



Iconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

revistaiconos@flacso.org.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias

Sociales

Ecuador

Inclán, Daniel; Millán, Márgara; Linsalata, Lucia

Apuesta por el "valor de uso": aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría

Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 43, mayo, 2012, pp. 19-32

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50923318002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Apuesta por el “valor de uso”: aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría¹

A Bet on “Use-Value”: A Dive into the Architecture of Bolívar Echeverría’s Thought

Daniel Inclán

Doctor (c) por el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Correo electrónico: ttessiss@gmail.com

Márgara Millán

Investigadora titular del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Correo electrónico: margara.millan@gmail.com

Lucía Linsalata

Doctorante del Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Correo electrónico: lucia.linsalata@gmail.com

Resumen

En este ensayo nos detenemos en lo que consideramos el fundamento de la arquitectónica del pensamiento de Echeverría, centrándonos en el lanzamiento de un concepto orgánico de cultura vinculado con la problemática que desarrolla desde Marx sobre la “forma social-natural”, para reconocer las contradicciones esenciales de la forma de ser del ser social. Nos referiremos a su teoría de los *ethos* de la modernidad para indagar sobre los anclajes de una modernidad no capitalista. Particularmente, nuestra lectura de su obra busca relevar la politicidad que ella contiene al poner en el centro de la discusión teórica la tensión entre valor de uso y valor que se valoriza, que desplaza la contradicción trabajo-capital del centro del paradigma de la crítica de izquierda y de la idea de revolución, aunque sin omitirla. La persistencia del valor de uso, de las dimensiones cualitativas del mundo de la vida, con y a pesar del dominio del valor nos parece una clave central para afincar un mundo por venir.

Palabras clave: valor de uso, forma social-natural, *ethos* histórico, riqueza social, modernidad no-capitalista

Abstract

This paper concentrates on the foundations of the architecture of Echeverría’s thoughts. It focuses on the launch of an organic concept of culture associated with the problems developed by way of Marx about the “social-natural way”, which recognizes the essential contradictions in the existence of the social being. We will refer to Echeverría’s theory of the *ethos* of modernity to investigate the anchors of a non-capitalist modernity. Particularly, our reading of his works attempts to highlight its political nature, aiming its theoretical discussions toward the tensions between use value and exchange value. Additionally, it displaces –yet does not omit– the labor-capital contradiction that lies at the center of the paradigm of both left-wing criticism and the idea of revolution. We consider the persistence of use-value and the qualitative dimensions of life-world both central keys in establishing a world to come.

Keywords: Use-value, Social-natural Way, Historical *Ethos*, Social Wealth, Non-capitalist Modernity

1 El presente ensayo forma parte del espacio de discusión de un proyecto colectivo de investigación apoyado por la



Daniel Inclán, Márbara Millán y Lucía Linsalata

Hablamos de la necesidad de recuperar y reasumir nuestra tradición; de volver a buscar en la multifacética obra de Marx y en la variadísima producción de los marxistas del siglo XX los trazos fundamentales y los elementos que pueden ser revividos en una reconstrucción abierta del discurso crítico sobre la vida moderna...

Bolívar Echeverría, *Modernidad y revolución*

La invectiva generalizada contra el marxismo –dogmático o heterodoxo– durante la segunda mitad del siglo XX estuvo acompañada del desarrollo de lo que hoy se conoce como teoría cultural². Considerar “otros” elementos de la organización de la vida social se convirtió en un postulado, en especial la atención por la diferencia y por las formas singulares de existencia. La teoría cultural abría horizontes epistemológicos que a la vez cerraban caminos para entender y transformar las formas de vida en el capitalismo. La omisión de la crítica de la economía política dejaba coja a la teoría cultural, al no hacer mención de la “dimensión material” de la existencia y centrarse solamente en la “dimensión simbólica”.

Los marxismos críticos, por su parte, respondieron y actualizaron la tradición de análisis cultural inaugurada por Lukács, Gramsci, Benjamin, Bloch, Kosik, Korch, entre otros, quienes construyeron interpretaciones de la realidad social mediadas por las dimensiones económicas y culturales. Una nueva generación de pensadores críticos que intentaron hacer un cruce entre la crítica de la economía política y la crítica cultural, rescatando una larga tradición e inaugurando una nueva³. Este doble proceso, de recuperación y creación, se hizo en diálogo con otras teorías y filosofías, dis tintantes del materialismo histórico⁴.

Dicho debate se ensombreció en Europa por el fracaso del 68 y el triunfo de la socialdemocracia. La amarga derrota del 68 europeo no se vivió en otras latitudes; el llamado Tercer Mundo vivía un proceso emancipatorio, los triunfos de los movimientos de descolonización y de las revoluciones sociales locales permitían mirar desde otra perspectiva⁵.

UNAM denominado: “Modernidades alternativas y nuevo sentido común: prefiguraciones de una modernidad no capitalista”, PAPIIT IN 306411.

