, éste se encuentra en el disfrute de todo aquello que se vive en una fracción peculiar de la longitud total del día natural, en aquella que no le pertenece a la jornada de trabajo pero tampoco al tiempo programado para la reproducción física y/o intelectual de la fuerza de trabajo; en aquel “tiempo perdido” que, por mínimo que sea, es reclamado insistentemente por tantas oportunidades de participación en juegos, fiestas o experiencias estéticas que vende en oferta la industria moderna de la diversión y el esparcimiento. Benjamin parece creer que la perspectiva de aproximación más favorable para encontrar la clave del enigma de la vida moderna –vida vivida día a día por cada uno de los individuos sociales– es la que se abre a través de ese lapso de tiempo en el que tiene lugar el proceso moderno de disfrute improductivo y a través del escenario donde ese lapso transcurre. El *pasaje* es el mundo al que pertenece el *flâneur*, y el *pasaje* es un centro comercial, un “templo de la mercancía”: el escenario fascinante sobre el cual las cosas de la vida moderna se ofrecen, deseosas de realizar en el acto del intercambio el valor económico que las justifica, a costa del sacrificio de su “valor de uso”.

3 “El *flâneur*” se intitula el segundo de los tres capítulos –los otros, “La bohemia” y “Lo moderno”– de un libro que debía ser una especie de “modelo en miniatura” de la gran obra sobre los pasajes de París, libro que tampoco vio nunca la luz: “El París del Segundo Imperio de Baudelaire”. Retrabajado, ese capítulo dio lugar al ensayo “Sobre algunos motivos en Baudelaire” (publicado en 1940 en la famosa *Zeitschrift zur Sozialforschung*, de Horkheimer y Adorno), el mismo que junto al exposé inicial de la obra, llamado París, la capital del siglo XIX (1936), contiene las formulaciones más acabadas de las líneas de Benjamin sobre la modernidad. (Cfr. El posfacio de Rolf Tiedemann a: W. Benjamin, *Charles Baudelaires, ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969).

4 Walter Benjamin, [...], Frankfurt a. M. p. 62.

La calle se convierte en la habitación para el *flâneur*, que se siente en casa entre los frentes de los grandes edificios así como el burgués entre las cuatro paredes de su casa. Los brillantes letreros en hierro esmaltado de los negocios son para él adornos de pared tan bueno o mejores que las pinturas al óleo en la sala del burgués; los muros son los pupitres sobre los que apoya su libreta de apuntes; los kioscos de periódicos son sus bibliotecas y las terrazas de los cafés son balcones desde los que él, después de la jornada de trabajo, mira con desdén a su vida doméstica⁵.

4. Lo difícil y penetrante de la visión de Benjamin está en la peculiar delimitación que hace del referente real a partir del cual debería ser posible trazar la descripción de aquello que se vive en esa fracción del tiempo y en ese escenario de la vida cotidiana. Ese referente real no es sin embargo un hombre moderno instalado en el disfrute creativo, es decir, en el consumo improductivo de objetos de lujo, sino paradójicamente, el *flâneur* callejeando como sonámbulo en el mundo de las mercancías en el *pasaje*. ¿Por qué? Porque, en verdad, mirado con atención, también aquello que se vive durante el tiempo exterior al tiempo directa o indirectamente productivo se encuentra invadido e intervenido por la “lógica” del productivismo capitalista. Gastar algo más que el tiempo es, en todo caso, gastar dinero, lo que implica necesariamente mermar el ahorro y afectar así de manera negativa al proceso de producción de la riqueza personal: el valor económico de la cosa disfrutada viene no sólo a distorsionar sino a dañar el valor de uso de la misma. E incluso si la riqueza es abundante o excedente, como en el caso excepcional de los burgueses capitalistas, y un gasto improductivo fuera *négligeable*, también en ese caso el disfrute puro del valor de uso se volvería imposible; la prepotencia de su valor desproporcionadamente grande, que por comparación rebaja de categoría a las fortunas privadas normales y hace del consumo suntuario un consumo excluyente, termina por carcomer y vaciar el valor de uso de los objetos de lujo, que sólo puede ser tal dentro de la medida normal. El escenario del *pasaje* le impone al *flâneur* un ritmo adormecedor⁶. Un ritmo que, a través del tedio (*ennui*) —ese “índice de la participación en el sueño de la colectividad”⁷— lleva al embotamiento a una indiferencia básica ante la diversidad cualitativa del mundo. La indiferencia es el estado de ánimo que corresponde al estrato más elemental de la experiencia cotidiana moderna: el de la vigencia infinitamente repetida de un denominador común, de equiparabilidad universal de todo valor de uso con cualquier otro.

Marx hubiera podido decir que el *flâneur* es el propietario de una mercancía cuyo valor económico es indefinidamente dubitativo, permanece suspendido en

5 Walter Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, en *Charles Baudelaire, ein Lyriker des Hochkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969, p. 37.

6 *Passagen-Werk*, pp. 161-162.

7 “El tedio comenzó a ser sentido como una epidemia colectiva en los años cuarenta [del siglo XIX]” (*Passagen-Werk*, p. 165).

la indecisión acerca de: en cuál de los valores de uso de las otras mercancías va a realizarse, manifestarse o tomar cuerpo. Por esta razón el mundo de los *pasajes* es estructuralmente ambivalente, así como su sentido es ambiguo:

La ambivalencia es la manifestación icónica de la dialéctica, la ley de la dialéctica, en reposo. Este reposo es utopía y la imagen dialéctica es por lo tanto una imagen onírica. Tal imagen es la que ofrece la mercancía en cuanto tal: como fetiche. Tal imagen ofrecen los pasajes, que lo mismo son casa que calle. Tal imagen ofrece la puta, que es vendedora y mercancía al mismo tiempo.⁸

Al *flâneur* la ciudad se le presenta descompuesta en sus dos polos dialécticos. Se abre ante él como paisaje, pero lo encierra también, como recámara⁹.

Sólo el precio de las mercancías, su valor de cambio expresado en dinero, detiene el vaivén dubitativo del *flâneur*, su incapacidad de decidir si el *pasaje* es el paraíso del valor de uso o el imperio del valor económico, si es íntimo como una alcoba o público como el paisaje.

De hecho, el significado de la mercancía es su precio; no tiene otro, en tanto que mercancía. Por esta razón, aquí, en la mercancía, la mentalidad alegórica está en su elemento. Es la mentalidad del *flâneur*, de quien ha entrado en empatía con el alma de la mercancía, de quien identifica a través de la etiqueta del precio —la credencial de entrada de la mercancía en el mercado— el objeto de sus elucubraciones, el significado.¹⁰

El secreto de la cotidianidad moderna, descifrado desde la perspectiva del *flâneur*, revela así el profundo pesimismo político que la forma capitalista de la organización económica reproduce incesantemente dentro de la modernidad.

Que la vida en toda su pluralidad cualitativa, en la inagotable riqueza de sus variaciones, sólo florece entre los adoquines grises y con el trasfondo del despotismo: ésta era la convicción política secreta que compartían los portavoces de la mentalidad del *flâneur*¹¹.

Pero la paz que el precio de las mercancías introduce dentro de la inquietud de la ambivalencia es sólo una paz aparente:

El mundo en el que la significación posible [del valor de que es propietario] lo hace sentirse en casa no es un mundo más amigable. Un infierno está desatado en el alma de la mercancía...¹²

8 Walter Benjamin, "Paris, des Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts", en *Illuminationem, ausgewählten Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, p. 180.

9 *Passagen-Werk*, p. 525.

10 *Passagen-Werk*, p. 466.

11 Charles Baudelaire..., p. 37.

12 *Das Passagen-Werk*, p. 466.

La clave que Walter Benjamin nos ofrece para descifrar el secreto de la cotidianidad moderna se encuentra en esta descripción de lo peculiar del conflicto que habita en el trato más “natural” del hombre con el mundo. El mundo moderno es el “mundo de las mercancías”, mundo que —perversamente— abre y prohíbe el mismo tiempo, en un solo gesto, el acceso del ser humano a toda la riqueza que el trabajo ha sabido sacar de la Naturaleza. En él, el placer hedonista es a un mismo tiempo lo máspreciado y lo más impedido, lo más exaltado y lo más postergado. En la nitidez que separa dentro de la cotidianidad moderna el tiempo de la rutina productiva del tiempo de la ruptura creativa, Benjamin percibe la vigencia de un sacrificio que marca inconfundiblemente todo lo que acontece en la vida social. El sacrificio que consiste en una *sacralización represiva* del consumo en tanto que disfrute puro. Sorprendido y fascinado por todo lo que en el mundo moderno es promesa de abundancia y libertad, Benjamin es también el gran desencantado de la modernidad capitalista, el que es capaz de leer la voluntad utópica que la etiqueta del precio pretende acallar en el valor de uso de las mercancías. Como dice Ernst Fischer:

Reconocer en medio de su esplendor el carácter de ruinas que tiene los monumentos de la burguesía; ver fantasmas en el mundo moderno; percibir la vaciedad del desierto en medio del ajetreo del mercado... este es el amargo talento de Benjamin... Tiene “mal ojo” para los detalles nimios que comprometen amenazadoramente al todo, para la imperceptible decoloración de la piel que anuncia la descomposición del organismo. Pero tiene en cambio “buen ojo” para aquellos procesos moleculares, aquellas alteraciones imperceptibles que preceden a las grandes transformaciones sociales.¹³

13 Ernst Fischer, “Ein Geiserseher in der Bürgerwelt”, en Th. W. Adorno et al.

Homo legens¹⁴

Para Margo Glanz

El lector escribe la obra una y otra vez.

Jorge Luis Borges

1.

Más que contradecir a aquellos autores que hablan de la decadencia del libro y la lectura, se diría que la enormidad del número de nuevos títulos y lo millonario de sus tirajes, que uno observa desconcertado en las grandes ferias del libro de Frankfurt a Guadalajara, los lleva a reafirmarse en su convicción. Comparado con el aumento de la población mundial que debería ser lectora de libros resulta casi insignificante. Además, dicen, el asunto no es sólo cuantitativo. Es la composición misma del mundo, de la vida del ser humano de nuestros días, el libro y la lectura ocupan un lugar cada vez menos determinante; los otros *mass media* desarrollados en el siglo XX lo desplazan irremediamente como instancia social de creación y modelación de la opinión pública. El libro y la lectura, concluyen esos autores, son cada vez más cosas del pasado, y junto con ellos lo es también el tipo de civilización que ha girado en torno a ellos.

Y las pruebas abundan: el libro, por ejemplo, ha sido expulsado de la política; para participar en ella ya no se requiere ser “un hombre leído” o “de libros”; por el contrario, el serio resulta un obstáculo, es un “defecto” que hay que compensar con otras virtudes mediáticas de efectos demagógicos más contundentes. El político-ideólogo es una figura que corresponde irremediamente al pasado.

14 Publicado en la Revista Capítulo Aparte N° tres y cuatro, octubre de dos mil tres.

En otro ámbito, el desahogo sentimental ya no ocurre durante la lectura de la novela rosa, sino cada vez más ante la pantalla del cine o del televisor. Si tomamos la información científica de alcance popular, ésta se difunde de manera mucho más eficaz a través de programas televisivos que a través de libros de divulgación. Incluso, hay que decirlo, buena parte de la producción poética parece haber retornado a su imbricación arcaica con la música en los grandes espectáculos fomentados por los *mass media*. Todo, entonces, parece indicar que sí, por supuesto, que la lectura seguirá practicándose, pero ya solamente como procedimiento accesorio, acompañante ocasional de otros medios de captación comunicativa.

Cabe, sin embargo, la siguiente pregunta: cuando hablamos de la decadencia del libro y la lectura, ¿qué es lo que lamentamos, en verdad? ¿Lamentamos tan sólo el estrechamiento del campo de vigencia de la lectura, la pérdida de importancia social de la lectura como vía de acceso del mundo a la conciencia?

Pienso que no, que lo que lamentamos es un hecho tal vez menos asible que el mencionado, pero más radical que él: lo que lamentamos en verdad es la amenaza de extinción de toda una especie: la del *homo legens*, el hombre que lee; lamentamos su ocaso, la amenaza de su desvanecimiento o desaparición.

2.

¿Qué es el *homo legens*? El *homo legens* no es simplemente el ser humano que practica la lectura entre otras cosas, sino el ser humano cuya vida entera como individuo singular está afectada esencialmente por el hecho de la lectura; aquel cuya experiencia directa e íntima del mundo, siempre mediada por la experiencia indirecta del mismo que le transmiten los usos y costumbres de su comunidad, tiene lugar sin embargo a través de otra experiencia indirecta del mismo, más convincente para él que la anterior: la que adquiere en la lectura solitaria de los libros.

La existencia de esta especie, como es de suponerse, está bien documentada. Ya en el siglo XVI, su presencia llamó la atención de la mirada paternalista de la corona española, preocupada por la salud psíquico-religiosa de sus súbditos; desde 1.531 prohíbe exportar “romances” e “historias vanas” a las Indias, pues “tornan borrosa en los lectores la frontera entre lo real y lo imaginario”.

Puede decirse que el ejemplar más desatado de la especie *homo legens* pertenece al reino de la ficción, es Don Quijote, cuyo amor al mundo terrenal, lo lleva a

salvarlo del estado en que se encuentra reconstruyéndolo en el imaginario. Don Quijote expone a través de su trato exagerado con los libros de caballería, el programa vital de sus congéneres en el mundo real.

La presencia del *homo legens* se amplía y consolida a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Su auge comienza durante el tránsito de la Ilustración al Romanticismo, en la época de la lectura llamada “empática” y se mantiene a lo largo del siglo XIX. Lo que muchos llaman su decadencia parecería comenzar a mediados del siglo XX.

3.

¿Cuál es el secreto de la fascinación que ejerce la lectura y que constituye al *homo legens*? ¿Qué se esconde tras la “manía lectora”, la “pasión del leer”, el “vicio de la lectura”, el estar subyugado por el texto, por el habla escrita?

Considerada como si fuera una representación del escuchar, y comparada con éste, la lectura tendría sus pros y sus contras: sería más efectiva pero también más pobre. Por un lado, permite al lector-receptor perfeccionar el procedimiento para descifrar el mensaje compuesto por el autor-emisor, por cuanto le da la oportunidad de administrar la llegada del mismo: el lector puede interrumpir su lectura y recomenzarla a voluntad, puede alterar la secuencia propuesta para ella (saltando hacia adelante en la paginación del libro) o puede repetirla, sea en todo o en parte (retrocediendo selectivamente en la paginación).

Lleva sin embargo, por otro lado, a que el lector-receptor pierda la riqueza perceptiva propia de la experiencia práctica del acto de habla oral realizado por el emisor: el desciframiento del mensaje lingüístico es sacado de su interconexión con otras vías comunicativas y sobre todo arrancado de la interacción inmediata, lo mismo con el hablante-emisor que con los otros oyentes (a través de la reverberación que provocan en él), que el habla oral implica necesariamente como la performance única e irreplicable que es; lleva a que se pierdan datos visuales y táctiles propios de la densidad comunicativa de la palabra viva, en la que entra sobre todo el juego con los tonos de voz, con la gestualidad que los acompaña, con el estado físico y social del contacto que la posibilita.

Estos serían pros y contras de la lectura respecto de la recepción directa del habla oral, cuando se la considera solamente como una especie de transcripción de ésta. La lectura, sin embargo, no es esto, nos recuerdan, entre otros, Foucault y Derrida; no es una mera “representación” de la vía oral del descifrar lingüístico,

sino algo del todo diferente de ella, una vía autónoma alterna de ese mismo descifrar. Leer es otra cosa que escuchar la palabra del que habla, no se reduce a ser una reproducción técnicamente mediada de ese escuchar.¹⁵

Puede decirse que la posibilidad de ser escrito es constitutiva del lenguaje. Exagerando un poco, sería como si toda habla oral fuera una escritura *in nuce*, mirada prospectivamente, o una escritura “disminuida”, mirada retrospectivamente. Todo decir será ya una “proto-escritura”, en la medida en que logre escapar de alguna manera a la fugacidad de la palabra, a lo evanescente del contacto lingüístico (esto es, del estado acústico de la atmósfera y del “rumor” social en que se da). Igualmente, todo escuchar de una palabra será un “leer”, en la medida en que el receptor alcance a distanciarse, por la fracción de un instante, de la presencia oral del emisor. El lenguaje es la realización culminante del rendimiento de un sistema semiótico; de manera parecida, la escritura es la realización culminante del rendimiento del habla.

En efecto, el dominio sobre el proceso de desciframiento del mensaje, sobre el hecho de que acontezca o no, de que suceda o no, y más que nada sobre la velocidad a la que acontece, esto es, sobre el ritmo de tal desciframiento, abren la posibilidad de que la lectura, en lugar de ser un acto de desciframiento único y en un sólo sentido, como el de la recepción irrepetible que hace el receptor cuando es tan sólo el escucha de lo que le envía el emisor-hablante, se multiplique en una sucesión vertiginosa de actos virtuales de interlocución, de comunicación de ida y vuelta, entre las innumerables parejas inherentes a esta relación autor-lector. En efecto, con sus perplejidades, sus resistencias, sus dudas, sus disensiones, el lector responde a un autor virtual, que él supone *ad hoc* precisamente con estas reacciones suyas; un autor virtual que responde a su vez, que muestra al lector aspectos cada vez nuevos, inicialmente insospechados, incluso, en ocasiones, inexistentes en el texto del que ha sido colocado como autor. En su ritmo autónomo, la interlocución dialogante que aparece entonces hace de la lectura un proceso en el que el lector es todo menos un descifrador pasivo, un mero receptáculo de información nueva. La mal llamada “femineidad del lector”, su actitud “obediente” y “generosa” ante el donador impositivo y caprichoso, “masculino”, que sería el autor, es algo que no existe en verdad. No cabe duda de que, en general, el emisor-cifrador y el receptor-descifrador se sirven de una manera completamente diferente del código que tienen en común: el primero lo emplea de manera activa para desatar el hecho comunicativo; para él es el instrumento de su voluntad de explorar el Contexto y apropiarse de él

15 Puede afirmarse incluso, en el mismo sentido en que Karl Marx decía que “la anatomía del hombre es la clave de la del mono”, que “Para saber cómo está hecha la lengua, primero hay que escribirla, y no a la inversa.”(Safouan, *Linconacienter son scribe*.. 1982, p. 7).

a fin de entregárselo al segundo. Éste, en cambio, lo aplica pasivamente, en el grado cero de la voluntad, para dejar que el hecho de la comunicación actúe sobre él. Pero en el hecho de la lectura el lector no sólo acepta la propuesta de un uso concreto del código, que es lo primero que realiza el emisor-autor, más allá de sus intenciones explícitas, el receptor-lector se apodera de esta propuesta y la explora por su cuenta y a su manera, incitando con su inquietud inquisitiva a que el autor adquiera una vida virtual entre en un proceso de metamorfosis. Tal es el carácter activo del descifrador-lector, que su lectura desata un proceso en el que, al reaccionar con preguntas frente a lo descifrado en el texto y provocar para ellas respuestas inesperadas del autor virtual, el autor y el lector se crean mutuamente, despliegan potencialidades de sí mismos que no existirían fuera de dicha lectura. El hecho de que el lector se constituya en una especie de “creador” del emisor-autor se documenta con la decepción que suele despertar el autor de carne y hueso en sus lectores cuando, enfrentado a ellos, no alcanza a representar adecuadamente, como sucede las más de las veces, el papel de aquel autor que ellos han supuesto en los libros escritos por él; decepción que sólo es vencida por el fetichismo de esos mismos lectores, que necesitan un referente tangible para su ilusión.

Esta es la virtud secreta del acto de la lectura. Por ello es perfectamente comprensible no sólo la fascinación incomparable que él despierta sino el hecho que en torno a él haya aparecido en la modernidad toda una especie de ser humano, el *homo legens*.

4.

El aparecimiento del *homo legens* puede rastrearse ya en el mundo antiguo, igual que los inicios de la modernidad. Pero su presencia madura y generalizada es un fenómeno tan reciente como la afirmación definitiva de la modernidad en el siglo XVI.

