

Mundo Siglo XXI

Revista del Centro de Investigaciones Económicas,
Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional

**UN ANÁLISIS CRÍTICO DE LA
CRISIS FINANCIERA GLOBAL**
ELMAR ALTVATER

**GEOGRAFÍA AGRARIA DE LA CRISIS
DE LOS ALIMENTOS EN BRASIL**
CARLOS WALTER PORTO-GONÇALVES/
PAULO ALENTEJANO

**¿QUÉ REFORMAS REQUIERE
EL RÉGIMEN POLÍTICO?**
ROCÍO HUERTA CUERVO

**CRISIS GLOBAL: NEOMALTHUSIANOS
VERSUS POBLACIONISTAS**
ROLANDO JIMÉNEZ

NARCOTRÁFICO Y SEGURIDAD NACIONAL
EDNA ROSA RAMÍREZ

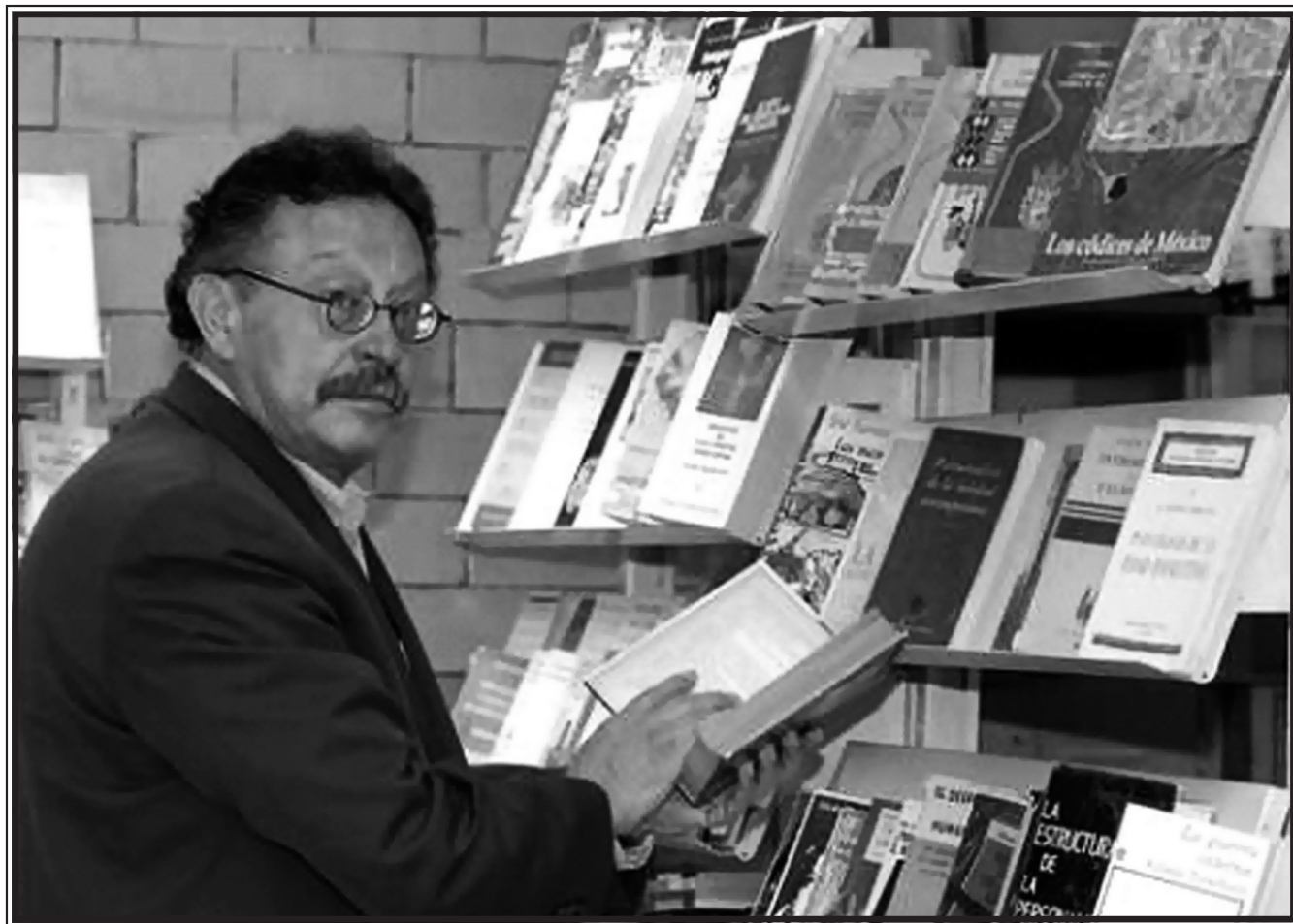


No. 20, Primavera 2010

“La Técnica al Servicio de la Patria”



Homenaje Póstumo a Bolívar Echeverría



Recientemente ha fallecido uno de los intelectuales más importantes no sólo de nuestra América Latina sino del mundo. Sin duda, uno de los hombres más cultos del último medio siglo y destacado miembro del Consejo Editorial de *Mundo Siglo XXI*: Bolívar Echeverría.

Por la estatura de su presencia y la incuestionable relevancia histórica de su contribución para el debate internacional de frontera en ciencias sociales y filosofía, su fallecimiento ha sido objeto de apoyos y comentarios a su compacta pero vasta obra por renombrados intelectuales, investigadores y estudiosos de las más diversas corrientes en múltiples periódicos de México (como *La Jornada*, *El Financiero*, *El Universal* y *Reforma*) y de Latinoamérica, así como en programas de radio y televisión—entre ellos canal 4 de Televisa y canal 22, en los que se emitió la entrevista realizada al Director de *Mundo Siglo XXI*, Luis Arizmendi, en

torno a la importancia histórica de la obra de Bolívar Echeverría—. Rindiéndole respetos, el presidente de Ecuador, Rafael Correa, lo recordó como “el gran Bolívar Echeverría” y, refiriéndose a él y al Premio Nobel de Literatura, José Saramago, dijo: “la humanidad ha perdido a dos creadores y pensadores de gran trascendencia Literaria y Filosófica”. La Red de Intelectuales y Artistas de Venezuela, país que le otorgó el premio internacional más importante que existe en América Latina para un investigador, ha lamentado su deceso. Se han expresado desde el otro lado del orbe condolencias, entre ellas, desde Alemania y Australia. El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) expresó su pesar. Recordó que entre los premios que recibió destacan el Universidad Nacional a la Docencia (México, 1997); el Pio Jaramillo Alvarado (FLACSO-Quito, 2004) y el Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico (Caracas, Venezuela, 2006).