2 La tensa relación entre teoría cultural y marxismo ha sido ampliamente explicada. Ver Anderson (1986), Jameson (1998) y Eagleton (2005).

3 Por ejemplo, Herbert Marcuse o Henri Lefebvre. Al mismo tiempo surgía una generación de críticos culturales como Raymond Williams, E. P. Thompson, Stuart Hall, Fredric Jameson.

4 Es la cualidad autocritica del marxismo lo que lo hace una teoría vigente, particularmente su capacidad de dialogar con otras formulaciones teóricas para autocompletarse, como en su momento fueron el psicoanálisis, la lingüística, la teoría literaria, etc. (Anderson, 1979). Uno de los diálogos más difíciles, pero a la vez más productivos, tuvo lugar con la filosofía de Martin Heidegger, aparentemente contrapuesta a la teorización marxista. Pensadores como Karel Kosik o Lucien Goldman llevaron a cabo este diálogo para ampliar los caminos de la crítica al capitalismo. Sin duda, en otro contexto, el latinoamericano, Bolívar Echeverría contribuye a la ampliación del marxismo como teoría crítica.

5 La forma en la que el 68 europeo giró hacia el refuerzo de las instituciones y, en cierto nivel, hacia un renovado

La producción intelectual marxista no europea antes que pensar en reformas políticas pensaba en la construcción de alternativas socialistas, conjuntando la crítica a la economía política y la crítica a las formas de dominación cultural, en clave histórica. Se asumió que toda emancipación social era una emancipación cultural, sin ésta simplemente habría ejercicios burdos e incompletos. Esta forma de mirar lo cultural estaba marcada por la necesidad de transformar lo real, más allá de simplemente criticarlo. Para tal efecto era necesaria una teorización de la vida cultural que no se limitara a la problematización de *la diferencia*, sino que incidiera en la metamorfosis de las formas de socialidad.

Podemos ubicar al pensamiento de Bolívar Echeverría en el cruce de las necesidades históricas que plantearon a la teoría crítica establecer su distancia tanto del socialismo real como de la modernidad capitalista, de sus mitos del desarrollo y de la revolución, para dar respuesta al reto político de su época: construir una teoría que permitiera criticar la realidad capitalista al mismo tiempo que proyectar alternativas.

La crítica de la economía política como punto de partida

El legado del pensamiento de Bolívar Echeverría es doble: radica tanto en su contenido preciso, *por lo que dice* de la modernidad y lo que está en juego en el tiempo presente, como en el *cómo lo dice*, los recursos analíticos y de enunciación que pone en juego, es decir, lo que llamamos “la arquitectónica” de su pensamiento, que construye un entramado conceptual que devuelve la organicidad fundamental a las esferas de lo cultural, lo económico, lo político y lo subjetivo, gracias a su creatividad y a la forma en la que elabora problemas analíticos.

Esto le confiere a su crítica de la modernidad una densidad particular, que despliega la clave heurística presente en la obra de Marx en diálogo con otras formulaciones analíticas como la antropología, la lingüística, la historia. La “politicidad” de la obra de Echeverría no le viene exclusivamente de cómo piensa lo político, sino también lo social-cultural, y de ello da cuenta el interés por desarrollar la criticidad del valor de uso, su horizonte radical de transformación societal. Podríamos pensar que la centralidad que le da en su obra a la contradicción valor de uso-valor de cambio intenta aportar una serie de elementos a la contradicción centrada en el trabajo-capital, situando el fundamento de toda crítica a la realidad social capitalista en la repetida enajenación de la capacidad del sujeto social de definir autónomamente el contenido simbólico y práctico del valor de uso de su vida; en la irremediable subsunción del mundo cualitativo de la vida y de las diversas formas culturales que le

autoritarismo es parte del proceso de *americanización* de su modernidad, de la imitación del modelo estadounidense como la mejor forma social (Echeverría, 2011: 209ss).

dan cuerpo y sentido por el proceso de autovalorización del valor. Así, la “politicedad” de su pensamiento se expande hacia los espacios del disfrute, de la fiesta, de la irrupción de lo lúdico como parte constitutiva y constituyente de lo social.

La centralidad que adquiere el pensar el valor de uso como horizonte último de la criticidad le permite, entre otras cosas, no reducir la problemática ni la actualidad de la “revolución” a un determinado sujeto histórico (el proletariado) y a un momento específico de la lucha del trabajo contra el capital ni perder la radicalidad de la crítica a la modernidad capitalista, pensando entonces posible una modernidad alternativa. Un tipo de modernidad que no se resuelve en la mejor distribución del crecimiento económico sino en el advenimiento de una nueva relationalidad social-natural, que se corresponda con la restitución de la capacidad política del sujeto social. Este esfuerzo teórico buscaba ser “un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la ‘forma natural’ de las cosas como ‘valor de uso’, concepción implícita en la ‘crítica de la economía política’ y sin cuyo esclarecimiento ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática” (Echeverría, 1998: 155).