Se trata sin duda de un hecho de primer orden en la historia de la cultura. Los libros heredados, lo mismo los religiosos que los de la tradición clásica pagana. Pasan a ser examinados con paciencia y pasión por cualquier miembro de la sociedad civil; a ellos se juntan, en número cada vez más creciente, nuevos libros que vienen a satisfacer y al mismo tiempo a fomentar una demanda de lectura que parece no tener límites. El efecto potenciador que este hecho tiene sobre el uso reflexivo del discurso por parte de la sociedad es innegable. Decidir sin tutela, a partir del juicio propio: este postulado kantiano del comportamiento que debería ser propio del individuo ilustrado, sólo se vuelve realmente posible con el apogeo del *homo legens*, sobre todo a partir del siglo XVIII.

Hay sin embargo indicios de que esta proliferación del *homo legens* no venía únicamente a satisfacer la necesidad de potenciar las posibilidades de la cultura; datos que permiten afirmar que otras fuerzas, menos afectas o de plano hostiles a la vida, se encontraban también en juego en este proceso. Indicios que darían la razón a Walter Benjamin cuando afirmaba que “no hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie”.

En la formación del *homo legens* podemos reconocer una respuesta espontánea de la sociedad a las condiciones de vida que se estructuran en la modernidad capitalista y en especial a la masificación del sujeto social, del individuo colectivo; masificación que implica la *heimatlosigkeit* (pérdida de comunidad) de la que habla Heidegger, el hecho de que los individuos singulares sean puestos en el desamparo, a la intemperie se encuentren desprotegidos, faltos de un cuerpo social, un lugar y un mito compartidos, que los ubiquen con un sentido ante el enigma de la existencia.

El *homo legens* es una modalidad del individuo singular moderno en su consistencia prototípica, es decir, como individuo abstracto, como ejemplar individual de la clase de los propietarios privados, cuya aglomeración amorfa y carente de voluntad propia constituye a la masa de la sociedad civil. El individuo singular moderno, surgido históricamente de una devastación irreversible, es un individuo que ha quedado desprovisto de la identidad arcaica o tradicional de sus antecesores, los individuos comunitarios, pero que está sin embargo condenado a buscar una configuración concreta para su convivencia con los otros. Pese al carácter abstracto de su constitución, no puede renunciar a un trato con los otros que implica entablar con ellos relaciones de interioridad o de reciprocidad en libertad, relaciones que implican para él una presencia de los otros como objetos de su pretensión de transformarlos y como sujetos de una pretensión de ser transformado que percibe gravitando sobre él.

No es de extrañar que, en la historia del mundo occidental, el *homo legens* haya extendido y fortalecido su presencia especialmente en la Europa que pasó por la revolución cultural del protestantismo y que, en cambio, su generalización en la Europa católica, tanto mediterránea como americana, haya enfrentado dificultades, que se mantienen hasta ahora. Es la revolución del protestantismo la que liberó a los fieles de toda pertenencia a una empresa común, eclesial, concretamente identificable, como pretende ser la empresa del cristianismo católico romano; es ella la que preparó el advenimiento y acompañó la constitución de ese individuo singular abstracto que encontramos sobre todo allí donde la modernidad capitalista se ha impuesto de la manera más consecuente,

sin titubeos ni concesiones. El *homo legens* es escéptico respecto de la concreción que la sociedad de la modernidad capitalista cree poder dar a la vida de las masas de propietarios privados, como sustituto de la concreción que tenía la vida en las comunidades o las iglesias perdidas; percibe lo ilusorio de la identidad prometida por la comunidad nacional. En contraposición a ella, prefiere la comunidad virtual que se esboza en su relación con ese autor que él adjudica al libro que lee. Puede decirse: en este sentido, que el *homo legens* colabora pero al mismo tiempo, paradójicamente, contradice el proceso de pulverización del sujeto social de la comunidad arcaica o tradicional.

Pero esta no es la única ambivalencia del *homo legens*.

La formación del *homo legens* hace parte del proceso de compartimentación y depuración del tiempo de la vida cotidiana que tiene lugar en la modernidad capitalista. Guiada por el principio de la producción por la producción misma, la modernidad capitalista ubica en un lado el tiempo propio de la producción o trabajo y en otro el tiempo del disfrute o de la restauración de la fuerza de trabajo.

Concentra exclusivamente en el primero, en el tiempo productivo, la actividad requerida por el manejo de los medios de producción para la consecución del producto o la riqueza, y lo protege de toda impureza que pueda pervertido y obstaculizar o estorbar esa actividad.

Relega en el segundo, en el tiempo de la restauración de la fuera de trabajo, toda la actividad dirigida a romper el automatismo de la rutina productiva y a cultivar la creatividad de formas, que es el rasgo distintivo de la humanidad de lo humano. Es el tiempo destinado exclusivamente a la actividad improductiva en términos económicos, la que se encauza en la producción de experiencias lúdicas, festivas y estéticas.

Como dice Roger Chartier:

... ahora, tanto la tarde como la noche podían emplearse como tiempo de ocio aprovechable para el disfrute de la Lectura. La concepción del tiempo de la burguesía sufrió un cambio: con la división y “compartimentación” del tiempo y de la vida cotidiana aprendieron también a pasar sin esfuerzo de los mundos fantásticos de la lectura a la realidad, con lo que también se redujo el peligro que entrañaba el contacto entre las diversas esferas de la vida.¹⁶

16 Lecturas y lectores “populares” hasta la época clásica, en: La historia de la lectura en el mundo occidental p. 519.

El *homo legens* es el que más respeta la separación y depuración modernas de los dos tipos de tiempo cotidiano, el puramente productivo y el puramente improductivo, Pero su respeto es convertido por él en un modo de exaltar la función especial que les corresponde al juego, a la fiesta y al arte y que están impedidos de cumplida adecuadamente, dado un relegamiento en las afueras o los márgenes de la actividad productiva de la sociedad: la función que consiste en romper con el automatismo o el bloqueo de la creatividad, propios de la rutina productiva capitalista, El *homo legens* exagera a tal extremo ésta separación, que se aleja de los demás y se recluye en el rincón más apartado; al hacerlo, sin embargo, introduce en su vida. Ia de ese individuo singular que recorre con su mirada la página del libro, la mayor de las confusiones entre el trabajo de la lectura y el disfrute de la misma, entre el consumo de lo escrito y la producción de lo mismo.

Pero es necesario tener en cuenta que el *homo legens*, el que disfruta en solitario su relación con el libro, no está presente por igual entre todo el público lector, entre todos los que practican regularmente la lectura, Aunque parezca extraño, no todo el que lee es un *homo legens*.

En efecto, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, en la época de la “fiebre de la lectura”, de la “manía lectora” que se extendió sobre casi todo el cuerpo social en Francia, Inglaterra y Alemania, Reinhard Wittmann¹⁷ observa una tendencia espontánea pero firme de la sociedad más modernizada a salvar para la vida productiva un cierto tipo de lectura, sacándolo del tiempo destinado a las actividades improductivas, de re-creación y de ruptura de la rutina automática, y reintroduciéndolo en el tiempo dedicado al trabajo y la producción. La sociedad capitalista de entonces fomenta la lectura, pero no cualquier lectura. Distingue claramente entre, por un lado, la lectura “contenida” o “útil”, sucesora de la lectura edificante tradicional, y, por otro, la lectura “indiscriminada” o “sentimental”, sucesora de la lectura “de embeleso”, aquella que había sido condenada por las autoridades españolas en el siglo XVI. Obedeciendo a una preocupación por el progreso de la nación, se da ánimo a la primera, la lectura “que informa”, mientras se reprime a la segunda, la que “sólo entretiene”, considerando que ésta, aunque apropiada para compensar las limitaciones de la vida, “mantiene a los lectores en la ignorancia y la inmadurez” y “despierta vicios que contravienen la ética del trabajo”.

Escribe Chartier: “Debido a que anulaba la separación [...] entre el mundo del texto y el mundo del lector, y porque aportaba una fuerza de persuasión inédita

17 ¿Hubo una revolución con la lectura a finales del siglo XVIII?, Op, cit. p.482.

a las fábulas de los textos de ficción, la lectura silenciosa poseía un encanto peligroso. El vocabulario la designaba con los verbos del arrobó: encantar, maravillarse, embelesar. Los autores la representaban como más apta que la palabra viva, recitante o lectora, para hacer creíble lo increíble”.

Frente a este tipo de lectura, que es “escapista y narcotizante”, según Fichte, que se hace “sólo para matar el tiempo” y que “traiciona así del modo más vil a la humanidad, pues rebaja un medio hecho para alcanzar cosas más altas”, el Siglo de las Luces exaltó un tipo de lectura diferente, al servicio (cito a Wittmann):

...del autoconocimiento y del raciocinio [...] La lectura, para la que la burguesía reservaba por fin el tiempo y el poder adquisitivo necesarios, [...] elevaba el horizonte moral y espiritual, convertía al lector en un miembro útil de la sociedad, le permitía perfeccionar el dominio de las tareas que se le asignaban, y servía además al ascenso social. La palabra escrita se convirtió, con ello, en un símbolo burgués de la cultura.¹⁸

A tales excesos llegó la promoción de la lectura como instrumento de progreso en la Europa occidental, que una inquieta observadora polaca de la época, Luise Mejer, llegó a expresar su sorpresa en los siguientes términos: “Aquí se ceba a las personas con lectura, como entre nosotros se ceba a los gansos”.

El *homo legens* no lee “para superarse”, como lo hace el lector de la Ilustración, pero tampoco lo hace para matar el tiempo para curarse algún mal del alma, como el lector “sentimental” de empatía: el *homo legens* lee “por puro placer”. Para él, la lectura no es un medio que vaya a llevarlo a alcanzar un fin sino un fin en sí mismo.

Expresión del proceso moderno de construcción del individuo singular abstracto, pero al mismo tiempo revuelta contra ese mismo proceso; obediente de la disposición moderna que separa el tiempo de la rutina del tiempo de la libertad, pero al mismo tiempo transgresor de la misma, el *homo legens* es ambas cosas a la vez: un documento de la “barbarie” moderna y un documento de su “cultura”.

5.

¿Es en verdad el *homo legens* una especie en peligro de extinción?

Esta pregunta, en mi opinión, debe ser precedida por otra, que permite aclarar la situación y acotar el problema. Y esa pregunta es: ¿el destino negativo del

¹⁸ Reinhard Wittmann en: Historia de la Lectura, p. 502.

libro y la lectura es en verdad signo de la desaparición del *homo legens* “indica solamente el hecho del destronamiento, de la pérdida de poder, de un cierto uso del libro y la lectura?”

En efecto, lo que se tambalea con el redimensionamiento del libro y la lectura que ha traído consigo la consolidación abrumadora de los nuevos medios de comunicación, introducidos en el siglo XX por el progreso de la técnica, es el uso tradicional, canonizador y jerarquizante, de los libros y la lectura; un uso que ha servido durante tantos siglos a la reproducción del orden y la jerarquía imperantes en la sociedad de la modernidad capitalista.

La sociedad de nuestro tiempo ha comenzado a usar el libro y la lectura de una manera diferente: desordenada, caótica, ajena al “modo de empleo” y a los cánones no sólo aconsejados sino impuestos por los sistemas educativos nacionales del siglo XIX. Éste fenómeno, ambivalente en sí mismo, que bien puede acelerar el hundimiento en la barbarie, pero que igualmente puede prometer una relectura creativa y democrática de la herencia cultural, es el que los alarmistas presentan como muestra de la decadencia de ese tipo especial de ser humano que es el hombre que lee.

El *homo legens* no es una especie en extinción, ni lo será por un buen tiempo. Su existencia, como veíamos, depende de la existencia del tipo de individuo singular instaurado por la modernidad capitalista, el de todos los que pertenecemos a la sociedad de masas, y la existencia de ésta modernidad, incluso sacudida como está por crisis que la cuestionan radicalmente, parece estar asegurada todavía por abundantes recursos de supervivencia.

Aparte de esto, me atrevo a suponer que, incluso si alguna vez el individuo abstracto de la sociedad de masas moderna llega a ser substituido por otro de algún tipo nuevo, no arcaico o regresivo, de individuo social concreto, el *homo legens* perduraría, como mutante, si se quiere, pero fiel a su arte de hacer del desciframiento de un texto un acto de tránsito al vislumbre de la multiplicidad de mundos posibles.

El humanismo del existencialismo ¹⁹

En la filosofía que ha entrado en la política, la concepción fundamental del existencialismo se rescata gracias a una conciencia que ha declarado la guerra a la realidad de la destrucción de lo humano, a sabiendas de que esa realidad sigue triunfando.

Herbert Marcuse, Existentialismus

Anunciada para las 8:30 de la noche del 29 de octubre de 1945, en el Club Maintenant de París, la conferencia de Jean-Paul Sartre, El existencialismo es un humanismo, comenzó una hora más tarde. Los organizadores, que esperaban llenar apenas el recinto, miran llegar a la gente en grandes cantidades y se enfrentan a una situación que los rebasa. Hay un tumulto, gritos, empujones, sillas rotas, mujeres desvanecidas. Sartre debe improvisar ante un público que tiene dificultades para escucharlo. Expone, con las manos en los bolsillos, como si diera una conferencia en la universidad. Comienza inseguro, se gana al público poco a poco y termina entre grandes aplausos. Se trata de un acontecimiento crucial en la historia de la cultura francesa: el existencialismo ha nacido oficialmente.

Los “ismos”, las modas intelectuales, aunque parecen fenómenos exteriores, ajenos a lo esencial de una doctrina filosófica, pertenecen al momento expositivo de la misma, sin el cual ésta no llega a realizarse plenamente. Los “ismos” intelectuales corresponden históricamente a la época del liberalismo, cuando la “opinión pública” existía o al menos parecía existir como la expresión de los ciudadanos que está en proceso de autoconfigurarse; eran la presencia viva, con todo lo que esto implicaba de malentendidos, deformaciones y empobrecimientos, de las creaciones mentales de los filósofos. El “ismo” del existencialismo fue

¹⁹ Publicado en Diánoia, N° 57, Noviembre 2006.

sin duda el “ismo” por excelencia y además el último de ellos. Los “ismos” que aparecieron después de él, el estructuralismo, el posmodernismo, etcétera, llegaron cuando a la filosofía se le había privado ya del escenario de la “opinión pública” como lugar para exponerse. Después de París 68, la “opinión pública” fue sustituida, golpe tras golpe, por una instancia de “autoconciencia” social instalada y reproducida directamente por esa entidad omniabarcante a la que Horkheimer y Adorno llamaron la industria cultural de la modernidad capitalista. Los “ismos” post-existencialistas no pudieron así rebasar el alcance de los pasillos universitarios y las columnas de los suplementos culturales.

El movimiento parisino del 68 no fue sólo un acto de apertura; fue también, en gran medida, un acto de clausura: convocó por última vez, en las calles de su ciudad y en torno al prestigio público del discurso racional, a los ciudadanos convencidos de que detentaban una soberanía. Al despedirse del existencialismo intentando superarlo, despedía también a la época del discurso como instancia decisiva en la vida política formal y agotaba y clausuraba de esta manera la importancia de los intelectuales y sus “ismos”, y en general del “ismo” como una figura de la opinión pública.

En París, y sobre todo en el París de la segunda posguerra, los intelectuales poseían todavía un carácter protagónico en la vida social y política; no eran las voces exóticas, aisladas y en definitiva insignificantes que resultan ahora en medio de la dictadura de los mass media. La definición ideológica de los ciudadanos, y sobre todo de los que por cualquier razón aparecían en público: políticos, potentados, científicos, empresarios, literatos, actores y artistas de todo tipo, era entonces una exigencia de suma importancia en su realización como tales. El plano del discurso racional, lugar en donde se discuten las ideologías, era la instancia de arbitraje aceptada y respetada por toda la sociedad. Lo que allí se jugaba era decisivo para el destino colectivo, o al menos parecía serlo. Los grandes intelectuales, los máitres á penser, se desenvolvían sobre ese escenario con un cierto aire sacerdotal; eran oídos y respetados por todos.

Para la noche en que tiene lugar el nacimiento formal del existencialismo, el gobierno del estado francés restaurado, después del aniquilamiento del estado alemán nacionalsocialista que lo venció y lo ocupó durante cuatro años, se encuentra en manos de las fuerzas que ofrecieron resistencia a esa ocupación, desde posiciones ideológicas encontradas, es decir, en pocas palabras. La Francia liberada parece indecisa entre los seguidores del General De Gaulle, los “demócratas burgueses”, por una parte, y los seguidores del Partido Comunista, los “demócratas populares”, por otra. El terreno dentro del que se identifican, el

de la ideología o el proyecto político racional, parece ser el campo determinante del que ambos bandos sacan su legitimidad y su poder. Aparecer dentro de él con una propuesta discursiva alternativa, como pretende hacerlo el existencialismo, era así un hecho que estaba fuertemente sobredeterminado por el enfrentamiento que mantenía en tensión a ese campo.

Leída sesenta años después, la conferencia de Sartre muestra un rasgo sorprendente que tiene que ver con la estrategia expositiva desplegada en ella. Es la estrategia propia de una defensa jurídica, de un plaidoyer. Sartre intenta descalificar las acusaciones que caen sobre el existencialismo y que provienen sobre todo, desde un extremo de defensores de la doctrina católica y, desde el otro, de militantes del partido comunista. Son acusaciones de todo tipo que se resumen sin embargo, todas ellas, en una sola, la acusación de anti-humanismo. En una encuesta entre intelectuales de todas las tendencias, promovida por la famosa revista *Les Lettres francaises* en noviembre de ese mismo año, encontramos expresiones como la siguiente, de Pierre Emmanuel: “No quiero hablar del existencialismo. Es infecto. Me parece una enfermedad del espíritu, incurable. ¿Por qué se nos quiere hacer creer que el hombre es un chancro abominable sobre la faz de la naturaleza?” O como esta otra, del agudo filósofo Henri Lefebvre, que se niega a reconocer entonces una posición que pronto hará suya: “El existencialismo es un fenómeno de podredumbre que está completamente en la línea de la descomposición de la cultura burguesa. El humanismo es una reconquista de la salud humana. Decir ‘el infierno son los otros’ es negar el humanismo.” (M. Contat et M. Rybalka, 1970, p. 128.)

¿Por qué era tan importante defenderse de esa acusación? ¿Por qué el existencialismo tenía que afirmarse como un humanismo? No se debía únicamente al hecho de que la población francesa, recién salida de la época del nazismo, del antihumanismo por antonomasia, necesitaba borrar toda huella de colaboracionismo afirmándose como absolutamente contraria a lo nazi, como humanista. Resultaba importante sobre todo porque el humanismo era entonces un concepto de valor emblemático.

Se trataba de encontrar una identidad común capaz de rebasar la heterogeneidad de los dos mundos que se consolidaban rápidamente después de la victoria aliada sobre la Alemania nazi, una definición política compartida que permitiera la convivencia o coexistencia pacífica entre ellos, adelantándose a la instalación de la “guerra fría”. Y sólo la identidad humanista era capaz de aceptar por igual los dos adjetivos, el de “burgués” y el de “proletario”; de ser lo mismo liberal que socialista. Si Sartre puso tanto empeño en ser reconocido como humanista es

porque, a diferencia del otro gran filósofo de la existencia, Martín Heidegger, que venía de una desilusión y un resentimiento con lo político (encarnado en el estado nazi al que había apoyado), él, por el contrario, partía de un descubrimiento de las oportunidades que la lucha contra el nazismo parecían haber abierto para una regeneración revolucionaria de la política. Adoptar la posición humanista era entonces el mejor modo de comenzar a aprovecharlas.