Bolívar Echeverría manejaba alemán, francés, inglés, italiano, portugués y, como si fuera ya poco, además latín y griego. En sus trabajos citaba siempre las obras en sus idiomas originales. Buscó no saltar sino hacer estallar las fronteras entre las más diversas disciplinas: *economía, filosofía, antropología, historia, política, sociología, semiótica y estética, todo esto estaba allí, pero desde un mirador irrenunciablemente comprometido en la búsqueda de la afirmación del sentido para la historia o, lo que es lo mismo, desde un humanismo genuinamente comprometido con un futuro mejor.*

Realizó estudios en la Universidad Libre de Berlín. Fue invitado a impartir conferencias y cursos en el Fernand Braudel Center de Nueva York, el Religionswissenschaftliches Institut de Berlín, la Fundación Quito, el Centro de Investigaciones y Estudios Sociales del Ecuador, el Centro de Estudios Económicos y Sociales de la Universidad de Coimbra, la Universidad Andina “Simón Bolívar”, el Lateinamerika Institut de Berlín, la Universidad de Pittsburgh, La Salle University de Nueva Orleans, la Kunsthochschule Braunschweig, la Universidad de Harvard y la West Ontario University, entre otros.

Abrimos esta sección para rendirle un breve pero merecido homenaje a uno de los intelectuales más prolíficos que ha vivido en nuestro país en las últimas décadas.

Tenemos el honor de publicar por primera vez la importante controversia internacional, desafortunadamente inconclusa, que inició con el Profesor Emérito de la Universidad de Sydney, György Márkus, sobre la posibilidad de una teoría crítica. Es una gala que nuestras páginas publiquen este debate hasta ahora inédito. Se inició con la Presentación del no. 23 de la destacada revista del CIESAS, *Desacatos*. Este número fue coordinado por Julio Boltvinik. En esa presentación —en la que, además, participo Enrique

Semo—, el mismo Boltvinik, Araceli Damián y Luis Arizmendi, Bolívar Echeverría fue, precisamente, invitado para comentar la traducción al español, publicada en esa revista, del último capítulo del importante libro de Márkus titulado *Language and Production*. Boltvinik tradujo al inglés el texto de Bolívar Echeverría para que Márkus lo conociera y esto desató una brillante polémica entre dos de los pensadores críticos más significativos del mundo en la vuelta de siglo. Bolívar Echeverría tenía acordado con nosotros preparar próximamente una contrarréplica, que también publicaría *Mundo Siglo XXI*. Cumpliendo el compromiso, hasta el punto en que la historia lo permite, tenemos el honor de presentar a nuestros lectores esta controversia esencial para explorar la relación del pensamiento crítico en el siglo XXI con el discurso del progreso.

Inmediatamente después incluimos una sucinta semblanza del muy emotivo homenaje póstumo que se realizó, el 8 de junio pasado, en el Foro de la Editorial Siglo XXI. En él participaron Jaime Labastida (Director de Editorial Siglo XXI), Federico Álvarez (Profesor Emérito de la UNAM), Luis Arizmendi, José Luis Balcárcel (Facultad de Filosofía y Letras), Julio Boltvinik (Investigador de El Colegio de México), Diana Fuentes (Facultad de Filosofía y Letras), Stefan Gandler (autor del libro *Fragments de Frankfurt*), Marta Lamas (Profesora del ITAM, Directora de *Debate Feminista*), Carlos Echeverría (hijo de Bolívar Echeverría) y José María Pérez Gay (ex Embajador mexicano) se disculpó no poder asistir debido a problemas de salud.

Vaya esta sección para darle vuelta a la muerte e imprimirle vida a la obra de uno de los más importantes pensadores del debate mundial del último medio siglo. Su obra constituye un legado para el pensamiento humanista del siglo XXI.



Crítica a “La posibilidad de una Teoría Crítica” de György Márkus^a

BOLÍVAR ECHEVERRÍA *

RESUMEN: Discutiendo con György Márkus por evaluar desde el mirador del discurso del progreso y, por eso, desde la dialéctica de fuerzas productivas/relaciones sociales de producción, la *Crítica de la economía política*, en este ensayo Bolívar Echeverría, a contrapelo del discurso del progreso, posiciona como fundamento del mirador para evaluarla la contradicción valor de uso/valor y la teoría crítica de la enajenación moderna.

PALABRAS CLAVE: progreso, valor de uso, paradigma de la producción, enajenación.

ABSTRACT: Arguing with György Márkus by evaluate from the viewpoint of the discourse of progress and, therefore, from the dialectic of productive forces / social relations of production, the *Critique of Political Economy*, in this essay Bolívar Echeverría, against the discourse of progress, collocates as fundament of the viewpoint to evaluate it the use-value contradiction / value and critical theory of modern alienation.

KEYWORDS: progress, use value, the paradigm of production, alienation

No quisiera dar una opinión sobre el conjunto de artículos que aparecen publicados en este nuevo número (el no. 23) de la revista *Desacatos*, que es, como señaló Enrique Semo, un número clásico ya desde su mismo nacimiento. Un número sumamente especial, que rebasa mi capacidad de discutir sobre los distintos temas que se plantean ahí. 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 es originalmente un capítulo de su libro *Language and production*—.

^a Texto de la exposición realizada, hace tres años, en la Presentación de la revista del CIESAS, *Desacatos* no. 23. Traducido al inglés para Márkus por Julio Boltvinik.

* Profesor Emérito de la UNAM. Su libro *Vuelta de siglo* fue galardonado con uno de los premios internacionales más importantes en América Latina, el Premio *Libertador al pensamiento crítico*. Conferencista en diversas universidades del mundo. En 2003, recibió el Premio *Pío Jaramillo Alvarado* otorgado por FLACSO-Ecuador. Autor de múltiples ensayos y libros, entre los cuales se cuentan *Las ilusiones de la modernidad*, *La mirada del ángel*, *Valor de uso y utopía*, *Definición de la cultura* y *La modernidad de lo barroco*.

Como Uds. saben, György Márkus es uno de los principales discípulos de Georg Lukács. En esa medida, esta 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. György 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 1977, 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, György Márkus es autor de muchos libros importantísimos. *Marxismo y antropología*, por ejemplo. Un libro que ha inspirado a Julio 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 György 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 György 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.