Esto le permitirá decir también, en un momento de radical desorientación de la izquierda, que dicha crítica se encuentra ahí donde se defiende el valor de uso:

22

Pienso que en la época actual de refundación de la izquierda, el ser de izquierda debería definirse a partir de esta actitud de resistencia y rebeldía frente al hecho de la enajenación, de la pérdida de la sujetividad en el individuo y en la comunidad humana y del sometimiento idolátrico a la misma en tanto que se presenta cosificada en el fundamento automático del capital, alienada en la voluntad del valor que se autovaloriza en medio del mundo de las mercancías capitalistas. En el origen y en la base del ser de izquierda se encuentra esta actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada. Esta actitud y la coherencia práctica con ella, que es siempre detectable en la toma de partido por el ‘valor de uso’ del mundo de la vida y por la ‘forma natural’ de la vida humana (Echeverría, 2006: 263).

La insistencia en el valor de uso, en las dimensiones concretas del mundo de la vida, con y a pesar del dominio abstracto del valor valorizándose, es una clave central que le permite problematizar de forma original las múltiples dimensiones de la realidad social. Es en ese desarrollo, que va del entendimiento profundo de la dinámica del capital a la comprensión de las formas culturales que la acompañan, donde se despliega la intencionalidad crítica de la obra de Echeverría. Para ello construye una teoría general de la cultura que es al mismo tiempo una teoría de la reproducción social, que le permite entender lo que conecta y articula a las diferencias históricas, lo que hay de común en las formas humanas de existencia⁶. Este procedimiento recupera la “materialidad de lo

6 “El concepto de ‘producción en general’ que Marx emplea en su ‘crítica de la economía política’ implica la idea de que la misma, ampliada hasta sus propios límites, es decir, considerada como un proceso completo de reproducción social, posee una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica, cuya presencia sólo adquiere actualidad o realidad

social” en su totalidad-práctica, como una relación entre *physis* e *hybris*, entre objetualidad y significación múltiple. La reproducción de la sociedad humana en general “puede ser vista como dotada de una consistencia doble: la primera puramente operativa o ‘material’ y la segunda, coextensiva a ella, semiótica o ‘espiritual’” (Echeverría, 2001: 51). Este posicionamiento logra recuperar para el proceder crítico la totalidad orgánica del ser social, evidenciando lo que recorre y anuda los distintos ámbitos bio-socio-simbólicos, sin caer en reduccionismos⁷. A través de este procedimiento crítico, se construye una noción de historicidad que le es fundamental a la teoría crítica.

Historia y crítica: Benjamin y Marx

La teoría general de la cultura presupone una teoría de la historia, que tiene como principio entender al presente como un tiempo histórico en disputa. Histórico en tanto síntesis de múltiples temporalidades, reales o potenciales, existentes o deseables, en las que se juega la construcción de formas de socialidad en las que se desplieguen o cancelen las potencias creativas de lo humano. Condición que no es exclusiva del presente capitalista, pero que en la crisis civilizatoria que enfrenta este sistema social se hace más aguda; la disputa por el presente es también una disputa por los pasados que contiene⁸.

El presente es visibilizado en este discurso crítico con un cierto grado de *in-actualidad*, que resulta de la “paradójica actualidad” de múltiples pasados en el tiempo del ahora. El reconocimiento de esta contradicción afianza un procedimiento para pensar el presente más allá de lo dado y encontrar en lo “realmente existente” la pervivencia de tiempos históricos que llaman por ser recuperados, en la medida en que viven como actuales en el mundo del ahora⁹. El presente es únicamente una configuración particular de una multiplicidad de posibilidades actuales. El presente deter-

en la medida en que se encuentra actualizada o dotada de forma dentro de un sinnúmero de situaciones particulares o conjuntos específicos 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. 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 pre-capitalistas la formación de la estructura era simple, en la época capitalista 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 ‘seudo-natural’, que proviene de la organización económica constituida en ‘sujeto’” (Echeverría, 1998: 157).

- 7 Ni economicista ni culturalista, es difícil incluso clasificar su pensamiento dentro de una de las disciplinas de las ciencias sociales. Sabemos que el profesor no se sentía cómodo cuando se le definía como filósofo, no siendo tampoco historiador o sociólogo.
- 8 Este posicionamiento recuerda a la tesis VI de Benjamin sobre la historia: “Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin, 2008: 22).
- 9 Echeverría cita a Leibniz para dar cuenta de esta idea: “[...] todo lo que es real puede ser pensado también como siendo aún sólo posible” (1995: 137).

Daniel Inclán, Márbara Millán y Lucía Linsalata

minado, es habitado por la *indeterminación* que motivan los pasados existentes en él, en tanto potencias y como posibilidad de forma, en tensión constante con la configuración histórica determinada. Para Echeverría, es importante reconocer “que lo que es no tiene más ‘derecho a ser’ que lo que no fue pero pudo ser” (Echeverría, 1995: 144), y que “nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia” (Benjamin, 2008: 37).

Así se mira a la modernidad capitalista como resultado de una serie de contradicciones históricas, en las que se juega, sin embargo, la posibilidad potencial de una modernidad alternativa, postcapitalista¹⁰.