Si se la lee como un texto filosófico, la conferencia *El existencialismo es un humanismo* deja mucho que desear; es una introducción a la doctrina de su expositor que vulgariza y disminuye la radicalidad de lo que él tiene escrito en obras como *Lo imaginario* o *El ser y la nada*.²⁰ Atrapada en el problema moral, simplifica exageradamente la complejidad de la relación entre ética y ontología, que es el núcleo de la filosofía de la existencia. Demasiado atenta a la política coyuntural, deja de lado la problematización de los límites de la misma como actualización real de lo político. De todas maneras, allí donde se atiene al guión estrictamente filosófico que había preparado (A. Cohen-Solal, 1985, p.329-30), especialmente al final la conferencia, Sartre alcanza a exponer de manera brillante la idea que el “existencialismo” defiende ante todo y que justifica su nombre: “[En lo que corresponde al modo de ser de lo humano,] la esencia está precedida por la existencia”; es decir, lo que el ser humano es en cada caso, su consistencia fáctica, sólo se sostiene en la asunción libre que él hace de ella. El ser humano y el mundo de lo humano trascienden la necesidad que los determina como lo que deben ser en cada caso; el ser humano es libre y en su mundo se lee que es fruto de la libertad. Ser libre significa ser capaz de fundar, a partir de la anulación de una necesidad establecida, una “necesidad” diferente, de otro orden; una “necesidad” propia que es ella misma “innecesaria”, gratuita, contingente, basada en la nada, sin encargo físico ni misión metafísica alguna que cumplir.²¹

El ser humano sólo existe en la medida en que se inventa a sí mismo. Al adoptar con sus decisiones una consistencia tal o cual, cada quien se asume ante todo como reivindicador o como represor de lo humano, como libre o como autómeta; al elegir entre distintas posibilidades, está “condenado” a elegirse primero como una realización de la libertad o como una renuncia a ella. Hay una “voluntad

20 Al leer la transcripción, a Sartre le molesta ante todo la actitud que fue adoptando bajo la presión del público a medida que avanzaba la primera parte de su exposición, esa actitud de quien dice “todas son calumnias, en verdad somos unos chicos buenos” que llevó a Boris Vian a bromear con el título de la conferencia proponiendo que se llamara más bien “El existencialismo es un moralismo”. De todas sus obras, es la única de la que Sartre se ha distanciado en gran parte. (Ibid., p. 132.)

21 En su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Pico de la Mirándola escribe: “. . . La limitada naturaleza de los astros se halla contenida dentro de las leyes prescritas por mí. Tú, Adán, determinarás tu naturaleza sin verte constreñido por ninguna barrera, según tu arbitrio, a cuya potestad te he entregado... No te he hecho ni celestial ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que por tí mismo, como libre y soberano artífice, te plasmes y te esculpas de la forma que elijas...”

Como decían los jesuitas molinistas del siglo XVII, y junto con ellos Sor Juana Inés de la Cruz: la mayor “fineza” que Dios puede tener con el ser humano es la de dejarlo en paz, abandonado a su libre arbitrio.

de libertad”, dice Sartre, “que está implícita en la libertad misma”. Por ello, por ejemplo, es imposible “elegirse libremente como traidor”. La traición es un atentado contra un compromiso entre seres libres, una agresión a la libertad en cuanto tal. El ser traidor implica una claudicación o una destrucción “previa” de la libertad; para “elegirse” como traidor es necesario ante todo despojarse de la libertad, suicidarse, dejarse ser el autómatas-animal, para el que nada puede ser más valioso que lo que manda el instinto de supervivencia, ejecutar el “designio superior”, divino o humano, de anular la libertad propia del compromiso o juramento con el acto mismo de romperlo.

El humanismo fue originalmente una actitud generalizada entre las élites del nuevo tipo de ser humano que emergía de la obsolescencia de la cristiandad medieval en las ciudades mercantiles y capitalistas del siglo XV europeo. Era una actitud que, sin ser la única, fue la que más caracterizó el intento de este “hombre nuevo” de recomponer lo que la historia de su humanidad cristiana tradicional había anulado sistemáticamente, esto es, la riqueza cualitativa concreta de la vida y el mundo de la vida (el “mundo terrenal”), un intento que debía pasar por la reinvencción de una identidad concreta para su nueva humanidad post-cristiana. ¿De dónde podían sacar esas élites un modelo que guiara esa recomposición y esa invención, si no de aquella identidad humana de perfección legendaria, de esa humanitas antigua que había existido antes de época cristiana y que bien podía tener un “renacimiento”? De la humanitas grecorromana, la actitud humanista de los burgueses del quattrocento se sentía atraída sobre todo por su antropocentrismo: el tipo antiguo de ser humano sobrentendía que el ser humano, y no algún otro ser superior, es “la medida de todas las cosas”. En su dimensión sobrehumana, los dioses antiguos, inmortales y poderosos, parecían sin embargo no existir para sí mismos sino para los humanos, se mostraban más fascinados por las peripecias de los mortales que por las suyas propias. Esta concentración de la importancia ontológica en el ser humano, a partir del cual ella se extiende sobre los otros seres, era lo que más atraía al “hombre nuevo” en la imagen que se hacía del cosmos anterior al cristianismo.²² Dentro de esta imagen del cosmos antiguo que el humanismo burgués anhelaba reproducir, el “hombre emprendedor”, el que desde entonces cree que cabalga sobre el capital y no que es cabalgado por él, se veía retratado en su función de centro del mundo y motor de la dinámica de la historia.

Hipostasiada como “el Hombre” o “la Humanidad”, como el sujeto o el fundamento por excelencia, frente al cual todo lo demás es puro objeto inerte

22 El humanismo, dice Heidegger (1957, p.86), “indica aquella interpretación filosófica del ser humano que explica y valora la totalidad de los seres a partir del ser humano y en dirección a él”.

o pura “Naturaleza”, la actividad libre del ser humano, aquella que se había mostrado en su pureza en el siglo XV, como resultado de la implosión de la cristiandad medieval, y de la que con tanto brillo y tanta esperanza hablaron los filósofos del Humanismo renacentista (Pico de la Mirándola: “... Tú determinarás tu naturaleza –le dice Dios a Adán– sin verte constreñido por ninguna barrera, según tu arbitrio, a cuya potestad te he entregado...”), fue convertida poco a poco, con la autodefinición capitalista de la modernidad, en objeto de una “antropolatría” que la volvía contraproducente, que la llevaba a esclavizarse a sí misma. El humanismo propio de la modernidad capitalista ha endiosado al Hombre o la Humanidad una vez que le ha adjudicado la omnipotencia que el ser humano enajenado, es decir, el Valor de la mercancía capitalista, demuestra tener en un mundo de la vida que sólo parece poder existir como “mundo de las mercancías”. El humanismo consagrado por los estados y las instituciones modernas ha puesto al ser humano a adorarse a sí mismo, mejor dicho, a una versión o una metamorfosis suya en la que él está, sin duda, pero enajenado de su propia subjetividad, presente como sujeto-capital; es decir, en la que está activo, pero al mismo tiempo carente de libertad, confundido con el poder de lo otro, lo no-humano, obediente a una voluntad suya que se ha convertido en una necesidad de vigencia metafísica.

Crítico implacable y muchas veces acerbo –como en Jean Genet, *comédiant et martyr*, uno de sus libros más brillantes– de este humanismo moderno,²³ Sartre intenta volver a las fuentes proto-modernas del humanismo, al humanismo primero de Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola y tantos otros. El humanismo de Sartre realza al ser humano entre los demás seres por tres razones. Aparte de la que mencionamos más arriba, que “[en lo que corresponde al modo de ser de lo humano,] la esencia está precedida por la existencia” –es decir, que lo que importa en un ser humano es el hecho de que ejerce la libertad a la que “está condenado”, de que asume o da sentido a las determinaciones que condicionan su vida, y no lo que esas condiciones hacen de él antes o después de ese ejercicio–, Sartre insiste en una segunda razón: el ser humano es “trascendente”, es un ser volcado sobre el mundo para transformarlo, “condenado” a la actividad, responsable de que las cosas marchen por una vía o por otra, de que los objetos del mundo de la vida sigan en el estado en que están o pasen a un estado diferente. La tercera razón del carácter especial del ser humano entre los demás seres está para Sartre en su estar “condenados” al *engagement* (compromiso), en el hecho de que su presencia entre los otros los altera tan esencialmente como la de ellos lo altera a él, de que su actividad despierta y responde siempre reciprocidades, y de que por tanto es responsable no sólo de sí mismo sino también de los otros. “Esta conexión de la

23 “El culto de la humanidad termina en un humanismo cerrado sobre sí mismo y, hay que decirlo, en el fascismo.” (1970, p. 92.)

trascendencia, en el sentido de superación... y de la subjetividad, en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino siempre presente en el universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista.” (1970, p. 93.)

Las afirmaciones de Sartre sobre el humanismo no pueden separarse de las que sobre el mismo tema expresó Martín Heidegger, su contemporáneo y maestro, en su famosa carta de 1946 a Jean Beaufret, *Sobre el humanismo*.²⁴ En ella, en respuesta a la conferencia de Sartre de 1945, el pensador de Messkirch emprende todo un autoexamen filosófico. Tomando distancia respecto del “existencialismo”, Heidegger interpreta allí la prepotencia del hombre respecto de lo otro o frente a la “naturaleza”; la ve como una *hybris* o desmesura del sujeto humano de Occidente al instaurar la apertura técnica del ser; una *hybris* que se ha revertido sobre él en el “destino de devastación” de la “técnica moderna desatada”, y que sólo podría revertirse sí, a través de un “antihumanismo” restaurador de las jerarquías ontológicas (un antihumanismo que después, a partir de Foucault, tendrá tanto éxito en el posmodernismo), se comienza a pensar que, antes que el hombre, está el ser. Escribe Heidegger (1954): “La esencia del hombre se basa en su *ek-sistencia*. De esta se trata esencialmente, es decir, del ser mismo, en la medida en que el ser hace acontecer al hombre en la verdad como el que *ek-siste* para el cuidado de la misma. ‘Humanismo’ significa así, si nos decidimos a conservar la palabra: la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, y de tal modo, que, consecuentemente, no es sólo el hombre en cuanto tal lo que importa. Pensamos así un ‘humanismo’ muy peculiar. La palabra se vuelve un título que es un ‘*locus a non lucendo*’ (una expresión impresentable).

Interesante de anotar es que Heidegger, al ubicar su pensamiento en “el plano del ser” y diferenciarlo del existencialismo, que “se quedaría” en el “plano del hombre”, parece haber dado un paso atrás respecto de sus planteamientos en *Ser y Tiempo*. Debilita subrepticamente la idea de la *geworfenheit*, del *délaissement*, es decir, de la falta de sustento o la contingencia propios de la condición humana, y reconstruye una necesidad metafísica para esa condición humana, un sustento que provendría de una relación meta-eksistencial del ser humano con el ser, con un ser al que este Heidegger tardío tiende a substancializar e incluso a antropomorfizar y “personalizar”, con fuertes aunque imprecisas insinuaciones teológicas. El ser, que de acuerdo a *Ser y tiempo*, la obra fundadora de la filosofía de la existencia, no se abre a los humanos más que como un “sentido” de sí mismo, un “sentido” que se constituye precisamente con el *dasein*, es decir, a través o en virtud de la existencia humana; este ser, cuya manifestación para el ser humano

24 Los textos sobre el humanismo de los dos principales “filosofos de la existencia”, Heidegger Y Sartre, suelen publicarse juntos, y bastante hay en ello de una injusticia editorial: el uno transcribe la improvisación de Sartre en el Club *Maintenant* y el otro es en cambio el de una carta bien meditada, redactada por Heidegger en la calma de su *hütte* en la Selva Negra.

no puede consistir en otra cosa que precisamente en el modo humano de ser, en el *dasein* o la existencia humana, comienza a tratarse en la obra de Heidegger posterior al manuscrito *Vom Ereignis* de 1936 y muy especialmente en su carta a Jean Beaufret, como capaz de manifestarse no sólo en él sino a él, “desde fuera” o desde “al lado” de él. Substancializado como algo o alguien de orden meta-existencial y de rasgos innegablemente cercanos a los del Dios cristiano, el ser “habla” con una voz distinta al modo de ser del *dasein*, que debería ser su única su voz, para que éste, en una peculiar tautología, le escuche.

Las dos tendencias principales de la “filosofía de la existencia” se separan en este punto; el existencialismo de Sartre sigue la vía decididamente atea y antimetafísica, se afirma en el plano del “estado de yecto” o “condición de arrojado” (de la *geworfenheit* o *delaissement*), enfatiza la “carencia de suelo” (*bodenlosigkeit*) y la soledad plena de lo humano, negando toda posible “necesidad” detrás de esta contingencia de la libertad humana; el “nuevo pensar” de Heidegger, en cambio, invita de manera difusa o indecisa a considerar la posibilidad de una pertenencia de lo humano a un designio proveniente del ser (o del “es ser”, *seyn*); insinúa que la libertad puede consistir, en última instancia (en el sentido propuesto por Ignacio de Loyola), en un modo de la obediencia.

Nada hay que pueda darse por ganado en la historia de las ideas; en ella, como en el mito de Sísifo, todo tiene que ser pensado cada vez de nuevo. La noción de progreso no tiene cabida en ella; la sabiduría no es acumulativa. Ningún filósofo posterior a Platón fue “mejor” que Platón porque pudo filosofar encaramado sobre sus hombros. No obstante, puede hablarse de ideas del pasado (o mejor de un presente más amplio, que engloba lo mismo a ese pasado que a nuestro presente particular) que se refieren de manera ejemplar a ciertos temas percibidos todavía como actuales, ideas que son capaces de enriquecer la reflexión en nuestros días. La idea central del humanismo sartreano es de éstas.

Si algo hay que pueda caracterizar a la época moderna es, en palabras de Karl Marx, el fenómeno de la enajenación, es decir, de la entrega del ser humano a una “voluntad” extra humana que parece actuar desde el ámbito de las cosas; una “voluntad” que, según él, resulta de una peculiar “humanización” de las cosas, de una antropomorfización del valor de las mercancías producidas de modo capitalista cuando se apropia de la voluntad del ser humano, encarna en ella y la subordina a su dinámica de autovalorización. El dominio de la modernidad capitalista convierte a todos y cada uno de los individuos singulares que viven de acuerdo a ella, voluntaria o involuntariamente, en “socios” de sus respectivas entidades estatales capitalistas, en cómplices de la explotación, tanto de los otros

como de sí mismos, y sobre todo de la abdicación de su dignidad humana, de la renuncia a su carácter de sujetos libres, de artífices de su propia vida.

Condenado a una singularización abstracta que lo atomiza y le impide vivir en comunidad, el ser humano moderno hace la experiencia de esa condición enajenada bajo la forma de una represión de su individualidad singular concreta. Rescatarse de esta imposibilidad es el horizonte de su acción libre, que coincide y se confunde con el de la resistencia colectiva, social y política, al dominio del modo de producción capitalista y a la enajenación resultante de él. Sartre propuso a la izquierda rescatar una actitud política que, siendo propia de ella, se encontraba reprimida por un comportamiento y una ideología autodenominados “marxistas” que, al pretender representarla, en realidad la anulaban; propuso reconocer que la acción revolucionaria no consiste en el mero cumplimiento de una “necesidad histórica”; que sólo puede ser el resultado de la coincidencia libre, inventiva, con un proyecto público de política revolucionaria, de cada militante en el acto en que, desde su singularidad concreta, trasciende el estado de cosas que lo conmina a ser realista y bajar la cabeza.

La obra de Sartre recuerda al ser humano de esta modernidad que se sobrevive a sí misma que lo político sólo puede realizarse en la política si está actualizado en el nivel profundo de la existencia individual singular; que la política no puede separarse de la moral, del plano de la elección libre de cada uno en medio de la concreción de su vida cotidiana. Según él —se diría—, la acción de anular y trascender la necesidad realista de ser modernos de manera capitalista, la acción de fundar una necesidad propia que trascienda esa necesidad metafísica, que vaya por encima de la vida garantizada por el capital y su organización económico-política, es una acción de resistencia y transformación que no corresponde solamente a un sujeto social y político mayor, que estaría por constituirse, sino también y sobre todo al sujeto menor, singular e íntimo que puede siempre constituirse en cualquier parte. Incluso si la resistencia mayor a la enajenación moderna se muestra ausente, hay siempre la posibilidad de que se regenere y reconstruya: a partir de la resistencia pequeña.

Bibliografía:

Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Gallimard, Paris 1985.

M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970.

Martin Heidegger, Brief über den “Humanismus”, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke, Berna 1954.

Martin Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1957. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1970.

La pregunta por los valores éticos ²⁵

*Diálogo entre Bolívar Echeverría,
Gilberto Guevara Niebla,
Ambrosio Velasco, Josu Landa.*

Josu Landa: Hace poco les envié una lista de preguntas sobre los valores éticos. Ése no va a ser el orden en que voy a formularlas ahora. Lo que pretendía, al hacerles llegar ese conjunto de puntos, aspectos y referencias en torno al tema consistía únicamente en mostrar una idea del campo, del espacio que se puede abarcar, a la hora de reflexionar sobre este asunto.

Bolívar Echeverría: Pensé que era para asustarnos.

JL: Posiblemente. No es para menos. Pero, en vista de que ya ha pasado el susto, para ir entrando un poco en calor, empezaría por señalar que ha prevalecido la idea de que la reflexión filosófica sobre los valores ha sido un empeño reciente. Se tiene, en general, la impresión de que hemos tematizado los valores éticos, desde la filosofía, en una época relativamente reciente: básicamente a partir de los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, ¿qué pasa cuando, según la apología que escribe Platón a favor de su gran maestro, Sócrates dice, hace casi 2500 años, que la vida no vale la pena ser vivida si no nos es posible someterla a examen? ¿Qué dirían ustedes a este respecto? ¿Tenemos ahí una idea del valor ético o no?

Ambrosio Velasco: Yo vincularía esta respuesta de Sócrates, ahora que hablamos de las etapas iniciales de la filosofía occidental, con una afirmación muy parecida

de Heidegger, para avanzar, pues, más de veinte siglos. Heidegger nos decía que el *Dasein* [el “ser ahí”, en tanto que ser humano] es el único ser que se pregunta sobre sí mismo, sobre su propio ser y, comprendiéndose, deviene, existe. Creo que una primera cuestión que yo sacaría de esto es la naturaleza ontológica de estas preguntas por el sentido, por la valía de la existencia y habría que marcarlo como eso: como un hecho ontológico. Creo que en este aspecto coincidirían tanto Sócrates como Heidegger y, entre ambos, un gran número de filósofos que, explícita o implícitamente, han compartido, en lo esencial, ese punto de vista o esa inquietud, de tal manera que lo primero que yo afirmaré es que la cuestión de los valores, más allá de que nos preguntemos qué significa un valor, cuál es su función, cómo se nos presentan, se trata de un hecho constitutivo de la realidad humana, aunque suene paradójico.

Esa distinción entre valores y hechos, tan cara a algunas orientaciones filosóficas, que se interesan sobre el tema, debe ser cuestionada. Pienso que los valores son un hecho de la vida.

BE: Aunque, claro... los valores tienen que ver directamente con el hecho de la posibilidad de la elección, es decir, de la libertad. Someter a examen la propia existencia implica examinarla respecto de alternativas posibles que tuvo esa existencia, o respecto a las alternativas que tiene o va a tener. Es decir, implica tener en cuenta situaciones, circunstancias en las que es necesario tomar partido, ir por un lado o por el otro; momentos en que es necesario elegir.

En este caso estaríamos conectando, creo yo, el tema de los valores con el de la libertad. Es decir, los valores están directamente comprometidos con el problema de la libertad. Si no hay libertad de elección, sencillamente no hay valores, porque todo da igual. Creo que podríamos entrar en ese terreno, porque en realidad toda la problemática de la ética gira en torno al concepto de libertad y éste, a su vez, sería el concepto definitorio de la condición humana.

JL: Sí... ya van apareciendo o destacándose dos aspectos, a partir de estas dos intervenciones, a reserva, desde luego, de lo que diga Gilberto Guevara Niebla: Ambrosio acaba de destacar una dimensión ontológica del valor ético y tú, Bolívar, acabas de subrayar la dimensión propiamente ética de los valores, en virtud de las ligas que tienen con la libertad.

BE: Yo también me estoy fijando en el plano ontológico, fundamental, como decía Heidegger. Yo también estaría haciendo énfasis en el planteamiento de la libertad, en la medida en que nos planteemos el tipo de ser en que consiste la libertad...

JL: Sólo quise llamar la atención sobre la aparición de dos dimensiones del problema, nada más empezar el diálogo: la ontológica y la de naturaleza más bien ética. De ningún modo pretendo negar los nexos entre una faceta y otra. Simplemente quiero advertir que estamos empezando a andar un camino y lo que me propongo es que ese camino sea lo más fluido posible, que facilite un intercambio terso de ideas, teniendo en cuenta los elementos que la propia conversación hace que vayan surgiendo. En ese flujo de la reflexión es donde trato de colocar el señalamiento acerca del fundamento ontológico de los valores y las implicaciones éticas que dimanarían de tu oportuna referencia de los valores a la libertad.