György 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 György 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, caparazones, 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 este allí, sino que, justamente, es la perspectiva crítica la que construye o intenta construir la coherencia de los datos empíricos en torno 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, si no que resulta de una elaboración de esa empiria y de la proyección de la perspectiva del discurso crítico.

Esta es una aproximación de György 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 György 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 científica crítica que estaba sobre todo en el joven Marx.

Por eso, para György 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*. György 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 esta presente en el discurso de Marx en *El Capital*. Donde esta apariencia de científicidad, 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 esta 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 que 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.

Esta contradicción es importantísima para el discurso crítico porque lo que mostraría es que la existencia humana en su conjunto, en la sociedad de la modernidad capitalista, es una existencia que está ella misma sometida a una doble “lógica”, la lógica del valor de uso —cualitativa

o social-natural— y la lógica de la valorización del valor. Pero que no sólo está funcionando en estos dos sentidos contradictorios, sino que uno de los dos, el sentido de la valorización, se encuentra venciendo permanentemente, una y otra vez, sobre el sentido natural o del valor de uso. Se despliega dice Marx, un proceso de “subsunción del proceso del trabajo bajo el proceso de valorización”. Ésta es la clave, el fundamento, de toda la existencia social moderna. Ella está penetrada por esta contradicción que se hace presente en la experiencia individual y colectiva de los seres humanos.

El colmo de este proceso de subsunción del proceso social-natural bajo lo puramente económico-capitalista estaría descrito justamente por el concepto de “enajenación”. Y esto porque el concepto de enajenación hace referencia a un estado o un proceso en el cual el proceso de valorización logra subsumir incluso al propio sujeto humano. Es decir, la “sujetidad” humana es absorbida por el propio capital, y el ser humano se convierte en espectador de una sujetidad que es suya en principio, pero que está siendo suspendida en él y sustituida para ser cumplida en lugar suyo por el capital: el capital, el sujeto sustitutivo, es el verdadero dios de la modernidad capitalista, que impone su “voluntad” dictatorialmente. Y el ser humano —que en principio podría reactivar el ejercicio de su soberanía o autodeterminación política— se encuentra, dado el usurpamiento violento de su capacidad política, obedeciendo las disposiciones de este gran sujeto. En este sentido, entonces, la “contradicción entre la forma natural y la forma valor” es una contradicción que está presente en todos y cada uno de los momentos de la existencia de la modernidad capitalista. No es necesario, como plantea György Márkus, ir a buscar esas experiencias individuales peculiares en las cuales se presentaría esa contradicción que él plantea entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción.

Este sería mi breve aporte a esta mesa de presentación del nuevo número de la revista *Desacatos*. Un esbozo de aproximación crítica a este punto tan decisivo en la obra de Márkus, sobre la posibilidad de una teoría crítica. Creo que esta posibilidad de discutir entre marxistas, sin estar sometidos a la idea de que hay una autoridad que definirá cuál de los dos tiene la razón es justamente algo que se abre en revistas como *Desacatos*. Por esta razón es para mí un motivo de gran complacencia participar en esta presentación.

El legado de Marx — una respuesta^a

G Y Ö R G Y M Á R K U S *

RESUMEN: Contestando a la crítica de Bolívar Echeverría, Márkus sostiene que su interpretación de la *Crítica de la economía política* como una teoría valorativa no ha hecho a un lado el concepto de enajenación, más bien, ha mostrado cómo la dialéctica de fuerzas productivas/relaciones sociales de producción también es su fundamento. Desde ahí, sin embargo, explora el modo en que su perspectiva cuestionaría el discurso del progreso desde una visión actualizada del concepto de valor de uso.

PALABRAS CLAVE: progreso, valor de uso, enajenación, fuerzas productivas, relaciones sociales de producción, paradigma de la producción.

ABSTRACT: Answering to criticism of Bolívar Echeverría, Márkus argues that his interpretation of the *Critique of Political Economy* as a theory based on practical value-choices has not put aside the concept of alienation, rather, has shown how the dialectic of productive forces / relations social production is also its fundament. From there, however, explores how his perspective brings into question the discourse of progress since an update view of the concept of use value.

KEYWORDS: progress, use value, alienation, productive forces, social relations of production, production paradigm

¿Cuál es el significado y la importancia del legado de Marx para nosotros, para el pensamiento crítico en el marco de las condiciones sociales de la vida contemporánea? Esa es una cuestión que es objeto tanto de un viejo ensayo¹ como de la reciente reflexión de Bolívar Echeverría. Sin embargo, él y yo, no sólo compartimos la preocupación por las mismas interrogantes y temas. Existen muchas más coincidencias, entre nuestros enfoques y respuestas, que divergencias que dividan nuestras opiniones. Estamos fundamentalmente de acuerdo en que la teoría crítica de Marx es —tal como se mantuvo durante todo su desarrollo— una teoría valorativa, una perspectiva basada en una teoría práctica de elección de valores. Estas elecciones, aunque se encuentran profundamente arraigadas en los conflictos y contradicciones existentes de su presente, son irreducibles a cualquier hecho

^a Traducción realizada por Vianey Ramírez y Luis Arizmendi.

* Profesor Emérito de la Universidad de Sydney, Australia. Miembro de la Escuela de Budapest integrada por discípulos de György Lukács. Fue profesor de la Universidad Eotvos e investigador del Instituto de Filosofía de la Academia Húngara de Ciencias. Actualmente es integrante honorario de la Academia Húngara de Ciencias y de la Academia Australiana de Humanidades. Cuenta con diversos libros publicados en inglés, francés, alemán, español, italiano, portugués y húngaro. Entre ellos se encuentran *¿Es posible una teoría económica crítica?*, *Cultura y modernidad*, *Dictadura y cuestiones sociales* y *Language and Production*.

¹ El texto publicado en *Desacatos* es —como deja claro la generosa e inteligente presentación de Julio Boltvinik— la parte conclusiva de un ensayo mucho más grande, originalmente escrito aproximadamente hace treinta años, a fines de los setenta. Fue publicado, por primera vez, en 1980 en alemán: *Language and Production. A Critique of The Paradigms*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Países Bajos, 1986, 190 pp.

del pasado, del presente o de un futuro (pronosticado). Para ellas, no puede haber otra instancia legitimadora que nuestra práctica colectiva de su realización en el presente y el porvenir.