La forma natural y su importancia en la teoría crítica

En la crítica a la cultura de la modernidad capitalista de Echeverría es central el interés por lo que Marx llama “forma natural”. Es necesario, nos dice, desarrollar lo que en Marx aparece sólo indicado como base de su crítica al valor: la teoría del valor de uso. La socialidad humana se constituye en un proceso continuo de transnaturalización de la gregariedad animal; es decir, en un proceso de constante re-conformación del conjunto de las funciones que caracterizan al proceso natural de reproducción de la vida animal. Como todo animal, el ser humano persiste en la forma de su existencia –vivir y sobrevivir– al ejercer una acción transformadora sobre la naturaleza (momento de la producción) y al consumir las transformaciones que realiza (momento del disfrute)¹¹. No obstante, la reproducción social despliega la existencia mediante un proyecto libre que actualiza sus formas de socialidad. Se trata de un proceso libre porque para el ser humano reproducirse, producir y consumir la forma de su existencia, no equivale a perpetrarla automáticamente, sino a crearla y reinventarla constantemente, a través de un proceso, siempre renovado, de codificación de su socialidad¹². Proceso que requiere, por parte del sujeto social, una apropiación/producción también semiótica de la naturaleza y de sí mismo: un acto de significación

10 Así como Echeverría insistirá en que el horizonte de la izquierda es el socialismo y que éste como idea no queda vaciado de contenido tras su experiencia histórica, también apunta a la posibilidad de una modernidad no capitalista o postcapitalista. Nos queda claro que esto abre como problema la tensión entre técnica, modernidad y vida cualitativa; esto que él denomina una modernidad alternativa frente a la barbarie.

11 “Como trascendencia que es de lo otro ‘natural’, y particularmente como ‘trans-animalización’ del ‘animal protohumano’, 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 sujetividad. 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 presente, que no termina nunca” (Echeverría, 2011: 48).

12 “Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada [...]. Toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno” (Marx, 1982: 7-8).

del mundo. Para el ser humano, en efecto, vivir su naturalidad, su sustancia natural, implica necesariamente transcederla, dotarla de un sentido y crear a partir de ella un orden social autónomo. “La sociedad es, por tanto, la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, acabado naturalismo del hombre y acabado humanismo de la naturaleza” (Marx, 1968: 116).

Es en la necesaria creación de un orden social, donde se despliega lo que Echeverría entenderá como lo estrictamente cultural, como el cultivo crítico de una identidad singular producto de una forma de socialidad específica. En este proceso es donde tienen existencia los valores de uso, no como expresiones útiles o pragmáticas de la producción social singular, sino como cristalizaciones que aseguran la reproducción de esa socialidad siempre significada. El valor de uso sintetiza y garantiza la existencia de una forma-natural concreta de ser social. En los valores de uso se juega la identidad. La identidad no es la actualización de un núcleo substancial. “La identidad, por el contrario, reside en una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente; coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y disolución de sí misma” (Echeverría, 2001: 170). La identidad acontece en tanto que siempre se somete a un proceso de metamorfosis, que responde al movimiento interno y externo de la forma de socialidad. La identidad es en situación, existe en el riesgo constante de dejar de ser ella misma y por tanto de renovarse para seguir siendo de manera siempre actualizada. La identidad se constituye en la interacción con múltiples identidades, presentes y pretéritas.

La identidad es el compromiso del sujeto consigo mismo, con su proyecto de historicidad. Ocurre en primera instancia con y para la naturaleza que lo rodea, y puede ocurrir en dos sentidos: por preservación en la autoconservación, al margen de las transformaciones internas o externas; por la autopuesta en peligro de esa preservación para actualizarla, congruente con el movimiento interno y con los cambios externos. En ambos casos se busca la preservación de una forma de socialidad que caracteriza al sujeto; sin embargo, mientras que en el primer caso de autoconservación, se cancela la fuerza creativa para permanecer fiel en un acto de inmanencia, en el otro, se despliega la fuerza creativa para seguir siendo idéntica a sí misma aun transformándose; una se asume como clausura frente a la contingencia, otra se construye como abierta a lo indeterminado de la historia¹³.

13 “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 de lo otro, mientras el segundo se dirige a someter lo otro al sujeto y a integrarlo dentro del cosmos” (Echeverría, 2011: 51).

Daniel Inclán, Mágina Millán y Lucía Linsalata

La cultura, como actualización crítica de la identidad, es todo lo contrario a un proceso de conservación; es, más bien, una actividad práctica en la que siempre se pone en riesgo lo característico de una forma de socialidad, en la medida que dentro de sí contiene momentos de excepcionalidad que cuestionan, modifican o revolucionan las formas específicas y las formas en las que estas se hacen concretas. En estos espacios de excepcionalidad es donde tiene cabida lo político, como una dimensión de la realidad social en la que una colectividad decide sobre la organización de los asuntos de la vida diaria en la que se cultiva la identidad. Este proceso de donación de forma a una socialidad específica se reproduce cotidianamente, además de en la creación de instituciones, en la producción y consumo de valores de uso que están cargados de un debate por la forma y dirección de la vida en colectivo.