BE: Lo que pasa es que tomo mis precauciones cuando dices: “Vamos hacia el aspecto ético”. Frente a eso... tengo algo de temor... Los problemas de ética y moral siempre me han parecido un poco extraños. No me ha gustado la ética como disciplina filosófica. La ética me ha parecido algo muy derivado, dependiente justamente del planteamiento ontológico. Si se entiende la ética como fundamento de la moral, encuentro ahí muchos problemas, que me inducen a serias reservas, porque la moral es la acción que se atiene a las costumbres y, en ese sentido, podríamos estar dando por supuesto que las costumbres son buenas. Eso puede entenderse como que la comunidad es la comunidad eficaz que vela por el bienestar de todos sus miembros y que, por lo tanto, todas sus disposiciones, sus reglas, sus normas, son normas que merecen la pena seguirse. Incluso eso se vincula con la idea de ser un ser moral, es decir, un ser que se atiene a estas reglas de la comunidad etcétera.

Pero, claro, el problema de la ética aparece cuando uno duda de la comunidad, es decir, cuando uno dice: “Bueno... y esta comunidad, ¿en verdad está caminando en el sentido de la felicidad o del bienestar o de lo que sea y, en esa medida, sus normas, sus reglas, etcétera, se deben seguir a ciegas, como nos lo pide la moral, o nosotros tenemos que cuestionarnos todo eso?” Desconfío del punto de vista ético, en la medida en que para mí lo más importante es cuestionarnos la moral en que se sustenta una comunidad, cuestionarnos sus estructuras, que son los fundamentos, en sí, de los valores.

JL: Sí, entiendo y asumo en buena parte tus reservas. Ahora, yo no me refería propiamente a una disciplina, la ética, una supuesta rama de la filosofía. Yo me refería implícitamente a, digamos, un tipo de realidad que, en diversos momentos de la historia del pensamiento, aparece como el nudo de la dimensión ontológica, antropológica y ética de lo humano, que es el *ethos*. En este punto coincido con los antiguos, para quienes era impensable una disociación, una disgregación o una

ramificación de lo que finalmente es ontológico, en parcelas como lo epistemológico, lo político, lo ético y otras expresiones del ser. Pero también tengo en cuenta esos momentos en los que el pensamiento centra su atención o dirige su mirada al *ethos*, figurado con la metáfora de la morada interior, esa realidad humana que, entre los griegos, recibe el nombre de *psyché*, alma. Una realidad que tampoco sabemos nombrar muy bien y menos aún sabemos con suficiente fundamento en qué consiste, qué es realmente. Tenemos que conformarnos con el lenguaje de que disponemos para dar nombres con significación adecuada al ámbito de la subjetividad humana y por eso convenimos en apelar a expresiones como alma, yo, ego, primera persona, sujeto y otras.

Así que yo me refería a este aspecto, para que nos diéramos cuenta y subrayáramos que uno de los puntos que debemos resaltar desde el comienzo, en una reflexión sobre los valores, es la evidencia de que nuestra relación con el mundo siempre es una relación en términos de valoraciones; que vivimos valorando; que vivir es valorar. Para retomar la primera observación de Ambrosio: destacar el hecho evidente de que es constitutivo del *Dasein*, o sea del ser del hombre, del ser del sentido, el hecho de valorar constantemente. Y, asimismo, tener presentes, como muy bien acaba de señalar Bolívar, los riesgos implícitos en la posibilidad de que esa relación del hombre con el mundo se dé de manera ciega, dogmática, impuesta heterónomamente y no de una manera libre.

En fin, quería subrayar un poco esa parte de evidencia y sus implicaciones en la parte del *ethos*, para poder dejar en claro que no hablamos aquí de cosas que estemos inventando los filósofos. Pienso que es perfectamente comprobable por todos que no podemos librarnos de cierta disposición espontánea a valorar y, a partir de ello, es razonablemente derivable que tenemos la responsabilidad de ejercer de manera fecunda esa predisposición a valorar, que por eso mismo está vinculada con el ejercicio de nuestra libertad. Pero tú querías intervenir, Gilberto.

Gilberto Guevara Niebla: Si remitimos ese elemento ontológico a la pedagogía, tenemos por una parte el planteamiento rousseauiano, naturalista, porque refiere a una idea de naturaleza humana positiva, y los planteamientos postrousseauianos, modernos –no posmodernos, sino iluministas– propios del proyecto de la Ilustración, que se sustentan en la idea de que el hombre es una construcción. Una construcción que puede más o menos acercarse a la naturaleza o fundarse en ella, pero sin que por ello el hombre deje de ser una construcción.

Yo creo que la libertad siempre está asociada a una serie de desarrollos de decisiones, que van configurando lo que es el hombre finalmente. En otras

palabras, lo que quiero decir es que el hecho de que definamos la libertad como algo constitutivo del hombre nos dice sólo el principio, un primer aspecto de los que aquí están en juego. Hay que ver también que el hombre es el producto de una serie de decisiones a lo largo del tiempo y que ello es así porque el hombre sigue siendo un proyecto abierto. Y al ser un proyecto abierto, el hombre está asociado a decisiones que van más allá incluso que la libertad, porque se trata de decisiones que incumben al universo de la convivencia humana. Y esa convivencia no tiene que limitarse necesariamente al ámbito de la costumbre, sino que también puede responder a la negación de la costumbre. Así que puede tratarse de la construcción de una... iba a decir una utopía, pero sonaría medio denso. Es decir, en educación tú siempre partes de una utopía, siempre partes de un proyecto.

La educación no puede ser sustraída de lo normativo, no puede ser reducida a aspectos puramente explicativos, científicos... La educación te exige siempre un proyecto de sociedad y un proyecto de hombre. Ahora ¿qué supone un proyecto de sociedad y un proyecto de hombre? Supone valores, supone un conjunto de valores. Si tú dices: “¿Cómo quieres que sea el mexicano del siglo XXI?”, mi respuesta es: “Yo quiero que sea libre, yo quiero que sea justo, yo quiero que sea respetuoso de la pluralidad, yo quiero que sea patriota, yo quiero que sea...” etcétera. Y entonces, si la educación tiene alguna significación o utilidad, pues esa significación vendrá dada siempre por su asociación a un conjunto de valores.

BE: ¿Son valores o son cosas valiosas?

JL: ¿Por que no hacemos un intento de elucidar la noción de “valor” o de “valores éticos”, antes de adentrarnos en cosas más puntuales o, en algunos aspectos, incluso más complejos? Lo digo para tratar de dar mejor cauce a la reflexión y con la idea de facilitar la comunicación, no sólo entre nosotros, sino también de cara a aquellos a quienes va dirigido el registro de este diálogo. Lo que propongo es que planteemos una noción, una idea, voy a decir, más sencillamente: una definición de “valor ético”. ¿Es posible esto? ¿Cuál sería, para ustedes, esa definición? ¿Quieres decir algo, Ambrosio?

AV: ¿Hay cosas valiosas o hay valores? *Type and token*, como dicen los analíticos.

JL: Ya se está introduciendo esa vertiente que, según veo, apunta a la elucidación de un concepto de valor o cosa valiosa. Me refiero al examen del lenguaje relativo a los valores. ¿No estamos acaso ante un problema que podemos dirimir en el

terreno del lenguaje? Lo digo porque, si venimos hablando de evidencias –y aquí, según me parece, estamos aceptando tácitamente la evidencia, el dato, de que no hay forma de estar en este mundo si no es valorando– de modo análogo podemos hablar, ahora, de otra evidencia que está ahí frente a nosotros: tenemos un lenguaje del valor. Es decir, existe un discurso del valor; existe la palabra “valor”; existe el término “cosas valiosas”; existen otras opciones de lenguaje de igual manera evidentes, acerca de los valores éticos. ¿No tenemos ahí la clave de una estipulación compartible de esa noción? Es que, de otro modo, corremos el peligro de perseguir una suerte de constantemente insatisfactoria ontología del valor. Nos arriesgamos a procurar ociosamente algo que podría terminar en un sistema de axiología al estilo del que erigió Nicolai Hartmann, por nombrar un caso entre otros.

AV: Alguien decía, y creo que era Nicol, que los valores valen, pero...

BE: Y otros dirían que vale madres...

A. V: Sería algún escéptico...

JL: Que quede bien grabado el oportuno rescate que hace Bolívar de esa contribución del habla mexicana al lenguaje del valor.

AV: Pero eso lo decía Nicol tal vez intentando marcar un estatuto ontológico distinto al ser. Los valores no son sino valen...

BE: Es un modo de ser el valer. En el caso del valer, estamos ante un modo de ser.

AV: Exacto. Pero, ¿en qué consiste ese valer? Yo creo que tiene mucho que ver...

GGN: Es un modo de ser. Si lo que él está diciendo es que no...

AV: No son, pero sí tienen una existencia, sí existen...

BE: Su modo de existir es valer...

AV: Exactamente, su modo de existir es valer, ¿no? Y, ¿qué es valer? Habría que preguntarse qué es valer. Entonces, pienso yo que tendríamos que irnos al uso, al uso que hacemos los seres humanos de los valores. Yo creo que el valer es siempre una relación de personas o grupos de personas respecto de algo: alguna cosa, algún proceso o alguna acción que se consideran valiosos. Entonces, la

valía siempre supone una relación de alguien con algo; de alguien que afirma que ese algo vale o que vale madres...

JL: Que es una forma de valer, por lo que se ve.

AV: Bueno, sí, absolutamente: es el contravalor. Luis Villoro mismo utiliza el concepto de contravalor. “Vale madres” quiere decir –perdón por las mamacitas– que... algo no vale nada. Creo que es un término indefinible, primitivo, una expresión imposible de definir... Algo que, sin embargo, sería diferente de la nada. Porque la nada nada, ¿no? Entonces, creo que habría que distinguir un modo de existencia que es el ser, un modo de existencia que consiste en el valer y en la negación de ambas, que es la nada.

Pero la pregunta sigue abierta, porque ¿en qué consiste ese modo de existir que es el valer? Yo veo que consiste en una relación que los hombres establecen entre sí, cuando se refieren a cosas, acciones, procesos y quieren señalar ¹ la valía de eso. Ahora habría que elucidar qué diablos es esa valía de las cosas.

JL: No sé si podríamos convenir en una estipulación útil del concepto de valor. Me refiero a ponernos de acuerdo en una definición básica, con la que podamos avanzar en la ruta de la reflexión, ahora que topamos con un obstáculo insuperable. Porque, si nos ponemos a responder la pregunta sobre cuál es el fundamento de ese valer de que habla Ambrosio, entramos en un terreno que rebasa cualquier límite de los que tenemos aquí, en este momento. Entonces, simplemente como posibilidad, retomaría el asunto del lenguaje del valor, porque nos está poniendo delante el simple significado de la palabra “valor”: aquello que vale. Por el momento, podemos conformarnos con esto. Sé que es tautológico, pero también sé que aquí la acepción ordinaria de valor, como aquello que vale para alguien, nos habla de una significación viva y comúnmente aceptada. La podemos traducir en términos de aquello que es importante para nosotros, en el terreno de lo que decías tú, Ambrosio: en la relación con hechos, situaciones, el mundo etcétera... lo que sea... Lo de “para alguien” o “para nosotros” me parece decisivo, porque no me parece sostenible ninguna estimativa absoluta. Para mí, los valores siempre son relativos.

Y ya puestos en esa ruta, podríamos decir que los valores son las cosas a las que les damos la mayor importancia, orientan nuestras vidas, determinan las relaciones con el mundo y encauzan el impulso del deseo. En la medida en que convengamos en esa idea del valor que nos proporciona el propio lenguaje común, dado que no podemos dar aquí una explicación satisfactoria para todos de lo que

constituye el fondo de eso que vale, podemos ir apreciando la relevancia de los valores en el plano más radicalmente humano. Pienso que en los valores se cifra la cultura frente a lo que no es cultura. Frente a esa existencia indiferente que es la naturaleza primaria, el valor aparece como el signo de la presencia humana, es el signo del sentido. O sea, las cosas adquieren sentido porque adquieren valor. Supongo que esto basta para seguir avanzando en el diálogo. Lo otro, tratar de ofrecer aquí una ontología del valor, sólo nos traerá frustración.

BE: Tampoco estamos condenados al fracaso ¿eh?

JL: No, no, estoy de acuerdo. Pero, ¿qué podemos hacer en unos cuantos minutos? De todos modos, Bolívar, tu optimismo es invencible. Adelante, por favor.

AV: Y hay que aprovechar cuando Bolívar se pone optimista.

BE: Lo que decía yo era que la elección implica libertad. .. Creo que hay distintos tipos de elección. Se elige, por ejemplo, en términos prácticos. El trabajador o el artesano tienen ante sí materia prima y, ante ella, tienen la posibilidad de darle distintas formas. Como seres humanos libres, van a elegir entre distintas formas. Una les va a parecer mejor que la otra, más adecuada. Qué se yo. Muchos elementos técnicos intervendrían ahí. Pero son capaces de distinguir entre diversos valores, distintas formas posibles para su producto. Esto supondría, pues, una elección entre distintos valores prácticos

Pero nosotros estamos apuntándole a otro tipo de valor, al valor ético, y entonces lo que se me plantea es, ¿cuál es la relación? Hay una relación entre el valor práctico y el valor ético. Entonces, creo que la palabra “existencial” es la que viene tal vez a ayudar aquí, porque creo que la elección de formas objetivas, o sea, la elección práctica, aparentemente no implica ningún cuestionamiento de orden existencial, pues es una cosa sumamente funcional. Pero uno puede imaginarse que, llevada al extremo, la elección de una forma objetiva para el objeto, desde la perspectiva del trabajador, puede tener implicaciones existenciales. Por ejemplo, cuando esa forma que le va a dar el artesano es una forma que impugna ciertos modos de ser de la comunidad. En ese momento, el dar forma objetiva a las cosas adquiere una densidad superior.

Ahora bien, yo creo que éste es el gran problema: cómo el aspecto de las elecciones y los valores prácticos supone también un elemento existencial. Quiero que planteemos una especie de cuestión materialista, dicho en términos de Benjamin. Me interesa ver si esa forma objetiva que se le puede dar al objeto

puede implicar una ratificación o una traición de la dignidad humana. Ahí es donde aparece la conexión con el valor ético, con la dignidad humana, que quiere decir libertad. Se puede usar la libertad para traicionar la libertad. Eso es lo absolutamente malo e indigno y es el gran peligro del uso de la libertad. Y eso puede estar implicado en la transformación técnica de un objeto, por ejemplo, en la producción de armamento, la producción de algo que va contra la autoafirmación de la comunidad en términos positivos. Eso implica la negación, la destrucción del otro. En ese momento, el uso de la libertad para diseñar formas maravillosas, como el *Messerschmit* alemán, una máquina verdaderamente admirable en términos técnicos, que tenía sin embargo el gusano de que era un arma para sostener un régimen asesino. Ahí se ve la conexión del valor ético con el uso de la libertad. O se usa ésta para reafirmar la libertad humana o para traicionarla. Y ahí estaría el partaguas, me parece a mí, entre el famoso bien y el mal.

GGN: Yo quiero hacer una incursión en un campo que no es el mío, pero entiendo que la libertad no necesariamente se puede explicar como elección, en el sentido de *chotee*. Yo entiendo que la libertad puede ser vista de distintas maneras. Por un lado, el liberalismo ofrece una perspectiva, en el terreno de la filosofía política. Por otro lado, por ejemplo, John Dewey, el filósofo y educador pragmatista, tiene un concepto de libertad sumamente interesante. Para él, la libertad se construye en el vínculo con la comunidad; la autonomía está indisolublemente asociada a la cooperación. En el caso del republicanismo, la libertad está asociada al bien común. Quizá éstos no son valores éticos, sino más bien políticos. Pero, lo que quiero destacar es que la libertad puede ser entendida de una manera mucho más densa, mucho más compleja que la simple elección.

AV: Yo quisiera retomar la idea que exponía Bolívar y conectarla con lo que dice Gilberto. El valor tenemos que ubicarlo como una realidad constitutiva del ser humano, en cuanto ser indeterminado y libre. Eso es algo que tenemos ahí. Y, para ser más precisos, decía Bolívar, el valor tiene que ser algo que contribuya a fortalecer, mejorar, consolidar y ampliar la libertad humana. Ese carácter de ser indeterminado, con la posibilidad de ir avanzando en sus realizaciones, sin cerrar jamás esa indeterminación: eso es lo que nos distingue como humanos. Mientras que lo opuesto es el contravalor. El contravalor es aquello que cierra la libertad, es aquello que determina, es aquello que fija, que encapsula...

BE: Que naturaliza a la cultura...

AV: ¡Claro! Es decir, que deja a un lado la diferencia entre el hombre y la *physis*, la naturaleza. Y aquí recuerdo el discurso de Pico della Mirandola: “Ninguna

habilidad específica te he dado a ti –le dice Dios a Adán– para que tú mismo seas artífice de ti mismo y te eleves al nivel de lo divino.” Es decir, las posibilidades de la libertad humana son absolutas y la contrapartida es la degradación hacia lo bruto, como animales totalmente determinados por la naturaleza. Y es en lo que plantea esa maravillosa *Oración sobre la dignidad del hombre*, donde habría que ubicar los valores en toda su pluralidad y potencialidad de trascendencia y libertad. Lo que se opone a eso son los contravalores, la negación del valor, lo que degrada al hombre y lo pone al nivel del bruto. Ahora, en este sentido, los valores siempre tienen un carácter heurístico. Su función es heurística: no demuestran, no determinan: descubren. El valor descubre las posibilidades en que el mundo puede ser mejor. Yo, en el mundo, puedo ser mejor; mi comunidad, en el mundo, puede ser mejor. Y eso que hace mejor o por lo cual juzgo mejor la existencia es, precisamente, lo que constituye el valor como idea regulativa. Claro está, de acuerdo con este criterio, me parece muy sugerente lo que plantea Bolívar: nos sirve para distinguir valores legítimos de falsos valores. Es decir, supongamos que, la productividad...

JL: Pero, ¿por qué hablas de falsos valores? Son valores, nos gusten o no. Son terriblemente objetables, pero están ahí, son reales. ¿En qué consistiría su falsedad...?

AV: Bueno... yo creo que sí, tenemos que llegar a cierto criterio objetivo; porque, si no, llegamos a un relativismo bestial...

JL: Sí, pero, por ejemplo, esa máquina de guerra de que hablaba Bolívar, el avión *Messerschmit* alemán, que tenía una función destructiva, para los que la concibieron y manejaron, era lo mejor y más valioso. En ese sentido, no es un valor falso, sino real.

AV: No, no... Creo que no debemos establecer una separación tajante entre juicios de hecho y juicios de valor. Hay siempre una interrelación, una dialéctica entre ambos. Habría que ver si, de alguna manera, podría lograrse que esa máquina no llevara a la destrucción de la vida, no llevara al sometimiento de los hombres, no llevara a la degradación de la dignidad humana. Si, en términos generales, colectivos, un aparato así conduce a efectos negativos, destructivos, por más que alguien nos diga: “Esto es de gran valía y de gran valor”, debe haber la posibilidad de ponerlo en evidencia, de desenmascarar y decir: “¡No!

Tú nos estás engañando, eso no es algo que contribuya a un mundo mejor.” Y éste sería el papel del intelectual, del filósofo, del científico. ¿Me explico? Yo creo que eso debe ser posible, aunque sus bases sean muy discutibles, porque

como diría Max Weber, no hay ningún criterio para determinar —es lo que tú decías— qué valor es legítimo y qué valor es ilegítimo.

JL: No creo que se trate de la legitimidad, sino de la existencia real de ciertas referencias como valores. Habíamos estipulado que lo que se llama “valor” es algo importante para alguien, por consiguiente, orienta la existencia de esa gente, o una sociedad se estructura en función de eso, se organizan grupos, se articulan intereses. Por ejemplo, no habría sindicatos sin valores. Todo sindicato exige cosas que le resultan valiosas. Siguiendo el esquema, también una mafia procura cosas valiosas para ella. En esos términos, hay una existencia real, que llamamos “valor”, operando ahí. La falsedad es diferente a la ilegitimidad. Es decir, en tanto que valores, los que mueven a una unión de trabajadores o a un grupo gangsteril operan cumpliendo ese patrón. Ahora, para tratar de reencauzar el debate por la ruta de la naturaleza del valor, su relación con la libertad y todo lo que se venía diciendo, propongo que examinemos algo que también considero que se presenta como una evidencia: eso que Agnes Heller denominó “voluntad de valor”. Ese punto me parece importante, porque creo que esa disposición espontánea a valorar todo conecta nuestra condición de proyectos abiertos, en permanente constitución, en constante posibilidad de “moldeamiento” y, por ende, de educación...