Incluso el punto en que Bolívar Echeverría localiza la diferencia fundamental entre nuestras perspectivas –si el núcleo de teoría crítica, como sostiene él, se ubica en la enajenación o, como he sostenido, en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción–, incluso esta distinción es, por lo menos *prima facie* inválida. Ciertamente he argumentado (en *Marxismo y Antropología*, Grijalbo, Barcelona, 1973) que el concepto de alienación (que, como Marx ha afirmado, se convirtió en forma universal de enajenación únicamente bajo el capitalismo) es la categoría orientadora fundamental de toda su concepción de la esencia humana en su historicidad. Tampoco nunca he negado “la potencialidad del concepto de enajenación que está presente en el discurso de Marx en *El Capital*”.² En varios escritos, en parte provocado por la interpretación sobre Marx de Althusser,³ alguna vez muy de moda e influyente, he argumentado con detalle que el concepto de enajenación es no sólo un “hecho filológico” muy presente en el texto de *El Capital* (especialmente en el Libro Tercero), sino que igualmente traté de mostrar que es fundacional para la concepción total de Marx del lugar histórico del capitalismo: “para la determinación del sentido histórico de sus conflictos y de la dirección y posibilidades de su superación”.⁴ También en este sentido la diferencia entre nuestros puntos de vista puede parecer ser ilusoria.

Este, por supuesto, no es realmente el caso. Sin duda, el desacuerdo real comienza con nuestras interpretaciones/perspectivas divergentes de *El Capital* y su lugar en la obra de Marx. Para hacerlo claro: este desacuerdo no tiene nada que ver con el aducido “cientificismo positivista” de esta gran obra. En este sentido, estoy igualmente dispuesto a considerarlo, como Bolívar Echeverría, simplemente una “apariencia exterior”. (Consideraría preferiblemente irre-

levante si Marx, avanzada su vida, en cierta medida, cayó bajo la influencia del espíritu del positivismo que ideológicamente dominaba en su tiempo, o, alternativamente, que esta apariencia fue el resultado de una elección táctica, de su parte, para hacer imposible el rechazo negligente de su trabajo como si estuviera basado en algún sinsentido hegeliano caduco).

Desde mi perspectiva, sin embargo, la orientación valorativa práctica fundamental de la teoría crítica de Marx se “descompone” en *El Capital* en una paradójica combinación de determinismo y finalismo. En el texto en discusión, al menos, trato de explicar en detalle qué quiero decir con esto –no voy a repetirlo aquí–. Esta es la razón por la que, por decirlo así, “prefiero” los escritos tempranos de Marx –desde el punto de vista de que la orientación valorativa práctica emancipadora de su teoría crítica está presente en ellos en forma más concisa, explícita y coherente–.

No obstante, esto no significa, como Bolívar Echeverría parece sugerir, que considere las obras del Marx maduro, incluido *El Capital*, como una especie de “retroceso”. Sin duda, la combinación paradójica (aunque, de ningún modo, lógicamente contradictoria) de enfoques teóricos tradicionalmente considerados como excluyentes de alternativas entre sí, no es el resultado de alguna confusión conceptual. Es el resultado del gran intento del Marx maduro, en sí mismo totalmente coherente, por encontrar desde el punto de vista práctico de la emancipación humana una réplica y respuesta apropiadas a las experiencias históricas de su propio tiempo, parcialmente decepcionantes frente a sus tempranas, más optimistas expectativas, sobre la situación, los motivos e intereses reales del destinatario mismo de su teoría, el sujeto potencial de la emancipación, la clase obrera.

Este es el punto donde las diferencias básicas entre nuestras respectivas perspectivas y aproximaciones realmente pasan a primer plano: la cuestión sobre el papel del sujeto colectivo en la teoría crítica. Criticando mi énfasis en el papel de las “necesidades radicales” en Marx, Bolívar Echeverría escribe: “No es necesario, como plantea György Márkus, ir a buscar esas experiencias individuales peculiares en las cuales se presentaría esa contradicción que él plantea entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción”. Esta afirmación me parece problemática por dos motivos.⁵

Por un lado, parece derivar del hecho de que toda experiencia es necesariamente la de un individuo (cuya personalidad deja en él o ella su marca), la conclusión de que toda experiencia es necesariamente de carácter estrecho particular personalista.⁶ Esto es injustificable. La sensación de sufrimiento mudo y de satisfacción auto-gratificante puede transformarse en consciente, por consiguiente, en comunicable y comprensible para otras

² Puesto que, desafortunadamente, no leo español, sólo puedo aludir al texto de Bolívar Echeverría en la traducción que amablemente Julio Boltvinik efectuó para mí.

³ Algunos de estos ensayos aparecieron sólo en mi país natal, Hungría. Pero, por lo menos uno de ellos, “Alienation and Reification in Marx and Lukacs” ha sido publicado en inglés en *Thesis Eleven*, No. 5-6, 139-161 pp, 1982.

⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁵ Ciertamente, sólo estoy familiarizado con la perspectiva de Bolívar Echeverría a partir de este trabajo que es muy corto y sucinto. Es muy posible que esté sacando conclusiones injustificadas de una formulación singular. Si es así, debo disculparme tanto con el autor y como con el lector.

⁶ Esto parece ser más bien asumido claramente, cuando afirma que toda referencia a la “realidad experimentada” necesariamente implica “volver a la teoría del individuo como su núcleo”.

experiencias sólo como resultado de una interacción social compleja entre los individuos, una interacción dentro de la red en la que ellos mismos se encuentran insertos (originalmente como algo pre-determinado) desde su propio nacimiento. Al mismo tiempo, y más importante aquí, es que los individuos con una situación y posición social similar necesariamente comparten mucho en lo que concierne a lo que ellos experimentan y sobre qué efecto tiene tales experiencias en sus vidas. Si esta comunalidad subyacente de la experiencia se transforma efectivamente en experiencia colectiva, depende, por supuesto, por una parte, de la auto-conciencia práctica —intenciones, motivos e intereses— de los sujetos concernientes, y, por otra, de los recursos organizativos y comunicativos de que dispongan. Pero la comunalidad de experiencias inintencionalmente compartidas es la precondition necesaria de la posibilidad misma de la experiencia colectiva.