Es en el nivel cotidiano donde subyace el momento autocrítico de lo político, en el que se pone en peligro la identidad; identidad que se politiza y se convierte en un espacio de disputa. Lo político no se reduce al nivel institucional de la política, se hace concreto en la posibilidad de reproducir o no una forma de socialidad, en la producción y consumo de los valores de uso que garantizan esa forma social. Lo político no es una característica entre otras del proceso de reproducción de la vida humana, sino el carácter constitutivo y específico del mismo, que para conservarse como tal se asume como un momento excepcional. La politicidad constitutiva de la socialidad natural, la capacidad de sintetizar la forma de su vida social: de proyectar, crear y modificar constantemente las reglas de la convivencia, es lo que permite al sujeto dotar su vida de valor de uso y construir un mundo de la vida para sí que asegure la reproducción de su existencia. La politización de la identidad, como cultivo crítico de la misma, es siempre un proceso en situación histórica, que no se reduce a la expresión singular, sino articulado con múltiples realidades y temporalidades históricas.

Los planteamientos de Bolívar Echeverría permiten pensar la riqueza social como el conjunto material (tanto objetual como simbólico) que garantiza la reproducción de una *forma* específica de sociedad. En este conjunto articulado de bienes y significaciones se expresan de manera concreta los valores de uso, en tanto relaciones que permiten la producción y reproducción de formas de organización interconectadas en función de un proyecto de sociedad (Echeverría, 2001: 49ss). La riqueza social es el asiento material para la reproducción de la identidad, una forma singular y actualizada de las capacidades de producción y disfrute inscritas en la condición humana¹⁴. No es la acumulación de objetos (expresiones de riqueza material abstracta),

14 Se establece una relación metabólica entre la creación del trabajo y las fuentes naturales de la riqueza. En esta relación, la riqueza se expresa como el desarrollo de potencias y creatividades sociales para construir un mundo de vida y disfrutarlo de manera colectiva. En el centro de este metabolismo se encuentra el problema de la técnica. La postura de Echeverría frente a la técnica es doble: por un lado, encontramos la crítica a la técnica capitalista y la dificultad de simplemente “usar” el aparato técnico en favor de otro proyecto social; y por el otro, la referencia a la posibilidad actual de una “segunda técnica”, basada en la idea de la técnica lúdica (ver sus desarrollos sobre este tema en la obra de W. Benjamin).

sino la conjunción de cualidades, relativas a las capacidades y necesidades, que aseguran la reproducción de las formas sociales específicas; que permiten un empleo especial del tiempo social en diversas actividades prácticas, que oscilan entre el tiempo de trabajo necesario y el tiempo de ocio, las cuales actualizan las formas sociales en respuesta permanente a la escasez, en un constante cultivo crítico de la identidad.

Ethos histórico¹⁵: configuración de lo común de existencias singulares

Este concepto responde críticamente a Max Weber (2003) y su idea de la *ética protestante* como la expresión única y más acabada de la modernidad capitalista; la aparente generalización de la conexión entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo es cuestionada por el reconocimiento de otras formas de existencia modernas que viven en el capitalismo sin responder del todo afirmativamente a éste¹⁶. El *cuádruple ethē¹⁷* de la modernidad es una formulación para leer de manera histórica la modernidad capitalista. En ellos se integra, en la construcción espontánea del mundo de la vida, lo contradictorio e inevitable del hecho capitalista, para hacer posible la vida cotidiana.

Echeverría amplía las formulaciones de Heidegger con dos categorías del pensamiento marxiano: la producción y la historicidad. Producción en un sentido amplio, no sólo como manufactura, sino como construcción de materialidad (objetual y significativa). Historicidad no como un devenir acumulativo de sucesos, sino como la construcción de temporalidades de las formas de socialidad existentes. El *ethos histórico* designa, más que el habitar del ser humano en general, formaciones referidas a un momento pleno de historicidad, en el que se construyen proyectos que se habitan para resolver la contradicción a la que está condenada toda forma de socialidad. Se trata de un proceso para hacer visible la condena de la humanidad a su libertad, en la que se despliegan las relaciones entre los sistemas de capacidades (potencias cre-

15 El concepto de “*ethos histórico*” es una reformulación de corte materialista que Bolívar Echeverría hace, entre otras fuentes, del concepto de “habitar” de Heidegger: “Un dicho de Heráclito, que sólo se compone de tres palabras, dice algo tan importante que de él aparece en forma inmediata la esencia del ethos. El dicho de Heráclito reza: ‘su carácter, es para el hombre su demonio’. Esta traducción piensa a la moderna, pero no al modo griego. El término significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia” (Heidegger, 2000: 75).