GGN: Exacto. Es lo que iba a decir yo: que los valores se aprenden...

JL: Yo no estaría tan seguro. Si partimos de, por lo menos, lo que se nos presenta como evidente: que, sin saber por qué, todos valoramos, en el sentido que sea. “Esta computadora es bellísima”, puede decir un esteta posmoderno. O viene alguien como Gandhi y ve la misma máquina como fuente de enajenación del ser humano porque se le impone un aparato. O viene Marx...

GGN: Sí...

JL: el joven Marx, a lo mejor... No sé... Tú, Bolívar, eres especialista en estas cosas... Lo que quiero destacar es esa espontánea disposición humana a valorar, porque a lo mejor radica ahí la conexión entre ese fondo ontológico-antropológico y nuestra responsabilidad en tanto que seres proyectados hacia un futuro, no constituidos desde un primer momento; o sea, seres “existenciales”, para decirlo en el lenguaje ya olvidado del existencialismo, en virtud del cual nuestra esencia sería nuestra existencia. Y ahí entraría la educación, tratando de orientar esa disposición...

GGN: Si los valores no forman parte, como ya se ha dicho, del bagaje genético de la persona, entonces tenemos que decir que se aprende a valorar. A valorar bien o a valorar mal. Se aprende a valorar en función de la dignidad humana o se aprende a valorar con base en antivalores o contra la dignidad humana. Pero alguien que ha crecido junto a un Mahatma Gandhi aprende determinados valores, distintos a alguien que creció junto a Hitler o a algún monstruo. Eso se aprende, sea por imitación, sea por distintos mecanismos. Lo que en pedagogía se discute es cómo se aprende y hay distintas concepciones. Por ejemplo, la concepción que deja en total libertad el aprendizaje o la que niega el valor. Éste es finalmente el positivismo más ramplón. Hasta concepciones que te dicen que la vida misma está impregnada de valores, de significación, y tú no puedes sustraerte a la influencia de los valores.

Quizá valdría la pena examinar estos enfoques positivistas, que descalifican la reflexión sobre los valores, que rechazan lo valorativo, porque tienen una enorme actualidad. Yo observo un problema aquí. Cuando hablo de lo valorativo, de los valores en estas últimas expresiones, estoy pensando, más bien, en valores éticos y valores políticos. Lo que veo, en las tesis educativas de los positivistas y de los neoliberales, es que plantean el tema de los valores más o menos así: “A mí lo que me interesa de la educación es la parte instrumental, productiva, técnica. Todo lo demás no me interesa y será un residuo, un subproducto.” Tal vez en esta negación haya hipocresía, porque lo que quieren son ciudadanos domesticados, dóciles, etcétera. Pero hay, formalmente, en ellos, un rechazo a toda esa parte valorativa de la educación. Ahora, frente a esto está el planteamiento denso que hacen las personas religiosas, que dicen que no puede haber educación sin valores religiosos. Y tenemos, también, el punto de vista laico, iluminista, de quienes dicen: “El desarrollo ético de la persona puede prescindir de la trascendencia, de la religión, etcétera. Entonces, es posible y deseable una ética laica.”

JL: Pero, ¿no te parece, Gilberto, que si admitimos que existe una voluntad de valor y que estamos dispuestos a valorar espontáneamente, lo que habría que plantearse es cómo orientamos esa voluntad? No logro entender que se nos enseñe la voluntad de valorar.

GGN.: Yo dije que se aprenden los valores. No usé la palabra “enseñar”.

JL: Bueno, tú hablas de “aprender”... Yo, en este momento, no estoy diferenciando...

GGN: No, pero enseñar es distinto.

JL: De acuerdo, pero en este momento no me fijo en esa diferencia, para no entrar en discusiones técnicas. A lo que voy es a esto: la voluntad de valor no depende de ninguna determinación, llámese “enseñanza” u otra cosa. Lo que sí se sujeta a determinaciones es la manera de cada quién de orientar esa voluntad. Nadie nos ha enseñado ese querer valorar ni creo que lo hayamos aprendido. Habría una especie de *a priori* de la valoración. Es decir, estaríamos previamente, por la razón que sea: condenados a valorar...

GGN: Pero eso es negar que existe la conciencia...

JL: Ya que tenemos esa disposición, la pregunta es: ¿qué hacemos con ella?

GGN: Bueno... yo me apego estrictamente al canon de Jean Piaget, que es kantiano en sus orígenes. Lo que Piaget demuestra, a través de sus investigaciones, es que la lógica se aprende y, junto con la lógica, la moral. También que se viven fases distintas en el desarrollo moral y que una persona, hasta los nueve o diez años de edad, es una persona que depende en sus comportamientos morales de órdenes, máximas, reglas que los demás le ofrecen, que sobre todo los adultos le ofrecen. Pero, a partir de los diez, once años, se genera una moral autónoma. El individuo crea sus propios valores, estableciendo relaciones creativas de reciprocidad con los demás niños. Entonces, este planteamiento sustenta la idea de que la valoración o la capacidad de juicio moral, se aprende.

AV: Para mí, no hay duda de que los valores se aprenden y el hecho de que se puedan aprender, pues, obviamente...

JL: Pero ¿qué significa aprender un valor? Es decir, ¿qué significa aprender que el dinero es lo más importante en mi vida o el poder es lo más importante en mi vida o la poesía es lo más importante en mi vida?

AV: Que ese tipo de objetos, ese tipo de actividades que nosotros consideramos valiosas, porque generan riqueza y bienestar, porque generan creación (no sé que más genera la poesía además de creación... en fin, todo eso es algo que está en función de esa capacidad de juzgar, por la interacción social, por la “socialización”. Ahí entra el papel de la moral, la *Sittlichkeit*, la moralidad social fáctica. Eso es lo que te dice qué es valioso y qué no es valioso. Y, desde luego, ahí viene, también, esa posibilidad de reflexionar sobre los juicios morales. Creo que los valores tienen que asumirse como esos referentes, que están concretados en las moralidades sociales, pero que, al mismo tiempo, la trascienden. De otra manera, no podría haber esa posibilidad de crítica a los valores socialmente

aceptados. Pero me parece que, de entrada, los valores se aprenden a través de la escuela, de la familia, de lo que llama Heidegger “publicidad”, ese término tan tremendo que utiliza Heidegger, que remite a lo indiferenciado, mediocre... que no deja posibilidad alguna a la originalidad y al pensamiento propio. Pero, así como vengo poniendo énfasis en esta cuestión de los valores aprendidos y vigentes, también quiero destacar la posibilidad de la crítica a esos valores. Pienso que ésta es otra realidad importantísima de la existencia de los valores. Quizás la más interesante, puesto que, a fin de cuentas, ahí está en juego la autonomía personal y el consenso social y político.

Para mí, una de las expresiones más dramáticas de esta contradicción de los valores es Antígona. Precisamente, cuando se rebela Antígona contra las leyes de la ciudad, que condenan a su hermano a ser devorado por las bestias. Me refiero a ese diálogo que marca un valor fundamental, que es el valor de la justicia, y también el del reconocimiento de la autoridad, del poder y todo lo que ha llevado a esa *polis* a su grandeza. Indiscutiblemente, ahí hay un valor real. Pero también está este valor de la autonomía personal, el del amor al hermano, el del vínculo personal. Y éstos son, a mi manera de ver, los grandes dilemas del valor.

Les pongo otro caso, que es sobre todo en la literatura donde mejor se expresa. Me refiero a ese maravilloso relato breve de Herman Melville, *Billy Budd*. Es impactante esa historia de Billy Budd. La voy a recordar muy rápidamente, más que nada para tener esa referencia más clara. La puedo resumir de esta manera: Billy Budd es un marinero bueno, sencillo, joven, fuerte, etcétera. Por la indignación que le causa el maltrato, la humillación a que lo somete un oficial que lo acusa en falso, enfurecido, lo golpea y lo mata. Lo que sucede ahí es que ese hombre se enfrenta a un contravalor. Pero hay que tener en cuenta que están en un barco de guerra y ahí están las normas. Es impactante ese cuento de Melville, porque refleja toda la modernidad americana casi de un plumazo: las leyes del estado y todo eso. El capitán de la fragata, Edward F. Vere –vean, además que se llama Vere (el capitán “verdaderamente”, nada menos)– enfrenta una situación muy parecida a la de Antígona. En el fondo, es el mismo tema dramático de Antígona. Entra en el tremendo dilema, dice: “Ante la ley natural y ante la ley de Dios, el grumete Billy Budd es inocente. ¿Por qué? Porque está indignándose ante una injusticia. Pero ante la ley marcial, que debe regir al barco, está mal, es culpable. Tengo que condenarlo a muerte.” Y decide condenarlo a muerte.

A mí me parece que éste es, quizás, el tema más fascinante de los valores: la contradicción. Primero, la lucha entre los valores, entre dioses y demonios. Pero también, y sobre todo, la contradicción entre el valor juzgado desde la perspectiva de la autonomía personal y el valor establecido por una comunidad. No estoy

diciendo cuál es verdadero y cuál es falso, sino que destaco la contradicción: algo tremendo.

JL: Me parece muy ilustrativa la relación que acabas de hacernos. Según vemos, Billy Budd era un hombre bueno por naturaleza...

AV: Así es...

JL: que reacciona ante una vejación insoportable... Entonces, volvemos a lo que veníamos hablando. Es decir, ¿dónde aprendió y por qué, esa persona, a reaccionar de esa manera? O visto de otro modo: ¿esa persona reacciona así porque aprendió que eso era lo que había que hacer o, desde sí mismo, sin saber por qué, le nace rebelarse de esa forma? Ése es el dilema. Entonces, aquí están apareciendo dos posturas: Gilberto está diciendo...

GGN: Pero, lo que hace Piaget es registrar las conductas de un recién nacido. Un recién nacido viene dotado con determinados instintos. Igual que cualquier organismo animado, tiene instintos que lo encaminan hacia la luz, hacia los olores, etcétera. Y lo que registra Piaget es cómo el bebé, ese ser que todavía no es nada, comienza a orientar sus conductas en función de ese instinto y a hacer construcciones, diferenciaciones entre los instintos, y empieza a desarrollar sus habilidades motoras. En esta inteligencia motora o primaria, el principio de todo aprendizaje, hay un componente biológico, que es el componente hormonal y emocional.

Así, lo que finalmente tenemos es la valoración de un ego y, yéndonos con Freud, tendríamos el impulso natural, un entorno —que es la sociedad que pone reglas— y finalmente un juego entre el impulso natural y las reglas del entorno, que va configurando un yo, una entidad muy contradictoria y, sobre todo, muy imperfecta. Entonces, existe quien tiene potencialidad para el mal, así como hay quienes tienen inclinaciones hacia el bien. Por ejemplo, cuando se juzga la personalidad de Hitler, sus biógrafos se sorprenden al preguntarse qué hubiera sucedido con éste hombre mediocre, frustrado, amargado, pintorzuelo, con pretensiones intelectuales... de no haber avanzado, en forma por demás exitosa, por la vía política hasta donde lo hizo. Lo que quiero decir es que esa potencialidad o capacidad para el bien o para el mal está en todos los hombres, en todos. Ahora, en todo esto existen circunstancias que bien pueden ser intencionales; como, por ejemplo, cuando se da el establecimiento de una escuela o la orientación conductual de un padre, a través de mecanismos, quizá hasta rudimentarios, como los premios y castigos. Es decir, los sentimientos se aprenden. A veces el amor o el odio no están contenidos dentro de la lógica de frustración de una persona,

sino que más bien son conductas aprendidas. Algunas obras extrañas, como *El señor de las moscas*, de William Golding, muestran a pequeños inocentes que se convierten en monstruos por una cadena de efectos de imitación. A mí me cuesta mucho trabajo pensar que haya un mecanismo natural inherente a la persona que explique la gestación o el desarrollo de los valores. Es decir, creo que los valores se tienen en el contexto de estos componentes que integran la vida humana.

JL: Bien, Gilberto... tú empleaste una serie de expresiones que no tendría ningún problema en admitir. En general, estás hablando de un proceso de construcción.

GGN: Sí, de construcción.

JL: Y a eso le estás llamando “proceso de aprendizaje”, ¿cierto?

GGN: Sí, sí.

JL: Convengamos en llamarlo de ese modo. No veo problemas en eso. Mi inquietud, ahora, va por el lado de cómo impulsar u orientar eso que tú llamas “proceso de construcción”. ¿Qué podemos hacer para que ese proceso de construcción se dé de una manera socialmente adecuada, éticamente aceptable? Hago esta pregunta porque abundan quienes piensan erróneamente que fomentar determinada tabla de valores, difundirla, transmitirla permite hablar de una “educación”. Ahí es donde se observa, pienso, una vana ilusión. Se arma todo un aparataje, muy oneroso para la sociedad –eso que llamamos “sistema educativo”– sobre la base de esa ilusión.

GGN: Bueno, yo digo que ese aparataje representa la esperanza de cambio de una sociedad. No sé en qué otro lugar se podría depositar esa esperanza.

JL: Entonces ¿eliminamos, por ejemplo, a la familia del conjunto de instituciones con alguna función educativa?

GGN: Fíjate que sí está cambiando la familia, pero ésta viene a ser una fuente reproductora potentísima de los antivalores y ciertos prejuicios. El típico ejemplo de: “Ese niño tiene sida, no te juntes con él. O ese niño es protestante, o ese niño es indio o pobre...”

Sin embargo, algo positivo en la escuela es que, a pesar de todo, ahí encuentras siempre una pluralidad y un respeto por los demás. Cuando menos puedes encontrarlo, está presente ahí.

Creo que vale la pena pelear para que la escuela siga siendo ese lugar de respeto y pluralidad. Es muy importante pensar en una escuela reformada, con base en un planteamiento humanista democrático, dirigido a educar; no a formar élites que monopolicen el poder, sino a masas que hagan de cada ciudadano un gobernante, al menos, en el sentido democrático clásico... republicano.

JL: Tengo mis dudas sobre la capacidad realmente educativa, formadora, de las actuales estructuras educativas. Me parece que no pueden ir más allá de difundir y potenciar una serie de valores en términos de lo que es “mejor” frente a lo que es “peor”, de acuerdo con ciertos intereses. No veo que la escuela sea el espacio o el mecanismo capaz de estimular una voluntad de valor o ese proceso de construcción del valor o a ese poder de creación de valores que adjudicamos a todo ser humano.

GGN: En este punto, estoy en contra de cualquier doctrinarismo y toda forma de coacción. Aquí, lo que se necesita es crear las condiciones más adecuadas de aprendizaje. Hay desarrollos muy amplios, muy prolíficos y positivos sobre el tema de la formación moral y autónoma de la persona. Por ejemplo, yo voy a referir aquí nada más los planteamientos de desarrollo moral de los discípulos de Piaget, en particular, de Lawrence Kohlberg, quien planteó toda una pedagogía del desarrollo del juicio moral autónomo; un proceso que se basa en toda una serie de condiciones.

Sólo para plantearlo como muestra... hay en la pedagogía de Kohlberg toda una serie de dilemas, pedagógicamente diseñados, para que los alumnos aprendan a tomar decisiones que van de lo más simple a lo más complejo. Ahora, en tiempos más recientes, Elliot Turiel, discípulo de Kohlberg, basa el desarrollo autónomo en la empatía para conocer a otra persona; entonces, ya entra la parte afectiva. Lo importante es que ninguna de estas pedagogías intenta violentar la autonomía del alumno.

JL: Pero ¿qué sucede, por ejemplo, Bolívar, si estos empeños tan loables se estrellan contra el obstáculo que suponen factores como los grandes medios de comunicación? Por una parte, tenemos a los grandes intereses que están constituyéndose como referencias axiológicas prácticamente inevitables, junto con valores como los que se impulsan desde los intereses del mercado global, por ejemplo. Por otra parte, están todos esos proyectos, todas estas buenas intenciones que suelen concretarse en políticas y aparatos tremendamente costosos, aunque de resultados poco o difícilmente estimables. ¿Qué podrías decirnos a ese respecto?

BE: Yo soy pésimo para estas cosas.

JL: Y yo que pensaba que ibas a arremeter contra Televisa, por ejemplo, como encarnación del mal.

BE: No. Yo tengo un problema con eso que se viene planteando, porque creo que ese educar, tal como lo hemos reconocido estos dos siglos, ha estado centrado en torno a la idea de la escuela nacional. Ese invento de la época de Humboldt y de la fundación de los estados nacionales modernos implica, efectivamente, la idea de que la vida social está siendo organizada, fundamentalmente, en torno a la construcción de una nación. Así, la ilusión que aparece a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX es la de que es la nación la que pone al estado y de ahí deriva la idea de que es el estado el que precisamente pone a la escuela nacional. Y ahí, si bien se puede enseñar a la toma de decisiones y al reforzamiento de la autonomía, todo se da dentro de una armazón en que predominan ciertos usos y costumbres propios de la nación o que la nación está “santificando” como los válidos o como los que hay que procurar. Entonces, la nación francesa, por ejemplo, tiene sus valores franceses y promueve las características del francés ideal, que es lo que va a servir de base a la escuela ideal.

Entonces, yo creo que, junto con la decadencia de la soberanía de los estados-nación, estamos obviamente ante la decadencia de la institución “escuela nacional”. Y el gran problema, entonces, es eso que dicen: que “ya no hay valores”. Y es que, efectivamente, lo que ya no hay es el perfil del hombre ideal que se quisiera construir o formar -el francés ideal, el mexicano ideal o lo que sea. Ya nadie cree en esas cosas. Así que la educación, vista como un proceso que apunta hacia la autonomía, es una educación queda trunca, porque el tema concreto ahora es: “Educación autónoma... ¿para qué?”

JL: Bien... trataré, ahora, por razones de tiempo, de asir un cabo que sigue suelto en esta conversación. Hace un rato Ambrosio remitió la reflexión sobre el valor a la figura de Antígona. Colocó el asunto en el terreno de la política, de la contradicción entre comunidad y valores propios, personales. Gilberto ha venido haciendo énfasis en los vínculos entre la construcción los valores y la educación republicana. Bolívar ha llamado la atención sobre la conexión de esos procesos e instancias con el modelo de estado-nación moderno. Se ha hecho hincapié en las referencias públicas de los valores. Pero ¿qué pasa en terrenos más privados? ¿Qué sucede, por ejemplo, con el deseo? ¿Qué relación tiene el deseo con el valor?

AV: Bueno... el estado-nación, como fuente de educación, implica aquello que Foucault decía: vigilar y castigar a cada uno de los miembros de la sociedad.

JL: Bueno, sí, pero, ¿qué pasa en el ámbito específico de la persona, esa compleja conjunción de cuerpo y vida interior? Porque, si vamos a mí tema, está el famoso juicio de Paris. Finalmente, Paris opta por el amor (Afrodita) como el valor más importante para él, en desmedro de la riqueza (Hera) y el saber, junto con un poderío militar invencible (Atenea). El deseo termina imponiéndose y no reflexionamos cómo se relaciona este hecho con la educación. Entonces, me pregunto acerca de la efectividad humana, radicalmente ética, que se esperaría de los sistemas, procesos y aparatos a los que se les asigna una función educativa. Y lo digo porque nosotros, como maestros, siempre enfrentamos esa disyunción, ese desfase entre nuestra misión de conectar a la gente con el saber más estimable y un entorno que prácticamente da al traste con lo que hacemos.

BE: Es como si nosotros fuésemos en nuestra barcaza y, de repente, nos rebasara un trasatlántico. Porque, efectivamente, nosotros creemos que lo estamos logrando; que estamos formando; que la escuela funciona; que todo eso puede ser motivo de optimismo; cuando, en realidad, los procesos de educación acontecen afuera de la escuela. Los jóvenes están aprendiendo en otras partes... por medio de la televisión, en la práctica social, mediante la competencia deportiva espectacular... Es decir, existe por ahí una gran cantidad de elementos que influyen, informan, conforman y todo ello tiene lugar fuera de las instituciones educativas.

JL: No sé qué piensen los demás acerca de lo que acaba de decir Bolívar...