Este rechazo fundamental de la importancia del problema de la “experiencia social” en general y, por tanto, de la pregunta sobre el carácter históricamente específico de la experiencia comunal y/o colectiva de los productores, la mayoría explotados bajo condiciones capitalistas, desde mi perspectiva, desdén uno de los aspectos más firmes y fundamentales de la teoría crítica. A todo lo largo de todos los cambios de la forma concreta y el contenido del desarrollo de Marx, las referencias a ese agente colectivo específico, que es a la vez su destinatario final, permanecieron como un elemento orgánico y decisivo del mismo proyecto histórico y fin que esta teoría estructuraba y al que intentaba servir: la emancipación humana. Este sujeto colectivo fue siempre caracterizado, así como su potencial revolucionario justificado, en referencia a la naturaleza específica de sus experiencias sociales comunales. Con los cambios en la estrategia argumentativa de Marx, la especificación categórica de estas experiencias prácticas fue cambiando. Las necesidades radicales de los escritos tempranos fueron esencialmente reemplazadas en los *Grundrisse* por capacidades necesariamente despertadas pero vueltas irrealizables bajo condiciones capitalistas, después fueron sustituidas por intereses (reales y potenciales) en *El Capital*.

Como es bien sabido, el agente colectivo de la emancipación que Marx identificó desde un principio fue la clase obrera de los países industriales desarrollados (principalmente los de Europa Occidental). Retrospectivamente, casi un siglo y medio después, pueden plantearse una serie de interrogantes sobre la validez de este planteamiento. En relación con esto también han ocurrido algunos cambios en la propia estructura de la teoría crítica con algunos de los más destacados sucesores de su amplia tradición conceptual, por ejemplo, con Adorno. Sin evaluar su justificación o

validez, el punto central aquí es completamente simple. Independientemente de si son o no válidas las dudas acumuladas históricamente sobre la elección marxista del agente social de emancipación potencial, sin la especificación del sujeto colectivo capaz de superar en la práctica las contradicciones del capitalismo, no hay teoría crítica, al menos en Marx.

Esta es la razón por la cual la teoría de la enajenación, a pesar de su indudable importancia, no captura el centro de la argumentación general de Marx, incluyendo *El Capital*. Por decirlo tajantemente: la teoría crítica de Marx no es un lamento en torno a la devastación profunda y las condiciones inhumanas del mundo contemporáneo, cuando la esencia humana de ser un sujeto es absorbida por el capital, cuando la vida de cada individuo sin excepción es sometida a la lógica irresistible e impersonal del valor de cambio —incluso si una pequeña minoría en una feliz ignorancia disfrutara temporalmente los efectos de esta condición—. Como teoría de la emancipación orientada prácticamente, reclama para sí un rol práctico: intervenir en los conflictos sociales ocultos y latentes del presente, apoyando al agente social potencial de la emancipación, para ser capaz de desafiar y trascender estas condiciones sociales, a partir de adquirir la auto-conciencia adecuada de sus necesidades radicales, sus capacidades suprimidas o sus intereses latentes.

Es justamente este punto de vista el que es expresado y fundamentado por el paradigma marxista de la producción, que se articulado con la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción. Porque “entre todos los instrumentos de la producción, la principal fuerza productiva es la clase revolucionaria misma”.⁷ Esta formulación famosa y retóricamente poderosa, tal como está, se refiere a las condiciones capitalistas contemporáneas. Marx, sin embargo, deja claro que este es únicamente un caso particular (aunque el más importante prácticamente) de una verdad general: el hombre es, señala en los *Grundrisse*, siempre y necesariamente la principal fuerza productiva.⁸

Los seres humanos son seres creativos, seres que en su actividad productiva consciente y continuamente hacen emerger lo inencontrable por naturaleza, lo radicalmente nuevo. Esto es cierto, sin embargo, no sólo respecto de los efectos de la producción sobre el mundo circundante natural, sino también sobre el propio sujeto, los productores/trabajadores. Porque la producción es siempre, como Marx

⁷ Karl Marx, “The Poverty of Philosophy”, en Marx-Engels, *Werke*, Berlín, Dietz (en lo siguiente: MEA), vol. 4, p. 181.

⁸ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (en lo siguiente: *Grundrisse*), Dietz, Berlín, 1953, p. 325.

subrayó, *selbsttätigkeit*, una actividad de auto-asociación y auto-formación. “En el acto de la reproducción misma no son sólo las condiciones objetivas las que cambian..., sino que los productores se cambian a sí mismos, porque ellos hacen emerger nuevas cualidades en sí mismos, se desarrollan y transforman a sí mismos a través de la producción, formando nuevos poderes y nuevas ideas, nuevos modos de interacción, nuevas necesidades y nuevos lenguajes”.⁹

Por supuesto, son las relaciones dominantes de producción históricamente las que determinan el fin específico de la producción (*Zweck der Produktion*), y, por tanto, la dirección de su desarrollo. Pero justo porque en el mismo proceso los sujetos productores adquieren nuevas necesidades, capacidades e intereses, en principio adquieren también la habilidad para desafiar, cambiar y transformar estas relaciones mismas.

Es sobre la base de estas premisas teóricas que Marx caracteriza el lugar histórico específico del capitalismo en el progreso humano. Porque el capitalismo, precisamente como sociedad de la alienación universal, es al mismo tiempo el *Durchgangspunkt*, el punto de corte, la *caesura* de la historia humana. Es únicamente el capitalismo el que dota al trabajo de abstracción, al trabajo como tal (que es la condición de subsistencia en y de cada sociedad) de una verdad y realidad práctica.¹⁰ Disuelve todas las estrechas comunidades locales que han atado al individuo a un círculo predeterminado de personas y actividades, manteniendo su actividad sujeta a lazos sociales ya edificados, aparentemente naturales e inmutables. Con un poder destructivo y revolucionario conduce la producción más allá de toda frontera local y nacional —crea no sólo las condiciones, también hace económicamente necesario el incesante progreso de la producción—. Vuelve a la producción intrínsecamente cooperativa y colectiva —hasta el grado en que con su progreso, debido a la “subsunción real del trabajo al capital”, el trabajo de los individuos, tomado de forma aislada, ya no puede funcionar como una fuerza productiva—. ¹¹

Por supuesto, el capitalismo es también destructivo en otro sentido. Si bien impulsa incesantemente la marcha de la producción hacia adelante, lo hace mediante crisis económicas cada vez más frecuentes y devastadoras, causando sufrimientos inhumanos y degradación de la

mayoría constitutiva de la principal fuerza productiva —el proletariado—. Sus relaciones de producción, determinadas por la lógica del valor de cambio cada vez más claramente revelan su grado más alto de irracionalidad con la amenaza de un colapso final, en el que la transformación de la catástrofe económica en la realidad sangrienta de la guerra puede sólo evitarse temporalmente. Esta misma amenaza hace no sólo más urgente, sino también cada vez más clara y obvia la única solución radical: la organización comunal directa de la totalidad del proceso de producción social, por el mismo agente colectivo capaz de realizarla, la clase obrera internacional que es la principal fuerza productiva. Su transformación de “clase en sí”, con motivos e intereses compartidos, en “clase para sí”, como sujeto y actor autoconsciente, cuyos intereses no son de carácter particular sino expresión de los intereses de toda la humanidad en peligro, esa es la tarea a cuya realización la teoría crítica de Marx apunta a contribuir directamente.