16 “La modernidad realmente existente es ella misma múltiple. Es múltiple en el sentido de que no es sólo uno sino que son varios los tipos de ser humano que ellas construyen para que se desenvuelvan en un modo de vida y en un mundo dominados por el capitalismo. El prejuicio o, si se quiere, la idea más generalizada –expuesta de manera brillante y profunda en la obra clásica de Max Weber– es la de que, para las sociedades que se modernizan sólo ha habido y sólo puede haber una manera adecuada de responder al ‘espíritu del capitalismo’ una manera que es la que Weber ve plasmada en la ética protestante” (Echeverría: 2002).

17 Se ha mantenido aquí y en otras partes del texto la forma señalada por los autores del artículo correspondiente al uso hecho por Bolívar Echeverría (N. de la E).

ativas de formas sociales) y los sistemas de necesidades (determinaciones sociales de lo mínimo para la vida)¹⁸.

Este concepto designa, entonces, no únicamente la capacidad generativa de la significación de lo común, sino su construcción para su habitabilidad en el mundo de la vida. Habitabilidad que mantiene una constante tensión con la naturaleza de la que ha sido *arrojada la humanidad* y de la que no puede salir, por lo que constituye un proceso de *transnaturalización*, de *transformación* del mundo natural en mundo social para ser habitado. Dice Echeverría:

Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el *comportamiento social estructural* al que podemos llamar ethos histórico puede ser visto como *todo un principio de construcción del mundo de la vida*. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invisible; una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser siempre *la forma* de una sustancia previa o “inferior” (en última instancia animal), que al posibilitarle su expresión debe sin embargo reprimirla (1998: 37).

28

La contradicción específica que el *ethos* histórico está destinado a disolver es el “drama” inscrito en la condición humana: la condena del ser humano a tener que hacer de sí siempre “algo más” de lo que el proceso animal de su reproducción “exigiría” de él; la condena a tener que darle una forma social, y por lo tanto cultural, a su existencia; a tener que codificar su existencia física, a través de la creación de una forma cultural de estar en el mundo.

El sujeto social se enfrenta a la necesidad de superar esta contradicción, todas las veces que se ve obligado a reactualizar cotidianamente el código cultural, a partir del cual va conformando históricamente su existencia social. En este sentido, el *ethos* histórico es aquel comportamiento espontáneo que se constituye como estrategia de vida que permite al sujeto vivir el conflicto inscrito en el proceso necesario de reinención constante de su identidad.

El *ethos* histórico no es una prerrogativa solamente de los modernos. Lo peculiar de esta configuración conceptual, es que remite a una existencia de lo social más allá de las formas singulares de ser en el mundo¹⁹. El concepto de *ethos* histórico le per-

18 “En su parte central –en un intento de ampliar la ‘crítica de la economía política elaborada por Karl Marx hacia una teoría crítica de la vida moderna–, el ensayo propone un concepto referido a la necesidad en que está el discurso reflexivo de pensar coherentemente la encrucijada de lo que se entiende por ‘historia económica’ y lo que se conoce como ‘historia cultural’; un concepto mediador, que sería el de *ethos histórico*. Describo como una estrategia de construcción del ‘mundo de la vida’, que enfrenta y resuelve en el trabajo y en el disfrute cotidiano la contradicción específica de la existencia social en una época determinada, el *ethos histórico* de la época moderna desplegaría varias modalidades de sí mismo, que serían otras tantas perspectivas de realización de la actividad cultural, otros tantos principio de particularización de la cultura moderna” (Echeverría, 1998: 12).

19 Esta manera de proceder sigue el modelo de Marx: “Todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en

mite a Echeverría hacer referencia al carácter transnatural de la "naturaleza humana" como base de la cultura; pero también, salirse del "[...] mapa impuesto al entendimiento (de lo cultural) por el discurso de los estados nacionales" (2000: 166)²⁰. Por otra parte, y dentro del análisis de la "cultura política", le permite tematizar de manera más amplia y profunda lo que en el marxismo ha sido considerado como "ideología". Esto permite rastrear lo que hay de común a ciertas formas de habitabilidad y su relación con lo "otro", lo cual permite identificarlas en tanto que representan una respuesta compartida a la "condena a la libertad". El *ethos* es subjetivo y objetivo, pues el sujeto (individual/social) da forma al mundo, a la vez que el mundo se imprime en el sujeto (individual/social).

El cuádruple *ethé* de la modernidad²¹ y los anclajes de una modernidad no capitalista

Al reconocimiento que Echeverría hace del proceso sustitutivo que el "sujeto automático del capital" hace del sujeto social y de la politicidad que le es propia en la modernidad²², corresponde la indagatoria acerca del *ethos* que le es propia y que apunta hacia su diversidad. No es lo mismo, dirá, vivir por y para el capitalismo, que vivir con y en él. La crítica de la economía política integra la dimensión fundamental de la historiografía para comprender el carácter complejo y no unívoco de la modernidad. La contradicción que el *ethos* histórico se encuentra llamado a disolver en la modernidad capitalista es la que surge del conflicto permanente entre la vida social, como un pro-

común, ciertas determinaciones comunes. La producción en general es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija [...]. Lo general o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de éstas pertenecen a todas las épocas; otras son comunes sólo a algunas. [...] Sin ellas no podría concebirse ninguna producción, pues si los idiomas más evolucionados tienen leyes y determinaciones que son comunes a los menos desarrollados, lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que los diferencia de estos elementos generales y comunes" (Marx, 1982: 5).