AV: Bueno... es que yo me quedo aún más perplejo que cuando empezamos. Y está bien: de eso se trata, es edificante. Mira, sobre la educación y la nación... Yo creo que este punto es central, porque tiene que ver con la necesidad (y corro el riesgo de tocar aspectos o hablar de cosas que quizá sean políticamente incorrectas) de revisar ese proceso ilegítimo, injustificado, contra una visión religiosa del mundo, que se ha convertido a su vez en otra religión: la religión del estado...

JL: Y de la razón...

AV: Sí, pero la razón vista desde el estado, desde las instituciones. En una ocasión estaban Michelangelo Bovero y otros filósofos por aquí y decían: “Absoluta tolerancia frente a todos los credos, pero la ciencia tiene sus derechos.” Es decir, la ciencia tiene derecho a no tener tolerancia, porque se trata de “verdades inobjectables”. Y esa visión de la ciencia y de la tecnología como máximas expresiones de la racionalidad es una creación, no de la cultura, sino del estado,

fundamentalmente. Desde el estado se fomenta una concepción del derecho –sólo una–, se impone una lengua –sólo una–, una visión de la sociedad –sólo una–, pero, si nos damos cuenta, esto es lo más contrario a un verdadero proceso de formación.

Yo quisiera distinguir un verdadero proceso de formación del concepto de enseñanza nacional, de la escuela nacional; porque, efectivamente, el propósito del estado nacional es hacer que se acepte una visión única del mundo, acorde con sus valores, sus interpretaciones de la historia, de la naturaleza, del hombre. Pero esto, como vemos, rema contra la indeterminación de la libertad. En ese sentido, coincido con Bolívar en que gran parte de la educación institucionalizada no parte de la nación, no parte de ese constructo abigarrado, complejo, indeterminado, que, cuando es auténtico, es “barroco” y no puede ser de otra manera. En cambio, para el estado no hay problema en ese punto de qué es la nación: lo define en tres líneas en un texto gratuito. Para el estado es muy sencillo: la nación es el águila y la serpiente, son los héroes, es el partido, son las leyes, es la constitución. Si nos fijamos bien, este proceso de estructuración de la “escuela nacional”, de la “enseñanza nacional” ha sido impulsado desde el estado. Y, en este punto, nuestro queridísimo Justo Sierra no se salva...

JL: Es que fue el gran artífice, aquí, en México, en su primer momento, de esa religión de estado.

AV: Absolutamente...

JL: Y lo fue, además, con plena convicción.

AV: Y Vasconcelos tampoco se salva.

JL: Ellos estaban plenamente conscientes de lo que estaban haciendo y asumieron su papel de constructores de una educación de estado, con todas sus consecuencias. Todas sus energías las emplearon en eso.

BE: Era una oleada que se venía dando en todo el mundo. Una exacerbación nacional en todas partes, en todo el mundo.

AV: Pero lo que quiero destacar es que se trata de algo impulsado por el estado. Bueno fuera que surgiera de la diversidad de los pueblos, de las tradiciones, de las costumbres...

JL: De hecho, también surgen muchas otras cosas de ahí. Lo que pasa es que, en esa contraposición desventajosa de intereses que van asociados con la creación y construcción de valores, unos pierden y otros ganan. Siempre gana el poder.

AV: Pero, a lo que voy con todo esto que digo es a resaltar que en la sociedad actual, los estados nacionales son los primeros en contribuir, a través de la educación nacional, a la clausura de los valores.

BE: Tienen libertad para asesinar a la libertad.

AV: Lo cual no quiere decir que no haya lugar para la formación con base en valores y para su discusión...

JL: Gilberto se muestra inconforme. ¿Por qué no lo escuchamos?

GGN: Yo estoy de acuerdo en decir que la escuela nacional está muerta, porque creo que sí es cierto y que el patriotismo y que la educación nacionalista, como los hemos conocido, están muertos y, si no lo están todavía, creo que hay que pelear porque se acaben de morir totalmente. Pero pienso que tiene que haber una dialéctica entre democracia y estado.

El estado no es una entidad fija, inmutable, transhistórica. Más bien es algo que se va modificando —y yo en esto soy gramsciano— en función de intereses y de los poderes que tú mencionas. ¿Que hay una distribución de poderes...? Sí, hay una distribución de poderes, pero que está cambiando permanentemente. Yo preguntaría: ¿cuál democracia sin democracia? Porque si vemos los planteamientos, por ejemplo, extralegales que representan los movimientos sociales, las revoluciones, las revueltas, etcétera, observamos que están cambiando al estado, que están modificándolo y recuperando o reconstruyendo la institucionalidad del estado.

A mí me parece que eso es muy importante: no mitificar al estado. Ahora, Foucault es un caso aparte. A mí me gustaría, en un momento dado, poder discutir eso de vigilar y castigar, porque yo creo que no es muy adecuado utilizarlo en este momento. Toda convivencia social supone una represión del deseo y esa represión ocurría en Esparta, en Atenas y en la actualidad. Para que los hombres puedan vivir en sociedad, necesita haber represión. Así que cuando Foucault toma un modelo de escuela de fines del siglo XVIII y principios de siglo XIX y lo disecciona con una inteligencia maravillosa, creo que se está fijando en una de las formas más coercitivas y más coactivas de formar, de reprimir y de generar

sumisión en el ciudadano. Ahora, ése es un ejemplo arqueológico, algo del pasado, y pienso que valdría la pena discutir, en este momento, cómo deberían ser las formas actuales de sometimiento o de inducción de conductas hacia la obediencia; porque, como decía Aristóteles en la *Política*, el ciudadano debe aprender a obedecer y a mandar. Y lo que pasa es que la escuela enseña eso, a obedecer y a mandar, y esto me sigue pareciendo válido. La carga histórica que pesa sobre la escuela hace que le dé más peso a la obediencia que al mando; es decir, no estamos preparando para mandar.

Mi opinión es que la escuela debe invertir esa relación. Desde un punto de vista, si ustedes quieren utópico, creo que invirtiendo eso y haciendo una educación ciudadana, de masas, es posible, a través de los espacios que la democracia ofrece, generar un nuevo estado y un nuevo concepto de nación. Estoy completamente de acuerdo con que hay que saldar cuentas con todas esas ideas relativas al estado y a la nación. Sobre todo, si uno lee la pedagogía de Schiller, Fichte... ¡qué barbaridad!, ¡qué cosa tan terrible! por el peso que se le daba a la nación. Esa es una cosa que resulta ya impropcedente. ¿Cuáles son, entonces, las nuevas pedagogías? Esa es una pregunta que está en el aire, que hay que plantearse teniendo en cuenta la escuela para una sociedad del siglo XXI.

BE: Entonces, ¿obedecer mandando?... Vas a tener que vértelas con el *Subcomandante*.

GGN: Más bien hay que mandar obedeciendo, como ya...

AV: Rousseau lo planteaba...

GGN: ...ya antes Aristóteles y Rousseau lo planteaban.

JL: Hemos comenzado este diálogo invocando el nombre de Sócrates, así que quisiera cerrar recordando de nuevo a Sócrates, cuando en el diálogo platónico *Hippias mayor* concluye diciendo que la belleza es difícil. Nosotros también vamos a tener que concluir algo como eso: que el valor es difícil.

Acepciones de la Ilustración

*“Criólo Dios muy concertado, y el hombre la ha confundido:
digo, lo que ha podido alcanzar; que aun donde no
ha llegado con el poder, con la imaginación
ha pretendido trabucalor.”*
Baltasar Gracián, *El Criticón*, l, 5.

Se observa el comportamiento desastroso de todos los protagonistas de la “guerra europea de 1914-1945” –caudillos y primeros ministros, papas y secretarios generales, aristócratas y sindicalistas, políticos y generales, occidentales lo mismo que soviéticos– y la exclamación del rey Macbeth, hecha ya a comienzos de la época que culmina en esa guerra, resulta más que acertada: *life is but a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing*. La convicción de que la historia “significa” o está dotada de un sentido progresista –convicción ilustrada que seculariza la creencia en el sentido salvífico de la Creación divina– se desvanece indeteniblemente: no es un sentido lo que parece tener la historia, sino, a lo mucho, un “contrasentido”. Para Horkheimer y Adorno lo “digno de pensarse” es este “contrasentido”: “¿Por qué el mundo guiado ya totalmente por la Ilustración resplandece bajo el signo de la desgracia triunfante?” (p. 25)²⁶. “¿Por qué la humanidad, en lugar de entrar en una condición verdaderamente humana, se hunde en un nuevo tipo de barbarie?” (p. 16)

En *Dialéctica de la Ilustración*, por “humanidad” se entiende el tipo o la versión occidental europea de humanidad; hay en esta obra el fundado convencimiento de que esta humanidad ha sido dotada del poder de subyugar a las otras humanidades por las buenas o por las malas, y de que así lo ha hecho en efecto y lo seguirá haciendo.

26 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Philosophische Fragmente), en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 5. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1987.

Para Horkheimer y Adorno, la clave de la humanidad o el proyecto civilizatorio de Occidente –y por tanto de la inteligibilidad del “contrasentido” de su historia– está en la Ilustración, y la Ilustración consiste en la instauración del uso libre o profano de la razón –en oposición al uso ancillar o hermenéutico, aplicador respetuoso de verdades ya reveladas– como instrumento de la producción de conocimientos y del consiguiente incremento del poder humano en el enfrentamiento a la naturaleza (lo no-humano todo poderoso) y en su pretensión de someterla.

La peculiaridad de la historia de Occidente está en que la barbarie en que ha desembocado no se debe a una “decadencia” de su principio civilizatorio (como lo pensaba Spengler, al describir el debilitamiento de lo “fáustico”) sino precisamente a lo contrario, al despliegue más pleno de ese principio. En sus *Tesis sobre el materialismo histórico*, que inspiran en mucho a Horkheimer y Adorno, Walter Benjamin dejó dicho: la barbarie del fascismo no viene a interrumpir el progreso, sino que es el resultado de su continuación²⁷.

Evidente ahora, cuando la culminación del progreso resulta ser la catástrofe, el “contrasentido” ha sido inherente a toda la historia de la Ilustración y sólo es posible explicarlo en virtud de una peculiar “dialéctica” de auto-negación que parece trabajar en el interior mismo de la auto-afirmación de la Ilustración; “dialéctica” en virtud de la cual la actualización de la pérdida del miedo a “la naturaleza” acontece gracias a la (re)instauración del terror ante una espantosa mutación de la misma.

¿Pero cuál es la esencia de la Ilustración, de ese abandono del refugio reconfortante dentro del cuento (mito) que nos dice qué es lo otro omnipotente, cuál es su nombre y cómo hay que tratarlo y avenirse con él, para sobrevivir; de ese salir a la intemperie de lo desconocido, al enfrentamiento con lo otro omnipotente, armados sólo de la razón que pretende descubrir sus secretos y mostrarnos por dónde hay que atacarlo para someterlo y poder así vivir a nuestro antojo?

El texto de *Dialéctica de la Ilustración* no sólo es *sui generis* en la historia de la filosofía; es un texto que pugna por diseñarse para transmitir un nuevo tipo de pensar filosófico. Aleccionado en obras como las de Marx y Nietzsche, percibe claramente que tiene que batirse contra una “depravación” del discurso: “las ideas se han convertido en mercancías y el uso del lenguaje parte siempre del elogio de este hecho” (p. 17). Para cultivar el discurso reflexivo sin caer en esta depravación se ha vuelto necesario abandonar el tipo establecido del

27 2 Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* y Ed. Contrahistorias. México, 2005, p. 22

discurso científico moderno, apartarse de la tradición enmohecida del discurso filosófico y atreverse a sacudir su armonía semántica engañosa, incluso a costa de recurrir a una cripticidad que puede parecer impenetrable, En vano se buscará así en *Dialéctica de la Ilustración* una definición clara, completa y sin fisuras ni contradicciones de lo que es la ilustración.

La riqueza reflexiva del texto de Horkheimer y Adorno descansa sin duda, en buena medida, en esta consistencia agónica del mismo. Y la mejor manera de respetar esta consistencia está en aceptar la invitación que ella trae consigo a que el lector “meta mano” en el texto y lo trate como un “texto abierto”, que es precisamente lo que intentaré hacer a continuación, al proponer una clasificación de las acepciones con las que aparece en él la palabra “Ilustración” (*Aufklärung*)²⁸. Cabe advertir de inicio que, salvo en el tercer ensayo sobre el Marqués de Sade, Nietzsche y la moral, la palabra es poco usada para referirse al hecho histórico que dio lugar a su acuñación, es decir, la secularización y racionalización de buena parte de la mentalidad colectiva que, originándose en Francia, se expandió por toda Europa a lo largo del siglo XVIII. Con “Ilustración”, Horkheimer y Adorno prefieren referirse a la esencia de lo que, según Kant, está en juego en la Ilustración²⁹, y no a la Ilustración propiamente dicha.

Es posible suponer que un relato subyace en los distintos usos o acepciones que tiene la palabra “Ilustración” a lo largo de los cinco ensayos y un suplemento de que consta el libro *Dialéctica de la Ilustración*; un relato que narraría las peripecias de su concepto al atravesar campos de inteligibilidad no sólo diferentes sino incluso incompatibles entre sí. Una es la Ilustración que aparece casi confundida con la “condición humana”, otra la que se muestra en el respeto irónico a los dioses arcaicos, otra más la que festeja su triunfo en la industria capitalista y el nazismo, otra, en fin, la que está en la resistencia y el combate a la opresión totalitaria de la política religiosa, lo mismo antigua que moderna.

La aparición del sujeto y la posibilidad de la Ilustración

Apenas formulado, casi implícito en la obra, el concepto más básico y determinante de Ilustración se refiere a ella en su estado original. La Ilustración se presenta en él sólo *in nuce*, bajo el modo de lo posible, como un hecho ontológico fundamental, sin el cual ella sería inexplicable.

28 En su versión de la obra, H. A. Murena traduce „Iluminismo”.

29 La salida del hombre del estado de irresponsabilidad del que él mismo es culpable. Irresponsabilidad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro“ I. Kant“ „Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?“, en *Werke* (Weischedel). VI. p 53.

No sólo en la historia sino en la constitución actual del ser humano es necesario reconocer, afirman Horkheimer y Adorno, un “acto de violencia que les sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza”; una violencia mediante la cual “lo humano” se autoconstituye al destacarse y “desprenderse”, al trascender lo que a partir de ahí resulta ser “lo otro”. Es el acto de autoafirmación (*selbstbehauptung*) del sujeto como realización de la “libertad”, entendida ésta, a partir de Kant y Schelling, como la capacidad de circunscribir y ordenar un cosmos concreto o identificado.³⁰ Dentro de la indeterminación absoluta del ser aparece, trascendiéndola, algo que es una pura capacidad de determinar, la “libertad”, el carácter de sujeto del ser humano. Sartre lo describe así en los mismos años en que Horkheimer y Adorno trabajan en *Dialéctica de la Ilustración*: en medio el “ser en-sí”, como una falla del mismo, aparece una grieta, un hueco, una “burbuja de nada” que es el “ser para-sí”: la existencia humana.³¹

En la apertura indefinida de lo otro aparece así la circunscripción o cerramiento propios del cosmos, el “territorio” de la autoafirmación del sujeto, la misma que, al delimitar y ordenar, implica necesariamente una trascendencia por sobre aquello “otro” de lo que procede. Se trata de un acto de violencia (*bias*) elemental que consiste en “cambiar de su lugar o modo de estar propio” o simplemente en “refuncionalizar” aquellos elementos de eso “otro” que entran en la constitución del cosmos.

La indiferencia del ser (lo “otro”) hacia lo humano, el simple “caos”, “vacío” o “ausencia de orden”, es forzada a aparecer como un verdadero “des-orden”, como una presencia hostil, como una proyección del propio sujeto pero en negativo: el “universo eterno e infinito” o la “naturalidad salvaje” que, con su acción enigmática, rodean y penetran al sujeto y su cosmos.

Al igual que para la ontología fenomenológica, para Horkheimer y Adorno no hay un *continuum* entre el ser humano y el ser natural; en términos antropológicos, el “Hombre” no es “la coronación” de la “historia de la Naturaleza”, la hominización no es un “progreso” dentro de la misma línea de desarrollo de la “armonía natural”, sino una interrupción de la misma y el inicio de una diferente; es la “huida hacia adelante”, el salto desesperado del animal desobediente, que con “un grito de terror” (p. 37), se experimenta condenado a sucumbir (dada su “anomalía”) bajo la “ley natural” de la supremacía del más fuerte.

30 „de iniciar por sí mismo una serie autónoma de acontecimientos, es la libertad del carácter inteligible, que se da a sí mismo su propio carácter empírico“. escribe Kant. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. En *Werke* (Weischedel). IV. p. 83.

31 J.P. Safré, *L'Être et le Néant*, Gallimard, París, 1943, p. 60

Como trascendencia que es de lo otro “natural”, y particularmente como “trans-animalización” del “animal proto-humano”, esta humanización del ser en general o de lo otro es necesariamente una “negación determinada”; es una separación respecto de lo animal pero es también, en igual medida, una animalización de aquello que se separa de él: una animalización de la subjetividad. Es “re-formación” de lo natural, pero es también “naturalización” de la forma; es “cosmificación” que violenta a lo otro, pero es también reactualización de la otredad a través del cosmos.

La trascendencia, como “trans-naturalización” no es una acción violenta que sólo pertenezca al pasado; es una acción que está siempre sucediendo o teniendo lugar en el presente, que no termina nunca.

La violencia fundamental del ser humano al trascender al ser en general desata entre ellos un conflicto que no tiene solución, un “enojo” o “enemistad” que no acepta “reconciliación” (*versöhnung*), si “solución” o “reconciliación” deben significar un regreso al estado anterior a la autoafirmación del sujeto, una renuncia al ejercicio de la libertad. Como se verá más adelante, para Horkheimer y Adorno, una verdadera “reconciliación” o des-enojo entre lo humano y lo otro sólo puede consistir, paradójicamente, en una insistencia en eso “nuevo” que ha aparecido en medio de lo otro, es decir, precisamente, en el ejercicio renovado de la libertad. Para ellos, la libertad no es, como para Kant, “más mala que buena”, sino que está “más allá del bien y el mal”, de la concordancia o la discordancia con una armonía natural, que, como se desprende de lo anterior, sólo tiene vigencia en tanto que “reconstruida”.

La posibilidad de la Ilustración se encuentra en esta “violencia” ontológica fundamental que está en la autoafirmación (*selbstbehauptung*) del sujeto respecto de lo otro; que constituye al “sí-mismo” (*selbst*), en su subjetividad concreta o identidad (*selbstheit*) determinada “trans-naturalmente” (o “meta-físicamente”). En ciertos pasajes, el texto de *Dialéctica de la ilustración* parece entender la violencia de la Ilustración exclusivamente como una violencia de agresión y no de trascendencia, como un “pecado” contra la “Creación”, como una *hybris* contra el orden natural, que el ser humano moderno repite de manera potenciada y por la que, dialécticamente, convertido él mismo en “naturaleza” u hostilidad a lo humano, recibe un castigo terrible. “La civilización es un triunfo sobre la naturaleza con el que la sociedad convierte todo en simple naturaleza” (p.216). Sin embargo, el conjunto de la obra permite reconstruir un concepto de Ilustración según el cual la violencia de ésta respecto de lo otro puede ser vista no sólo como

un pecado o una *Hybris*, sino también como una peculiar manera de respeto y exaltación a través del desafío.

La constitución de la sujetidad sobre el sustrato de la naturalidad animal trae consigo el conato o tendencia del sujeto a “perseverar en su ser”, a repetirse como idéntico a sí mismo en situaciones diferentes en el curso del tiempo, en la extensión del espacio. Ser sujeto es afirmarse en una identidad. Esta tendencia del sujeto a seguir siendo “el mismo” puede efectuarse, sin embargo, de dos maneras completamente diferentes entre sí, con lo que “perseverar”, al igual que “Ilustración” pueden significar dos cosas totalmente contrapuestas. Se trata de una diferencia que es de importancia decisiva en la argumentación de *Dialéctica de la Ilustración*.