Este es el trasfondo general de su propia época, sobre el que Marx formula su teoría de la enajenación. Al igual que esta concepción se fundamenta explícitamente en su paradigma de la producción como dialéctica de fuerzas y relaciones de producción, también su concepción de la alienación como característica universal de la sociedad capitalista. Consistentemente caracteriza y define la enajenación en términos que remiten a este paradigma y son comprensibles sólo en su contexto. Ya en *La Ideología Alemana* aclara su concepción del siguiente modo: “El poder social, es decir, la fuerza productiva multiplicada, que surge mediante la cooperación de diferentes individuos..., aparece a ellos, debido a que su cooperación no es voluntaria, como si hubiera surgido como algo naturalmente dado, no como la fuerza de su propia unión, sino como algo externo a sus fuerzas, cuyo origen y objetivo ignoran, que justo así no puede controlar y que por el contrario pasa por una serie de fases y etapas extrañas e independientes a la voluntad y la acción de los hombres...”.¹² En sus últimos escritos esta dependencia necesaria de la idea misma de enajenación sobre el paradigma de la producción se presenta de un modo particularmente claro y explícito. Así, en los *Grundrisse*, caracteriza a la enajenación como “la apropiación del trabajo vivo por el trabajo objetificado (*vergegenständlicht*)”, que se le enfrenta como el poder que lo gobierna bajo la forma del capital.¹³ En los *Manuscritos de 1861-1863* afirma que este proceso, la inversión del sujeto en objeto y viceversa, finalmente, representa “la dominación de la cosa sobre el hombre, del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, del producto sobre el productor”.¹⁴ Se podría continuar con formulaciones en el mismo sentido de los escritos tardíos de Marx por largo tiempo.

* * *

⁹ *Grundrisse*, p. 394.

¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹¹ *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* (1861-1863) (en lo siguiente: *Resultate*), Frankfurt, Neue Kritik, 1969, p. 60ff.

¹² *Op. cit.*, MEW. Bd. 3, p. 34.

¹³ *Grundrisse*, p. 584.

¹⁴ *Resultate*, pp. 17-18.

Continuamos viviendo en un mundo dominado por el capital, un mundo donde la enajenación es universal. El análisis marxista de las características y las contradicciones fundamentales del capitalismo sigue manteniendo su poder esclarecedor y su relevancia crítico-práctica. Pero, por supuesto, más de cien años han pasado, han ocurrido grandes cambios y no sólo a nivel de la apariencia. Ciertamente, Marx no fue ningún profeta con capacidades sobrehumanas para prever cierto futuro inevitable —nada podría ser más ajeno que semejante reivindicación de la orientación práctica fundamental y el objetivo de su trabajo—. Fue el gran pensador radical de fines del siglo XIX y su teoría está arraigada en su realidad.

Actualmente enfrentamos, por un lado, problemas nuevos extremadamente importantes, que no fueron los de Marx y de los cuales no podría haber sido consciente. Esto concierne, ante todo, a la gran crisis ecológica que en nuestros días amenaza a toda la humanidad. Sería para nosotros más bien imposible simplemente continuar la actitud segura de sí misma de Marx (y en sus tiempos completamente plausible) de rechazo a cualquier crítica de la instrumentalización y explotación de la naturaleza como renacimiento romántico de la deificación primitiva de la naturaleza, un caso dañino de naturolatría.¹⁵

Por otro lado, esa visión retrospectiva revela en los escritos de Marx algunas ambigüedades y tendencias respecto a cuestiones conceptuales de gran importancia teórica —tendencias que no pueden simplemente explicarse como un cambio de perspectiva y que pone a los nuevos intérpretes en serias dificultades—. Estas pueden ser muy bien explicadas por las condiciones extremadamente desfavorables, exhaustivas y perturbadoras, bajo las que realizó su trabajo teórico durante la mayor parte de su vida. Debemos recordar que trabajó en *El Capital* —con gran número de interrupciones prolongadas— durante casi veinte años y aún así no pudo concluir su proyecto (el Libro Tercero termina abruptamente al inicio de la discusión de un punto crucial: el esclarecimiento del concepto de “clase”). Ciertamente, no tuvo posibilidad de tener una visión global y revisar su trabajo como un todo.

Este punto se plantea aquí porque tiene una relevancia directa para uno de los conceptos principales que constituyen el objeto de nuestra conversación: el valor de uso.

En primer lugar, sin embargo, para ser completamente justos con Marx, es preciso indicar que no trata invariablemente la relación entre valor de uso/valor de cambio como excluyente de opuestos entre sí.¹⁶ Señaló que esto no es así al menos en un caso específico, pero para la economía crítica ciertamente muy importante: el del dinero. En el caso del dinero valor de uso y valor de cambio no están ni divorciados ni opuestos, sino que coinciden y están interpenetrados entre sí.¹⁷

Aunque esta observación ilustra muy bien la agudeza crítica de Marx y su actitud de cuidado suspicaz acerca de la validez de fórmulas universalistas, no cambia el hecho de que su discusión sobre el valor de uso y su producción, dentro de su obra de madurez, es ambigua y, en algunos puntos, incluso contradictoria.