- 20 "Sólo de manera indirecta y difícil, a través de la franja de refracción introducida por el prejuicio nacionalista, la narración histórica de la cultura moderna –en sus mejores expresiones [cita 36, donde refiere a Burkhardt, Chaunu, Elías, Friedell... y monografías como las de Ariés, Burke, Vovelle, Guinzburg, Le Goff] ha podido percibir y tematizar la variedad y la complejidad del proceso dialéctico en que las sociedades han cuestionado y reafirmado en la vida cotidiana la forma y las figuras de su 'mismidad'. Ha debido, para ello, reconstruir geografías discontinuas y dinámicas, adecuadas a la topología de las diferentes historias culturales particulares, más allá del mapa impuesto al entendimiento por el discurso de los estados nacionales [...]" (Echeverría, 2000: 165 y 166).
- 21 Nos basamos en las descripciones hechas por Bolívar Echeverría del cuádruple *ethé* de la modernidad en la tesis VII del ensayo "Modernidad y Capitalismo (15 tesis)", incluido en *Las Ilusiones de la Modernidad* (1995); en las referencias al *ethos* barroco recopiladas en el libro *La modernidad de lo barroco* (2000); y en el ensayo "La clave barroca de la América Latina" (2002) publicado en su página web. Encontramos que estas referencias se van desplegando desde el ámbito propio del arte hacia las formaciones culturales y hacia el ámbito de la cultura política.
- 22 Echeverría hablará de sujeto automático que sustituye al sujeto social, señalando así la transformación mediante la cual el centro del proceso de reproducción social es ocupado por la lógica del valor valorizándose, proceso que conlleva el fetichismo de la mercancía y la enajenación de la capacidad autoconstituyente (la voluntad e iniciativa autárquica) de la sociedad.

Daniel Inclán, Mágina Millán y Lucía Linsalata

ceso de trabajo y disfrute referido a valores de uso, y la de la reproducción de su riqueza, que ocurre como un proceso de “valorización del valor abstracto”, y por medio del cual el valor de uso es, una y otra vez, sacrificado (Echeverría: 1995). “El ethos histórico capitalista articula como hábito o costumbre, como acoplamiento entre norma y persona, el acto en que el capital resguarda a su contrario, el valor de uso, al mismo tiempo en que lo reprime; el acto en que rescata, aunque deformándola, la posibilidad de una vida civilizada” (Echeverría: 2002, s/p).

En la modernidad entonces, el *ethos* histórico se compone de al menos cuatro *ethos* elementales “sobre los que se construyen las distintas espontaneidades complejas” (Echeverría, 1995: 164) tendientes a ‘hacer vivir lo invivible’, esto es, el mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista. El *ethos* realista, cuya geografía cultural y política es el protestantismo nórdico y el sueño norteamericano, trata de la afirmación agresiva y militante del mundo “realmente existente”, cultivando un comportamiento que se identifica con la ‘pretensión de creatividad que tiene la acumulación’; es la sujetividad social clonada por el capital, que en su momento exige su blanqueamiento. Para este *ethos*, no hay contradicción entre valor y valor de uso ya que el primero es entendido como el segundo.

El *ethos* romántico confunde también el valor y el valor de uso pero a la inversa, “es el plano de la valorización el que aparece plenamente reductible al plano del valor de uso [...]” (Echeverría, 1998: 170); se trata del *ethos* que inspira al ‘espíritu de empresa’ que puede ser tematizado en el nacionalismo revolucionario y el socialismo que realmente existió; subsume el valor de cambio al valor de uso, “viviendo la neutralización de dicha contradicción como si fuera el triunfo de la forma natural de la vida humana sobre la dinámica de la valorización, y no su derrota” (Echeverría, 2002: s/p). Afirma que de manera soberana puede cambiar “lo malo” de la vida moderna y su concreción. “El elemento activo no está situado en el capital sino en la nación. Los capitales son capitales nacionales, instrumentos de los pueblos en su aventura de autoafirmación en calidad de estados, de grandes personajes colectivos en medio del concierto internacional” (Echeverría, 2002: s/p).

El *ethos* clásico comprende la espontaneidad social capitalista como resultado de una ‘necesidad trascendente’ frente a la cual, aunque trágica, no hay nada que hacer. Lo ejemplifica a través del personaje central de *Los Miserables* de Victor Hugo, el capitalista que, al percibir la dinámica de explotación del trabajo, intenta corregirla dando un mejor trato a sus obreros, siendo altruista con el dinero que ellos han producido para él (Echeverría: 2002).