Y es que, en efecto, la perseverancia en el propio ser como realización espacio-temporal de la autoafirmación o *selbstbehauptung* del sujeto no tiene necesariamente que ir por el camino de la *selbsterhaltung* o autoconservación. La perseverancia es ella misma ambigua; se lleva a cabo de dos modos o con dos tendencias contrapuestas. Su insistencia en afirmar la identidad la puede realizar de dos maneras que siguen sentidos encontrados: a) como una auto-puesta en peligro (*selbstpreisgabe*) o b) como una “auto-conservación” (*selbsterhaltung*).

La auto-afirmación puede ser simplemente una fidelidad a la forma que debió inventarse el sujeto al trascender a lo otro, y que lo identificó como tal: al pasar por la experiencia de una “trans-naturalización” que acepta y asume la huella de la animalidad negada y “superada” en ella. Una fidelidad que consiste en el intento de alcanzar una meta-morfosis o traslación de esa forma a cualquier substancia diferente aportada por el curso del tiempo o la extensión del espacio (Ovidio: *in nova mutalae formae corpora*). Perseverancia es aquí el esfuerzo de rescatar una forma, una entidad volátil, de la amenaza de desaparición que aparece cuando es puesta a prueba o en peligro en una migración o cambio de situación. Como metamorfosis, la perseverancia no resguarda ningún “terreno ganado”, no protege una herencia o una integridad sustancial: no es capaz de fundar destino alguno ni es apta para someterse a él. Es un acto gratuito, contingente, sin fundamento, de insistencia en una forma que debe aún demostrar su vigencia.

La perseverancia en el propio ser puede, sin embargo, tomar otro camino, aquel que Horkheimer y Adorno ven desembocar en su época en la macabra apoteosis del “estado autoritario”³². La auto-afirmación del sujeto puede consistir en una consolidación o substancialización de su forma identitaria en el resguardo o

32 Mar Horkheimer, *El Estado autoritario*, Ed. Itaca, México, 2006

la conservación de esa substancia como “terreno ganado” o “coto de poder” arrebatado a lo otro (convertido ya en un mero caos). Perseverancia es aquí el empeño en proteger la “mismidad” del sujeto como un poder equiparable al poder que se supone como lo esencial de lo otro. Es una perseverancia que acumula esa “mismidad”, poder y que, por lo tanto, funda un destino y lo obedece.

El primer modo de perseverar en el propio ser comienza con un desafío que respeta la “sujetividad otra” de lo otro en la vigencia que esto otro mantiene al estar presente como *fysis* (natura) o creación perpetua, avanza por la afirmación del carácter contingente y aleatorio de la identidad del sujeto y de su cosmos en medio de lo otro. El segundo modo avanza por la anulación de la otredad de lo otro y su conversión en un “caos” o naturaleza salvaje por conquistar y domesticar; pasa por la afirmación del carácter absolutamente necesario de la identidad del sujeto y su cosmos y por la subordinación de la realidad de lo otro a esa necesidad. El primero se encamina a encontrar para el sujeto y su cosmos un lugar propio en medio del lo otro mientras el segundo se dirige a someter lo otro al sujeto y a integrarlo dentro del cosmos.

El tono desconsolado y “pesimista” que prevalece a lo largo del texto de *Dialéctica de la Ilustración* expresa sin duda las condiciones políticas de la época en que fue escrito. Eran tiempos que sólo ofrecían a sus autores motivos para dudar de la posibilidad misma del primer modo de la perseverancia del sujeto en su ser o su identidad; todo les conducía a identificar esa perseverancia con el segundo modo, el de la auto-conservación (*selbsterhaltung*) del sujeto idéntico a sí mismo y a constatar desilusionados la dialéctica negativa que llevaba a esa Ilustración o autoafirmación a “morderse la cola” y concluir en la devastadora anulación del sujeto. De todos modos, como destellos casi borrados por el examen de esa dialéctica, no dejan de aparecer esporádicamente aseveraciones según las cuales una Ilustración “buena”, de perseverancia por metamorfosis de la identidad, resulta posible. Para Horkheimer y Adorno, sólo la Ilustración readueñada de sí misma, es decir, retomándose en la práctica real como la auto-afirmación contingente del sujeto humano, “podría romper los límites de la Ilustración” (p. 238).

La Ilustración como el “destino” de Occidente

“La proposición IV, XXII cor. de la *Ética* de Spinoza —escriben Horkheimer y Adorno (p. 52) — contiene la verdadera máxima de la civilización occidental: *Conatus sese conservandi primum et unicum virfutis est fundamentum* (el empeño en autoconservarse es el fundamento primero y único de la virtud)”. Intentan así localizar un modo de comportamiento civilizado que fue “elegido”

tempranamente (unos ocho siglos antes de nuestra era) en el mundo mediterráneo centrado en torno a Grecia y que, saliendo airoso una y otra vez de duras pruebas, se fue consolidando e imponiendo a la manera de un “destino” que ha dominado en la historia de Occidente. Es el modo de comportamiento de la Ilustración por autoconservación (“*selbsterhaltung*”) o de la civilización liberada de la magia que asegura la vigencia de sus formas mediante la cosificación de la vida de las mismas en la dinámica del intercambio mercantil. Un modo de comportamiento que Occidente “eligió” repetidamente frente a otro suyo alternativo —el de la Ilustración por auto-puesta en peligro (*selbstpreisgabe*)— el mismo que, vencido y dominado, lo acompaña desde entonces desobedeciendo a ese “destino” desde los ángulos más variados.

La Ilustración que hay en el mito

Según Horkheimer y Adorno, la presencia de la Ilustración como autoafirmación conservadora del sujeto no correspondería exclusivamente a la civilización moderna; ellos la reconocen ya en el comportamiento mágico y en el discurso mítico³³. “Ya los mitos que (en la época moderna) caen víctimas de la Ilustración eran producto de ésta” (p. 30).

Según ellos, el comportamiento mágico despliega una astucia muy peculiar como arma de conservación de la identidad de un sujeto humano: el mago se mimetiza con una figura inventada de lo otro todopoderoso y “hostil” para, en representación de ella, entablar un diálogo con la comunidad humana y entrar con ésta en un contrato mediante el cual accede a hacer una excepción en su “hostilidad” a cambio de recibir un sacrificio con el que la comunidad le ofrenda una parte de sí misma. La astucia del mago consiste en comportarse como si la existencia humana tuviese alguna importancia para lo otro; en tratar a lo otro como si ello se atuviera a lo que el ser humano hace o deja de hacer y en adjudicar así a lo que acontece en lo otro una necesidad que le es ajena, que es una proyección de la coherencia interna de la identidad comunitaria. De esta manera, si lo que acontece en lo otro resulta desfavorable a lo humano, ello no sería algo casual o fortuito sino una acción deliberadamente hostil provocada por lo otro, una acción que puede entonces ser materia de negociación. Elevado a la jerarquía de fuerza todopoderosa, lo otro queda sutilmente sometido al poder de lo humano. En la mimesis mágico-mítica hay una peculiar impostura: aquello que va a ser

33 Y lo hacen con intención polémica, en contra de cierta tendencia de la filología clásica alemana que veía en Homero al iniciador del racionalismo ilustrado e imaginaba los tiempos pre-homéricos o de la mitología arcaica como tiempos de armonía con la naturaleza a través de los dioses telúricos. La ideología antirracionalista del nacionalsocialismo, con la que esa filología simpatizaba, proponía regresar a esos tiempos pre-racionalistas mediante una depuración de los elementos político-raciales («judeo-bolcheviques») que habrían introducido el racionalismo ilustrado en el seno del pueblo alemán.

imitado se crea en el acto mismo del imitar (p. 73). El comportamiento mágico imprime en lo otro la necesidad que corresponde a su propio cosmos identificado; le otorga una figura terrorífica con la que el ser humano puede mimetizarse para exigirse a sí mismo, en bien de la reproducción de su identidad, un sacrificio al que de otro modo no se sometería.

El mito, por su parte, al darle un nombre a la figura en que lo otro se presenta, hacerle personaje de su relato y mostrarla en una relación de reciprocidad con lo humano, pone en palabras el comportamiento mimético que está en la magia y justifica así la necesidad del sacrificio en bien de la conservación de la identidad. La magia y el mito documentan un proceso de doble filo que se impone en las condiciones históricas de la escasez absoluta, el del sometimiento de la naturaleza, de un lado, y de auto-represión, “renuncia” (*entsagung*) o sacrificio sociales, de otro. Por esta razón, para Horkheimer y Adorno, “el mito es ya Ilustración (autoconservadora)”, más aun, el mito pone en marcha ese “proceso sin fin de la Ilustración” que, en lugar de interrumpirse como era de esperar con la llegada de los tiempos modernos, habría de continuarse hasta nuestros días, y de manera exacerbada.

La Ilustración moderna

La Ilustración moderna vive de “desencantar el mundo”, de combatir al mito en lo que éste tiene de expresión y apología del comportamiento “mimético” propio de la magia cuando recurre al sacrificio humano como instrumento para someter a la naturaleza. Pero, irónicamente, su combate lo lleva a cabo desde una posición que es la misma del mito, sólo que “más desarrollada”.

El “destino” de la Ilustración occidental o moderna comenzó a tener vigencia cuando el sujeto se desentendió de la administración de su cosmos, función que ponía en peligro su integridad pues lo enfrentaba al conflicto entonces irresoluble entre justicia social y sobrevivencia de la comunidad, y pasó a asegurarla —y de este modo a resguardarse a sí mismo— encomendándola a la “mano invisible” (A. Smith) del mercado; cosificándola como una función que dejaba de requerir de su intervención y pasaba a cumplirse casual o “automáticamente” en el entrecruzamiento de la infinidad de “procesos de realización del valor” de los bienes convertidos en mercancías. Esta cosificación o cesión de subjetividad, esta merma de autarquía política es el sacrificio, similar al del comportamiento mágico-mítico, que hace el sujeto ilustrado en la época pre-capitalista de la modernidad a cambio de la benevolencia de lo otro hacia su identidad con lo propietario del “mundo de las mercancías”, como tesorizador o acumulador de valor económico abstracto.

Pero el destino de la Ilustración occidental o moderna se impone sobre ella incluso cuando, ya en la modernidad capitalista, el mecanismo mercantil de distribución de la riqueza social es desobedecido, burlado y ocupado por la presencia desquiciante de la mercancía-capital, es decir, por la acción del valor de esa mercancía, que está en una constante autovalorización gracias a la explotación del trabajo de los asalariados que producen y consumen tal mercancía (p.175). Para sobrevivir con la identidad de propietario, de “amo y señor de la naturaleza”, el sujeto debe ahora sacrificar no sólo su función administradora del cosmos, sino, radicalmente, su misma función de sujeto, su sujetidad; debe cosificarse radicalmente, pasar a existir como “sujeto enajenado” bajo la forma del valor autovalorizándose que habita en la mercancía-capital. Y es que ser propietario de una riqueza capital es ser propietario de un valor económico cuya autoafirmación no puede detenerse mientras no haya sometido completamente al valor de uso de la riqueza social, mientras no haya reducido la totalidad cualitativa del mundo a su versión puramente cuantitativa. “La Ilustración (moderna) –dicen los autores– es el temor mítico que se ha vuelto radical” (p. 54). Mientras el “temor mítico” se da ante la amenaza de lo otro que le llega a través del caos, el “temor ilustrado” de la modernidad capitalista aparece ya ante la simple amenaza de la otredad de lo otro; ante el peligro proveniente del “resto” de lo otro que es irreductible a la figura de “caos” y que está en la promesa de placer que se anuncia en la consistencia cualitativa del valor de uso de los “bienes de este mundo” (p.128). “La Ilustración (en la modernidad capitalista) es totalitaria como ningún otro sistema” (p.78). La sola posibilidad de un “afuera”, de algo diferente al sí mismo, es la fuente del temor. Nada debe estar afuera; la identidad se mantiene y salvaguarda creando la inmanencia (p.67). Sólo si el caos que se muestra en la consistencia concreta de las cosas llegara al fin a consistir plenamente en una mera proyección negativa del sujeto y su cosmos, a ser exclusivamente aquello “aún no” conquistado e invadido por él, el temor a lo otro podría desvanecerse en el sujeto ilustrado. Sólo que esta sensación de seguridad ante la identidad perfectamente conservada gracias a la anulación de lo otro en cuanto tal sería una sensación que carecería de sujeto para sentirla.

Anulado lo otro en provecho del sujeto plenamente enajenado, el paisaje que quedaría sería el de una devastación total: la Ilustración habría completado su “dialéctica”.

Al llevar a cabo su empresa de auto-emancipación, el sujeto humano tomó un camino que lo ha llevado paradójicamente, de estar sometido bajo un poder ubicado en lo otro, en el caos, en la naturaleza salvaje, a estar sometido a un poder equivalente, pero ubicado ahora en él mismo; en él, como sujeto que

salvaguada al fin plenamente su identidad al cosificarse y enajenarse como valor económico capitalista siempre valorizándose. Para dejar de sacrificar una parte de sí mismo, como debía hacerlo en tiempos pre-modernos, el sujeto, en esta dialéctica perversa, ha pasado a sacrificarse todo entero.

A esta Ilustración, que persigue a toda costa la autoconservación del sujeto y retrocede ante la idea de una autoafirmación como “puesta en peligro” de sí mismo, Horkheimer y Adorno le recuerdan: “Todo auto-sacrificio implica destruir más que lo que se salva gracias a él” (p.73).

Crítica a “La posibilidad de una Teoría Crítica de György Márkus” ³⁴

Quisiera atenerme únicamente al que atañe directamente a problemas filosóficos, y que está representado por un artículo de György Márkus que lleva el título de “La posibilidad de una teoría crítica” y que originalmente un capítulo de su libro *Language and production*.

Gyorgy Márkus es uno de los principales discípulos de Georg Lukács. En esa medida, está ya marcado, de entrada, por una especie de clasicismo, puesto que en verdad si hay una figura descollante dentro de la teoría marxista en el siglo XX es justamente la de Georg Lukács. Gyorgy Márkus, con algunos de sus compañeros, conformó lo que se haría llamar la “Escuela de Budapest”. Una escuela que intentaba seguir los planteamientos de Lukács, criticarlos y actualizarlos. Que trataba de mantener, dentro del ámbito de vigencia de la ideología del imperio soviético, la posibilidad de un marxismo crítico. Lo que incluye la idea de un marxismo capaz de autocriticarse y de desarrollarse para entrar en la discusión con otros planteamientos teóricos del siglo XX. Pero Márkus, junto con los miembros de la Escuela de Budapest, sufrió la represión por parte del estado Húngaro, dependiente del estado soviético. Y fue llevado a tal extremo en su pobreza que no le quedó más, en 1.977, que emigrar a Australia. Desde entonces ha trabajado en Sydney. Curiosa situación, pues ha trabajado teorías que se discuten en el centro de Europa justo desde el lugar más lejano del centro de Europa, que es Sydney, Australia.

Como sabemos, Gyorgy Márkus es autor de muchos libros importantísimos. *Marxismo y antropología*, por ejemplo. Un libro que ha inspirado a Julio

³⁴ Publicado en la Revista *Mundo Siglo XXI* el año 2010 en base a la exposición realizada en la Presentación de la revista del CIESAS, Desacatos N° 23.

Boltvinik en su Tesis de Doctorado. La teoría de la conciencia en el joven Marx, en *Lenguaje y producción*. Ha analizado la cultura y la modernidad, la dictadura del capital sobre las necesidades, etc. Me toca, pues, decir unas palabras sobre este artículo: “La posibilidad de una teoría crítica”.

Para empezar, está muy bien presentado por el propio Julio Boltvinik, que es discípulo y admirador de Gyorgy Márkus, en un comentario previo que resume capítulos anteriores del libro *Language and production*. De esta manera, el lector pueda acercarse a “La posibilidad de una teoría crítica” con el conocimiento del entramado teórico dentro del cual se concibe todo el argumento de este artículo.

“La posibilidad de una teoría crítica” hace referencia principalmente a lo que podríamos llamar el fundamento de un cierto tipo de teoría, de un cierto tipo de cientificidad, incluso podríamos decir al fundamento de la cientificidad crítica. Lo que busca es el fundamento de una actitud teórica crítica y de un desarrollo teórico crítico. Las posibilidades de una ciencia crítica.

En este contexto, Márkus hace referencia a lo que él llama dos paradigmas: el paradigma de la comunicación y el paradigma de la producción. Dos perspectivas contrapuestas, aunque puedan llegar a ser complementarias, para descifrar el conjunto de los comportamientos sociales y también, por lo tanto, de las tendencias históricas. Un paradigma es el de la comunicación, es decir, el que percibe el mundo humano justo como un nicho que tiene su esencia en la capacidad de los seres humanos de comunicarse y de construir una especie de “comunidad comunicativa”, para hablar un poco en términos de Jürgen Habermas. El otro paradigma, nos dice Gyorgy Márkus, es el paradigma de la producción. Que sería propiamente el paradigma de Marx, es decir, el de interpretar y considerar todos los fenómenos humanos como fenómenos que tienen su clave en la relación del sujeto social con la naturaleza para sacar de ella ciertos bienes que son indispensables para su subsistencia, es decir, en el proceso de trabajo o de producción propiamente dicha.

Gyorgy Márkus dice que, si bien estos dos paradigmas no se excluyen, son, sin embargo, completamente diferentes, y que los intentos que ha habido hasta ahora para combinarlos, tratando de construir un paradigma que los integre, no han sido fructíferos. Tampoco el que propone Jürgen Habermas.

Lo que él plantea es que este paradigma de la producción tal como se encuentra desarrollado en el discurso crítico de Marx es un paradigma que no resulta

suficiente para aprehender el conjunto de los fenómenos sociales e históricos de nuestra época y que es indispensable, por lo tanto, reformularlo. Reformularlo incluso de una manera radical. Su propuesta es, entonces, la de radicalizar esta aproximación hacia la realidad humana desde la clave de la producción. Para ello, afirma, lo importante es volver sobre la veta central de la argumentación del discurso crítico de Marx como discurso de la producción, la misma que, según él, sería justamente la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción o, dicho en otros términos, la teoría del progreso.

En verdad, nos dice Gyorgy Márkus, la teoría crítica de Marx es una teoría del progreso planteada desde una perspectiva que se parece mucho a lo que se sostiene en las ciencias naturales. La dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción sería como la descripción científica de un proceso orgánico en el que una masa tal, en principio amorfa, que sería las fuerzas productivas, se va dando sucesivamente, como lo hacen los crustáceos, caparzones, que serían las relaciones de producción, que primero le ayudan a crecer y después le estorban, justamente para crecer y que, en esa medida, son desechadas una tras otra. Así, entonces, habría una especie de sustrato, de sustancias, de esencia humana que estaría permanentemente intentando crecer y progresar y, para ello, se darían relaciones de producción. Las fuerzas productivas crearían sus propias relaciones de producción, que al cabo de un tiempo, después de ser motivadoras, propulsoras de su crecimiento, se convertirían más bien en estorbos y tendrían que ser desechadas. La historia humana sería, pues, la historia que combina estos dos ejes, el diacrónico y el sincrónico, en el cual efectivamente lo que existe es esta sustancia humana, con su tendencia acumulativa a perfeccionarse para progresar y, sobreimpuesta a ella, una sucesión de esbozos, de esquemas, de propuestas de organizaciones de esas fuerzas productivas, que serían las relaciones de producción. En este sentido, la teoría de Marx sería una teoría científica muy parecida a las ciencias naturales y tendría como su planteamiento fundamental esta noción de progreso de la esencia humana en cuanto tal.

Ahora bien lo que György Márkus plantea es que la teoría crítica de Marx es una teoría que implica otro nivel diferente de teorización en el que la noción de progreso estaría planteada de una manera diferente. Nos dice, cito: “la teoría del progreso humano no es la ciencia positiva de la historia, sólo tiene sentido como parte del esfuerzo histórico práctico, para darle a la historia humana, el significado de progreso, es decir, para crear condiciones bajo las cuales, los individuos, todos los individuos, puedan participar de manera efectiva e igual en las decisiones que determinan como darle forma al marco socio-institucional de sus vidas para vivir mejor de acuerdo con sus propios valores y necesidades”.