Para decirlo sin rodeos: como Marx explica en el Libro Primero de *El Capital*, es la utilidad de cualquier cosa lo que la hace un valor de uso. En consecuencia, define el valor de uso como “un objeto externo, una cosa, que por sus propiedades satisface necesidades humanas de algún tipo”.¹⁸ Ser valor de uso depende evidentemente de las propiedades particulares, de la calidad de una cosa en relación con las necesidades humanas —y el descubrimiento activo de la utilidad potencial de diversos objetos o materiales es justo tanto trabajo de la historia como de la formación y el desarrollo de las necesidades humanas—. Pero en el valor de uso presente y formado, la referencia al trabajo humano previo que lo creó está completamente extinta (*ausgelöscht*).¹⁹ Ser valor de uso expresa una relación directa e inmediata (“sin ningún intercambio”) entre una cosa particular y alguna necesidad humana presente y determinada. Por lo tanto, Marx en sus escritos de madurez caracteriza enfática y consistentemente esta relación como “natural” —a pesar del arraigo de ambos términos de la relación en la historia—. “El valor de uso como tal expresa la relación del ser humano con la naturaleza”.²⁰ “El valor de uso expresa la relación natural (*naturbeziehung*) entre las cosas y los hombres, en realidad, el ser (*Dasein*) de las cosas para los hombres. Valor de Cambio... es la existencia social de las cosas (*gesellschaftliche Dasein*)”.²¹ El ser valor de uso es totalmente definido por lo concreto, por la existencia natural de la cosa, con completa indiferencia e independencia de todas las relaciones y determinaciones sociales.²² Marx, regularmente, lleva a cabo esta “naturalización” del

¹⁵ *Grundrisse*, pp. 312-314.

¹⁶ Sin embargo, para ser igualmente justos con Bolívar Echeverría, me gustaría señalar que su caracterización de la lógica del valor de uso como “social-natural” (citando al mismo tiempo una de las muchas formulaciones de Marx en las que de forma inequívoca describe la producción de valores de uso como el aspecto natural de la reproducción social) puede ser indicio del reconocimiento de las dificultades que se discutirán más adelante. Ciertamente, el carácter sucinto de su trabajo no permite un debate más a fondo de las cuestiones implicadas.

¹⁷ *Grundrisse*, pp. 29 y 83; *MEW*. Bd. 13, p. 105, etc.

¹⁸ *MEW*. Bd. 23, p. 50.

¹⁹ *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1857-1859) (en lo siguiente: *Zur Kritik*), *MEW*. Bd. 13, p. 23.

²⁰ *Grundrisse*, p. 899.

²¹ *Theorien über den Mehrwert* (1862-1863) (en lo siguiente: *Theorien*). *MEW*. Bd. 26.3, p. 291.

²² *Zur Kritik*, *MEW*. Bd. 13, pp. 15-16.

concepto de valor de uso. En repetidas ocasiones escribe sobre el valor de uso de las “cosas”, que no son producto del trabajo en modo alguno, sino condiciones naturales elementales para la vida sobre la tierra en general, como el aire que respiramos.²³

Sin embargo, esta conceptualización del valor de uso se topa con graves dificultades cuando se aplica a un caso específico que es de particular importancia no sólo desde el punto de vista del análisis económico, sino también desde el proyecto mismo de una teoría crítica: el valor de uso de la fuerza de trabajo, de la capacidad humana específica de producción. Ya de por sí resulta infortunado que Marx regularmente adscriba el valor de uso a las “cosas”, puesto que la fuerza de trabajo es “puramente subjetiva, despojada de toda la objetividad existente del trabajo”.²⁴ De mayor importancia es la cuestión de si las habilidades laborales/productivas de algún individuo son o pueden ser útiles para otros individuos —esta cuestión es simplemente, sobre la base de las premisas fundamentales de Marx, insignificante en esta forma general—. Desde la perspectiva marxista entre hombre y hombre no pueden existir tales relaciones de “inmediatez natural” que son supuestas por su concepto de valor de uso. Y en cuanto al valor de uso de un tipo particular de capacidad laboral en su “productividad” para otros, Marx deriva la conclusión. La productividad de un tipo particular de capacidad laboral “es una determinación del trabajo que no obedece a su contenido, ni a su resultado, sino a su forma social definida”.²⁵ Tal reconocimiento, sin embargo, sólo hace más evidente el carácter problemático de su concepción general del valor de uso, no resuelve sus dificultades.

En la medida en que la discusión de Marx avanza de las abstracciones del Libro Primero de *El Capital* hacia lo cada vez más concreto, también parecen surgir dudas

frecuentes sobre la validez del bosquejo de su concepción del valor de uso. Especialmente importante en este sentido es su complejo debate —y aquí no lo analizaré en detalle— sobre el problema del valor de uso social total en el Libro Tercero.²⁶ La investigación de la cuestión de si una masa definida, una cantidad de utilidades de un tipo determinado constituye (total o parcialmente, y además en qué medida) valor de uso para los miembros de una sociedad determinada, lleva a la conclusión de que eso depende del carácter institucionalmente determinado de la demanda efectiva, esto es, de las relaciones dominantes de producción de la sociedad. “El valor de uso social”, en este sentido, no es del todo indiferente, sino co-determinado, por las relaciones de producción. Sin embargo, aunque la discusión de Marx aquí, inequívocamente, resulta en el reconocimiento de este hecho, en este caso, no formula explícitamente esta conclusión en su forma general.

* * *

Para quienes los escritos de Marx no representan meramente unos “textos clásicos” de interés académico, sino que conciben que su legado es todavía vitalmente importante para el pensamiento crítico de las condiciones de vida social actuales, tienen que enfrentar algunos de los escollos de su teoría aquí indicados, así como problemas que en su propio tiempo no podía prever pero que, entretanto, han adquirido una importancia vital para nosotros. Sin embargo, para hacerlo dentro del espíritu mismo de la teoría crítica es necesario reconocer y renovar el núcleo teórico de sus premisas y supuestos. Todavía pienso que es el paradigma de la producción, entendido como la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción, lo que constituye dicho núcleo.

²³ Por ejemplo, *MEW*. Bd. 23, p. 55.

²⁴ *Grundrisse*, p. 203.

²⁵ *Theorien*, *MEW*. Bd. 26.1, p. 128.

²⁶ *Op. cit.*, *MEW*. Bd. 25, p. 186ff.

Homenaje Póstumo a Bolívar Echeverría

Foro de Siglo XXI Editores

Con una concurrencia multitudinaria que con mucho rebasó la capacidad del Foro de Siglo XXI Editores, una concurrencia que muy posiblemente haya sido la mayor en su historia y que destaca no sólo por su magnitud sino por la integración social, rica culturalmente y plural, de ese auditorio —compuesto por intelectuales, artistas, investigadores, miembros de cuerpos diplomáticos, escritores, profesores, estudiantes y reporteros de diversos periódicos, radio y televisión—, el martes 8 de junio de 2010 se llevó a cabo un muy conmovedor homenaje a uno de los intelectuales más brillantes de América Latina y que tantas contribuciones realizó para el debate mundial de frontera en ciencias sociales y filosofía: Bolívar Echeverría.