El *ethos* barroco, que también reconoce la contradicción entre valor de uso y valor, no la experimenta sin embargo como inevitable. “El ethos barroco promueve la reivindicación de la forma social-natural de la vida y su mundo de valores de uso [...] incluso en medio del sacrificio del que ellos son objeto a manos del capital y su acumulación. Promueve la resistencia a este sacrificio; un rescate de lo concreto que lo

reafirma en un segundo grado, *en un plano imaginario*, en medio de su misma devastación" (Echeverría, 2002: s/p). Una puesta en escena absoluta, una teatralización excesiva, una imitación tan exagerada que termina por recrear otra cosa.

Hay que insistir en la azarosa singularidad histórica que permitió el desarrollo de estrategias de los *ethe* de la modernidad capitalista. La manera realista gozó de condiciones ilimitadas –territoriales, humanas y técnicas– que empataron, a la vez que promovieron, "la expansión agresiva, sostenida e imparable de la economía industrial", experiencia que consolida una ilusión de omnipotencia y de dominio (Echeverría, 2002: s/p). En cambio, el *ethos* barroco se gestó en la experiencia excéntrica de la modernidad, particularmente la latinoamericana, y en el momento catastrófico que implicó la desaparición de los referentes simbólicos de las culturas prehispánicas. Es en el largo siglo XVII latinoamericano donde Echeverría encuentra los rasgos centrales del *ethos* barroco, compuestos en un momento de debilidad, donde uno, el subordinado, sabe que decir "no" equivale a su desaparición. El barroco puede ser entendido como "las tretas del débil", del travestismo, la simulación exagerada, el decir "sí" para decir "no", el arte de la contraconquista como lo caracteriza Lezama Lima²².

Ahora bien, ¿cuál es el sentido último de la insistencia en la multivocidad de las formas de existencia en la modernidad capitalista? Para Echeverría, en la comprensión de estas diferencias descansa la posibilidad de que la izquierda vaya abandonando su actual conformismo frente al capital. El abandono de este conformismo resulta sustancial para el despliegue de lo que, en realidad, debería definir a la izquierda hoy: la resistencia "a la reproducción del esquema civilizatorio de la modernidad capitalista; en la búsqueda de una salida fuera de ella, hacia una modernidad verdaderamente alternativa, postcapitalista –y no en la búsqueda de un nuevo reacomodo dentro de ella–" (Echeverría, 2002: s/p). Pero esa resistencia y búsqueda deberán ser sustancialmente diferentes a las del pasado, fundadas en el *ethos* romántico, como hemos visto. El *ethos* barroco para Echeverría no es en sí mismo anticapitalista, no obstante salvaguarda algo que le es sustancial a la prefiguración de una modernidad postcapitalista: la preminencia del mundo de la vida –cualitativo y concreto–, del valor de uso. Es por ello que frente a "una globalización abstracta que uniformiza, en un grado cualitativo cercano al cero, hasta el más mínimo gesto humano, esa actitud barroca puede ser una buena puerta de salida, fuera del reino de la sumisión" (Echeverría: 2002, s/p). Es en la modernidad del *ethos* barroco donde el valor de uso adquiere centralidad, –incluso hasta el sacrificio de la vida misma–, sin debilitarse ante el mito del progreso tecnológico, utopía de la modernidad capitalista, ni ante el mito de la revolución, vehiculado en la fuerza voluntarista del Estado nación. Quizá sea éste uno de los últimos asideros prefigurativos desde donde una modernidad postcapitalista pudiera desenvolverse.

22 Frente a una versión liviana del barroco, la del "mundo mágico" latinoamericano, Echeverría apuntala una dimensión profunda de una voluntad que "afirma incluso con la muerte" la valencia del valor de uso, afirma la vida incluso con la muerte.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Anderson, Perry (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- _____ (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia*. México: Itaca-UACM.
- Eagleton, Terry (2005). *Después de la teoría*. Barcelona: Debate.
- Echeverría, Bolívar (2011). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- _____ (2009). *¿Qué es la modernidad?* México: UNAM.
- _____ (2006). *Vuelta de siglo*. México: Era.
- _____ (2002). “La clave barroca de América Latina”. Disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20América%20Latina.pdf>
- _____ (2001). *Definición de la cultura*. México: Itaca.
- _____ (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- _____ (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- _____ (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM-El equilibrista.
- _____ (1986). *Discurso crítico de Marx*. México: Era.
- Heidegger, Martin (2007). “La pregunta por la técnica”. En *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____ (2004). *¿Para qué poetas?* México: UNAM.
- _____ (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Jameson, Fredric (1998). “Sobre los ‘estudios culturales’”. En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Fredric Jameson y Salvoj Zizek: 69-135. Buenos Aires: Paidós.
- Marx, Karl (1986). *El capital. Tomo I*. México: FCE.
- _____ (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Gründrisse. Tomo I*. México: Siglo XXI.
- _____ (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo.
- Sartre, Jean-Paul (1995). *El ser y la nada. Tomo I*. Buenos Aires: Losada.
- Weber, Max (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.