Este planteamiento del progreso no es, en el caso del discurso de Márkus, la constatación de un hecho empírico. No es que el progreso esté allí, sino que, justamente, es la perspectiva crítica la que construye o intenta construir la coherencia de los datos empíricos entorno a la noción de progreso, es decir, al mirar todo este proceso es la noción misma de progreso propia del discurso crítico la que arma los datos que se presentan al investigador. El discurso crítico es, entonces, el que estaría proyectando esta idea de progreso: la idea de que todo efectivamente ocurre y acontece para darle un sentido de perfeccionamiento a la esencia humana. Esta perspectiva implica una posición de valor, sostiene György Márkus. La teoría crítica es una teoría valorativa, y esta elección de valor sólo puede justificarse finalmente en la práctica, mediante la realización de su percepción de la realidad al conducir el progreso del género humano. Para György Márkus, no hay garantías históricas ni del éxito ni del fracaso de esta empresa. No se puede decidir a priori, en teoría, si la asociación de productores libres, la “sociedad buena” terminará por imponerse históricamente sobre su contrario, la sociedad de individuos unidimensionales.

Todo esto es algo que no viene en los datos, que no resulta del análisis científico de la empiria y de la proyección de la perspectiva del discurso crítico.

Esa es una aproximación de Gyorgy Márkus con la que sin duda podemos estar de acuerdo: para el discurso crítico no se trata de estar con el discurso positivo, sea él positivista o no, un discurso que se atiene exclusivamente a los hechos que vienen de la empiria. Más bien, conforma una teoría que trabaja ya de entrada con esos hechos otorgándoles determinado orden científico en referencia justamente a lo que podría llamarse la historia de la emancipación humana.

Ahora bien, aunque coincido plenamente con este planteamiento de Gyorgy Márkus, hay algo, sin embargo, que me parece criticable en su aproximación cuando habla del destino de esta teoría en la obra de madurez de Marx. Porque, según su planteamiento, en el Marx de *El capital* encontraríamos una especie de regresión. Ahí Marx se comporta nuevamente como si fuera un científico que lee en la empiria el sentido de la historia y de los hechos mismos que estudiamos. En esa medida, descompone esa totalidad científico crítica que estaba sobre todo en el joven Marx.

Por eso, para Gyorgy Márkus la radicalización del paradigma de la producción implica un retorno al joven Marx. Un retorno al Marx de los *Manuscritos de 1844*. Al Marx anterior a la vuelta que daría ya con *La ideología alemana*. Gyorgy Márkus intenta, y esta es su propuesta de radicalización, fundamentar

la validez del discurso crítico conectándola desde la teoría marxista con lo que podría llamarse la expresión teórica de la existencia en la realidad empírica, dice él, como realidad vivida de ciertas necesidades radicales. De alguna manera, lo que intenta es re-fundamentar el discurso crítico volviendo a la teoría del individuo, como el núcleo del descenso de la necesidad de cambio al plano de la experiencia concreta de la necesidad de la revolución.

El punto sobre el que quisiera insistir está en lo que me parece que es criticable en la lectura que hace György Márkus de *El capital*. Es una lectura que a mi ver deja de lado el momento tal vez más importante de la argumentación de Marx en esa obra. György Márkus no reconoce la potencialidad que hay en el concepto de enajenación que está presente en el discurso de Marx en *El Capital*. Donde esta apariencia de cientificidad, este intento de parecerse a Darwin, que hay sin duda en Marx, es, para mí, precisamente eso, una apariencia indispensable, algo que es necesario pero no suficiente. Considero que aquí lo que está en juego es aquello que decía Walter Benjamin acerca de la capacidad que tiene el materialismo histórico de vencer cuando se trata de discutir acerca de la realidad histórica del ser humano. El materialismo histórico, dice Benjamin, tiene siempre la razón, pero ¿por qué? La respuesta que nos da está en su famosa alegoría del jugador automático de ajedrez. Dice: el materialismo histórico es como ese muñeco vistoso que vence a cualquier contrincante en el ajedrez, pero que está él mismo manejado por un enano impresentable, escondido debajo del tablero. Es decir, la virtud del materialismo histórico no está en su apariencia ilustrada, en su apariencia científica, en la capacidad de enfrentarse de tú a tú con los científicos burgueses, de escribir grandes tratados, de exhibir una fabulosa masa de citas, de documentar paso a paso con datos empíricos todo lo que se está afirmando, que sería justamente la apariencia científica de *El capital* de Marx. Sino, por el contrario, en otra cosa. En la teoría de la enajenación. La teoría de la enajenación no es presentable en términos científicos ilustrados. Es como el enano jorobado en la alegoría de Walter Benjamin, que desde su escondite debajo del tablero de ajedrez, hace imbatible al muñeco jugador, al que mueve secretamente. Es precisamente la teoría que fundamenta la validez del discurso crítico de Marx, la validez del materialismo histórico. En ese sentido, me parece —insisto— que la lectura que hace György Márkus de *El Capital* es una lectura que no atrapa el núcleo de la argumentación de Marx.

Para Márkus, el núcleo de la argumentación de Marx en *El capital* está en el concepto de contradicción entre fuerzas productivas modernas, tecnificadas o nuevas, y relaciones de producción anticuadas, capitalistas. Sin embargo, si uno se detiene en una lectura más minuciosa y más problematizadora del texto de

Marx, va a encontrar que el concepto nuclear de contradicción no se encuentra en la relación entre fuerzas productivas modernas y relaciones de producción capitalistas, sino, más bien, en la relación que prevalece entre la “forma natural” de la reproducción social y la “forma de valor” de esa misma reproducción. Dicho de otro modo, el concepto nuclear de contradicción es el se refiere a la contradicción valor-valor de uso. La hipótesis básica de toda la argumentación de Marx en *El capital*, a la que va a hacer referencia constantemente, es la que propone una descripción del proceso de producción capitalista como un hecho que consiste en la “unidad contradictoria o inmediata del proceso de trabajo, en su forma natural, y el proceso de valorización”, proceso en el cual el primero está actualizado solamente en abstracto, de una manera sólo cuantitativa y productivista. Esta sería la gran contradicción de fondo en el capitalismo, y no la que plantea Márkus.

Bolívar Echeverría: El filósofo escéptico de la resistencia ³⁵

*“No, yo no voy a sacrificar la riqueza cualitativa del mundo sino que la voy a reafirmar, e incluso lo voy a hacer cuando esté destruida por el capital ”.
El ethos Barroco.*

El Telégrafo (ET): Más allá de los cambios sociales, ¿cuál era el escenario, en cuanto a pensamiento, que se estaba gestando en aquel momento en que llegaste (1961) en Berlín?

Bolívar Echeverría (BE): En esa época había un retorno a la filosofía tradicional, unos esbozos de nuevos planteamientos sobre todo conectados a la filosofía de la religión; es el caso de Klaus Heirich. Yo estudié con el profesor Hans-Joachim Lieber, quien se manejaba en ámbitos más políticos, de filosofía contemporánea, y me fui encausando por esa vía. Estuve seis años en Alemania.

ET: ¿Por qué decide irse a México?

BE: Yo participé en el movimiento estudiantil alemán, al lado de Rudi Dutschke, que fue el que inició del mayo del 68. Empezamos en Berlín en el 67 y tuvo su momento más brillante en París. Yo estuve allí cuando sucedió y posteriormente pasé al 68 mexicano.

ET: ¿Qué diferencias encontró entre el 68 europeo y el mexicano?

BE: Muy grandes distancias. Los motivos de la rebelión estudiantil en Europa tenían que ver con una incomodidad de la juventud con el esquema civilizatorio de post-guerra que habían restaurado los europeos y que era la repetición de lo mismo que les había llevado al fascismo. Era la resistencia de los jóvenes a repetir la historia, un intento de replantear la organización de la sociedad.

ET: ¿Del capitalismo moderno?

BE: Sí, era la idea de combatir a la modernidad en su modalidad capitalista. Por el contrario, en México el movimiento del 68 era una reivindicación frente a los ultrajes cometidos por el gobierno, tanto hacia la clase obrera como a los estudiantes. Era una especie de exigencia de democracia en un país cuasi totalitario, como lo era el México regido por el PRI.

ET: Al salir de Alemania con una escuela de pensamiento europea, ¿qué cambió en sus lineamientos filosóficos, al retornar a la estructura latinoamericana?

BE: En verdad no mucho porque yo ya me había encauzado por el estudio de la obra de Marx, sobre todo de la filosofía crítica alemana. Yo llegué a México ya bastante formado con respecto a la actitud teórica.

ET: A partir del estudio de la teoría crítica de Frankfurt y de Marx, usted desarrolla sus teorías sobre la modernidad...

BE: Mis estudios parten de una restitución del pensamiento marxista que fue reprimido por el marxismo oficial, el soviético. Nosotros en Berlín seguíamos la línea de Lukács y de la escuela de Frankfurt. Lo que se había anulado desde el marxismo oficialista era el planteamiento radicalmente revolucionario: la idea de que la modernidad en cuanto tal, es algo que tenía que deshacerse de su estructuración capitalista para poder ser una modernidad efectiva. La obra de Marx era clave en ese punto, porque es una crítica de todo el mundo moderno burgués, que se fundamenta en el modo de producir la riqueza, del consumo...

ET: El valor de uso (práctico) versus el valor de cambio (monetario)...

BE: El concepto del valor de uso era algo que había que problematizar y rescatar, ya que era despreciado por el conjunto del pensamiento occidental. Había que replantear que estamos en una sociedad contradictoria y que la contradicción está justamente en eso: en la tendencia que tiene la vida concreta.

ET: Como dice en su ensayo *La Clave Barroca en América Latina*, en la modernidad se impone el valor abstracto sobre la vida concreta...

BE: Así es, el ser humano tiene su capacidad de reproducirse, de generar proyectos de vida y de organizar el mundo, por lo tanto, de definir las formas de los valores de uso. Esa es la vida concreta. Cuando la producción y consumo de estos valores se realizan al modo capitalista, ellos mismos vienen a ser reprimidos por la necesidad de comportarse como mercancías capitalistas. Los valores de uso son valores reprimidos en nuestra sociedad.

ET: Dentro de la teoría que usted desarrolla acerca de los cuatro *ethos* (estrategias de supervivencia inventadas espontáneamente por una comunidad) ¿Esos valores de uso se presentan como resistencia en Latinoamérica, dentro del *ethos* Barroco?

BE: La versión básica de la modernidad capitalista es la puritana, en la que esta sujeción de la vida concreta a la valorización de las mercancías capitalistas está perfectamente aceptada en la vida. Ese sería el *ethos* realista, que dice: así es como vivimos, la riqueza sólo puede producirse en términos capitalistas, aceptémoslo, seamos realistas y produzcamos dentro del capitalismo lo mejor que podamos. El *ethos* Barroco dice: no, yo no voy a sacrificar la riqueza cualitativa del mundo, sino que la voy a reafirmar, e incluso lo voy a hacer cuando esté destruida por el capital. Esta rebelión dentro de la subordinación al capital es lo que caracteriza al *ethos* Barroco.

ET: Si el *ethos* Barroco surge luego de la conquista como una forma de supervivencia de la población indígena, a través del mestizaje, siendo ésta una re-creación o “puesta en escena” de la civilización europea, ¿cómo se da ese proceso dentro del capitalismo moderno?

BE: El *ethos* Barroco, como *ethos* moderno, es ese tipo de comportamiento que se resiste a aceptar la destrucción del valor de uso por parte del valor de la mercancía, y que rescata el carácter concreto del valor de uso. Lo hace ascendiendo al terreno de lo imaginario, construyendo mundos ficticios. Teatralizando la vida, porque de esa manera se puede rescatar la riqueza cualitativa. En ese sentido, el *ethos* Barroco es muy poco productivo, no contribuye para nada al Producto Interno Bruto, más bien lo obstaculiza.

ET: ¿No genera el *ethos* Barroco formas de producción alternas?

BE: No, para nada. Es justamente una especie de resistencia al productivismo moderno. Por eso se dice que los países latinoamericanos no estamos hechos para el progreso, para la disciplina, o el sacrificio productivista, que son aspectos indispensables para una vida moderna realista.

ET: ¿Cuál sería la alternativa entonces?

BE: El *Ethos* Barroco no es una solución, no conduce hacia la revolución. Conduce a una resistencia al capitalismo y no a la destrucción del mismo. Es modo de vivir dentro del sistema. No es una propuesta ni una estrategia, ni siquiera es un proyecto de transformación. Este es el gran problema. Nuestros pueblos son muy anti-capitalistas, pero también poco revolucionarios.

ET: En uno de sus ensayos usted dice que es imperante una redefinición de la violencia revolucionaria. ¿Cuál sería la vía a tomar frente al planteo de desplazar al capitalismo como modelo económico?

BE: Esa es la pregunta que nadie puede responder. Lo que afirmo yo es que el sujeto proletario, el de la revolución, según Marx, era un sujeto que podía organizarse para constituir una rebelión en contra del sistema capitalista. Podía formar un ejército popular capaz de enfrentarse al ejército de la burguesía y tal vez vencerlo. Ahora esto ya es imposible. El tipo de control y de vigencia del poder capitalista es insuperable en términos de lucha armada. Ese sujeto, la clase obrera que pueda construir su propia fuerza, ya no existe. “Hoy todos somos asalariados el capital nos explota a todos, a unos con más crueldad y violencia que a otros”.

ET: ¿Por qué?

BE: Hoy todos somos asalariados. El capital nos explota a todos, a unos con más crueldad y violencia que a otros. El cómo pasar de esa situación terrible de explotación generalizada -no sólo económica sino incluso existencial- a organizar esa resistencia y a proponer una transformación, es un problema imposible de resolver en palabras. Yo creo que la vida misma va mostrándonos posibilidades que van desde lo más subjetivo, a lo político y público. Pienso que hay una vuelta hacia lo ético, la resistencia al capital sólo puede ser efectiva si comienza desde la condición más íntima de uno mismo. Hay que preguntarse si lo que uno hace personalmente ayuda o no a mantener el sistema. Puede establecerse una solidaridad desde los que resisten en términos individuales.

ET: ¿Es posible que eso suceda?

BE: Sí, y no necesariamente en el campo de la política. No se manifiesta bajo la forma de partidos, movimientos, de programas de transformación del Estado, sino más bien en formas de cambio de la vida cotidiana y real. En modos de comportamiento que cada día son más liberados, como el comportamiento erótico o el estético. Creo que desde ahí se está expandiendo la resistencia hacia la modernidad capitalista, y quizás algún día se convierta en resistencia política. La crisis financiera actual es la de una versión súper desarrollada del capitalismo en su forma neoliberal, que tomó la vía de la burbuja financiera. “Pensar que sin el capital se vuelve a las cavernas es falso”.

ET: ¿Juega algún papel dentro de la expansión de la resistencia hacia el capitalismo la crisis financiera internacional?

BE: Al estallar la crisis, se revirtió sobre sí misma. Es una crisis no sólo del neoliberalismo sino del capitalismo neoliberal. Estamos entrando en un proceso de crisis del modo de producción capitalista. Por eso creo que la lucha que se hace contra el neoliberalismo es limitada, porque ir contra el neo-capitalismo en pro de un buen capitalismo, genera la pregunta: ¿existe un buen capitalismo al que deberíamos retornar? La respuesta de Marx es no, el capitalismo en sí mismo es una máquina infernal, destructiva.

ET: ¿Qué pasa con la tendencia restaurativa para no dejar derrumbar ese modelo neoliberal?

BE: Es lo que estamos viviendo ahora, esos pataleos de ahogado por reacondicionar el capitalismo e insuflarle nuevo aire. En ese aspecto el triunfo ha sido grande: el siglo XX ha sido nefasto. Se estableció la intangibilidad del capital y nadie se atreve a cuestionar que la civilización pudiera funcionar de una manera no capitalista. Se ha creado un gran dogma.

ET: ¿Cómo se han adaptado las estructuras de pensamiento a ese nuevo dogma?

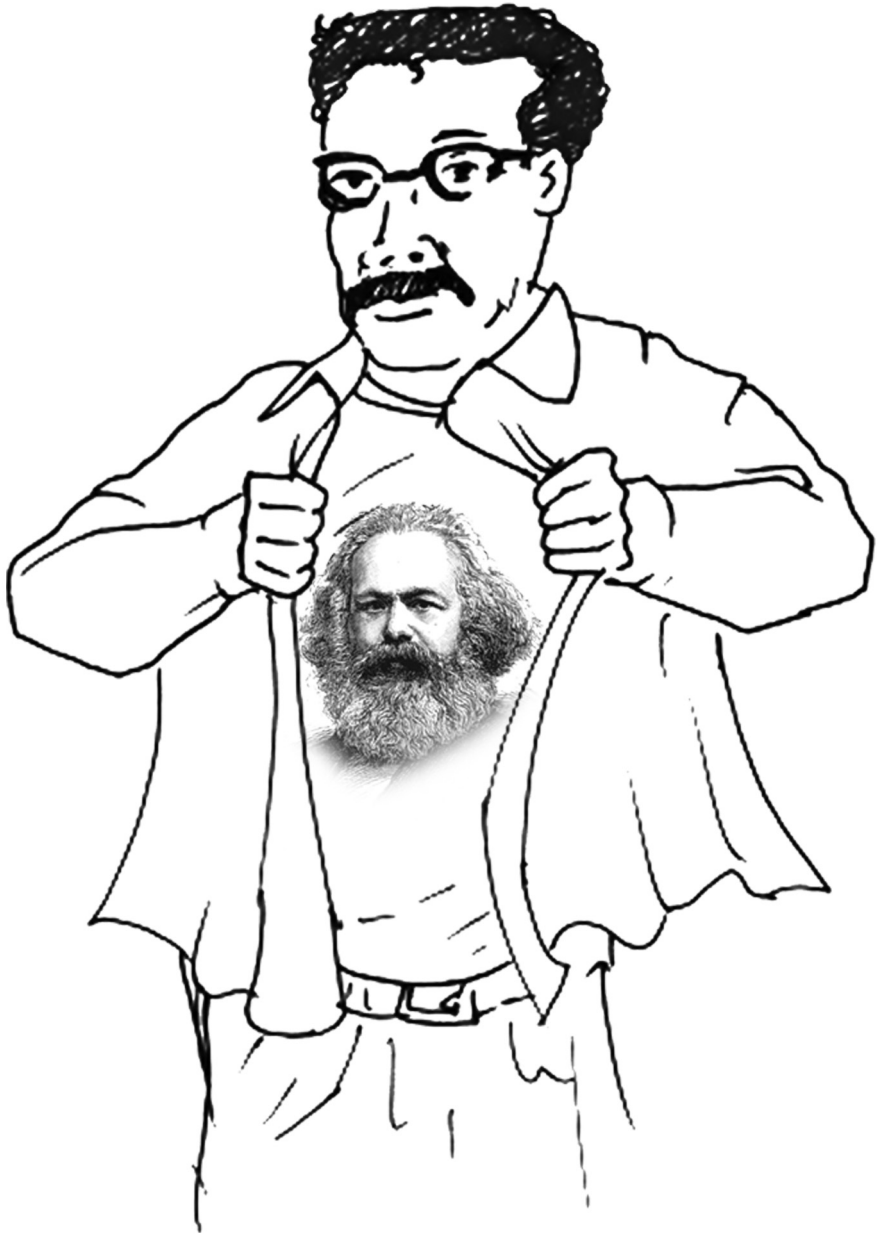
BE: El mundo moderno es muy religioso, con una gran fe. La fe en el capital. Antes creíamos en cualquiera de las versiones de dios monoteísta, ahora tenemos a este Dios frío e imperceptible, pero dominante. Todo el que pretenda decir algo en contra es un loco.

ET: ¿Según lo que señala, entonces, la posmodernidad sería una ilusión teórica?

BE: Creo que sí. La posmodernidad es un intento de saltarse por sobre la propia sombra, de ir más allá de la modernidad capitalista sin tocarla. Fue muy vistosa la actitud posmoderna en ciertos círculos donde se movió.

ET: ¿En las artes, por ejemplo?

BE: Sí, pero no tanto. Más bien en el mundo de los *mass media*, de los estudios de la cultura, pero no pasó de ahí. Casi no hay teóricos posmodernos fuertes, aparte de los iniciadores como Lyotard o Baudrillard, que son muy buenos, pero que de alguna manera son derivaciones del pensamiento de Marx, son disidentes de esa filosofía, pero en el fondo son marxistas.



Signature

La presente edición se terminó de imprimir en el
mes de marzo de 2011 en los talleres de
“Garza Azul” Impresores & Editores
Teléfono 2232414
La Paz - Bolivia



PENSANDO EL MUNDO DESDE BOLIVIA



Representación del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

BOLIVIA