En este emotivo evento, que complementándose osciló entre las anécdotas personales cargadas de significado y balances de fondo, participaron Jaime Labastida (Director General del Siglo XXI Editores), Federico Álvarez (Profesor Emérito de la UNAM), Luis Arizmendi (Director de *Mundo Siglo XXI*), José Luis Balcárcel (Facultad de Filosofía y Letras), Julio Boltvinik (Investigador de El Colegio de México), Diana Fuentes (Facultad de Filosofía y Letras), Stefan Gandler (autor del libro *Fragmentos de Frankfurt*), Marta Lamas (Profesora del ITAM, Directora de *Debate Feminista*), Carlos Echeverría (hijo de Bolívar Echeverría) y José María Pérez Gay (ex Embajador mexicano) se disculpó no poder asistir debido a problemas de salud.

El poeta Jaime Labastida, que prefirió mostrar la aventura de Bolívar Echeverría con la mundialización motivada por su compromiso con el desarrollo del pensamiento filosófico, dio lectura al texto *Ahora y en la hora de la muerte de Bolívar Echeverría*. Mencionó que, desde su llegada a México, “ya le envolvía la fama que nunca habría de abandonarlo, la fama de un filósofo riguroso, exigente de sí mismo, que escribía sin prisas como si sus palabras fueran piedras duras”. “Una sola ocasión he ido a Ecuador. En Quito, esa ciudad que parece colgada de las nubes y es tres ciudades en una, Bolívar y yo éramos en cierto sentido unos intrusos. Corrijo: yo sí lo era, pero él no. Aunque no nació en ella, Quito era una ciudad de Bolívar o, por lo menos, una más de sus ciudades. Mostraba, con un orgullo no disimulado, la Cordillera de los Andes... ¿Por qué Bolívar abandonó Quito? ¿Por qué se fue a un país de lengua y cultura distintas a la suya, a una Alemania por aquella época partida en dos? Lo atrajo la filosofía. Diré con precisión la filosofía de un

Heidegger, primero, y de un Marx, después”. Lamentando su deceso, Labastida cerró diciendo: “Bolívar publicó muchos textos con nosotros y participó, además, en otros. No puedo mencionarlos todos, pero me gustaría subrayar *Valor de uso y utopía*... Las diferencias entre Bolívar y yo jamás se tradujeron en discrepancias personales, ni discusiones agrias. Antes al contrario, esas diferencias eran un estímulo para el diálogo. Siempre tuve el mayor de los respetos por su trabajo intelectual... “Todos los hombre somos mortales”, pero aún cuando todos lo seamos, confieso que la muerte de Bolívar fue, para mí, súbita e inesperada. Habría que protestar contra la muerte”.

Por su parte, el Profesor Emérito de la UNAM, Federico Álvarez, no tuvo reparo en rendir sus respetos mostrando conmovido lo que significa el honor entre colegas: “Lo he conocido como colega, como maestro en la Facultad [de Filosofía de la UNAM]... Fue sinodal en mi examen profesional. No puedo olvidar su réplica brillante, sabia... Cuando convertí aquella tesis en libro tuvo el gesto siempre generoso de presentarlo y luego de publicarlo.

Pero lo conocí también como editor en esta casa en que le rendimos homenaje y donde le leíamos siempre sus originales después de haberlo incluido, sin duda ninguna, en el plan de producción. Conocerlo como autor, leer sus libros, era la otra fiesta que siempre nos deparaba la alegría de la admiración... Desarrolló con talento y originalidad su teoría innovadora sobre la modernidad latinoamericana y muchas veces habremos de volver a sus páginas inagotables... En cuantos debates lo echaremos de menos en los tiempos que vienen. En ese campo y en otros muchos siempre será nuestro maestro, nuestro amigo, nuestro camarada”.



En su turno el Director de Mundo Siglo XXI, Luis Arizmendi, realizó un balance de fondo, sintético pero panorámico, del significado histórico de la obra de Bolívar Echeverría para el siglo XXI. “La mejor manera de rendirle homenaje a Bolívar Echeverría —maestro mío— consiste en difundir *la especificidad de su contribución para el pensamiento crítico del siglo XXI*. Tres coordenadas definen esta especificidad. *La primera es: Bolívar es un hijo pródigo del 68*. Su perspectiva sobre el mundo contemporáneo es incompresible sin el 68. Después de Hiroshima y Nagasaki, *la primera respuesta global, antiautoritaria, al contrasentido que el capitalismo le imprime a la modernidad volviéndola devastación* fue el 68. Ésta es la época de la que va a nacer Bolívar Echeverría, quien, oponiéndose a ella, *va a hacer estallar los marcos con los que el discurso crítico en el siglo XX había sido absorbido y doblegado por el mito del progreso*. Ninguna aceptación de la historia como destino. Para él, la historia de la modernidad capitalista es en sí misma la marcha de una catástrofe. Pero si ve al “ángel de la historia”, comprendiendo cómo se acumulan ruinas sobre ruinas,

no lo hace para hundirse en el desaliento, sino desde un *paradójico pesimismo activo o esperanzador*. Ve en la historia de la modernidad actual no el predominio del progreso sino de la barbarie. En este sentido, *el suyo es un discurso que prepara el renacimiento del discurso crítico en el siglo XXI*. Si algo vuelve su erudita obra —no estoy exagerando— *la contribución más importante para el humanismo crítico del siglo XXI* es este doble movimiento que rebasa al marxismo hecho mito del siglo anterior y a la vez forja una comprensión de la nuestra como una era cada vez más amenazada por la combinación de progreso y devastación. *La segunda coordenada: su prolífica y peculiar lectura de El Capital como una odisea en la que la modernidad se torna devastación*. En su obra, *la Crítica de la Economía Política es leída como la prueba de que la odisea de la modernidad capitalista es la combinación interminable de progreso y devastación*. Desde el capítulo primero, introduce una *teoría radical de la crisis* que sustenta en su *innovadora concepción del valor de uso que será posicionado como el fundamento de un nuevo pensamiento crítico: desde él se van a medir*



los alcances de la devastación. La tercera coordenada: Bolívar, haciendo del trans-capitalismo fundamento de la trans-disciplinariedad, realizó una de las más eruditas contribuciones al debate mundial de frontera en las ciencias sociales y la filosofía. No buscó saltar sino romper las fronteras entre las más diversas disciplinas al conectar autores distintos e incluso contrarios entre sí: Marx y Heidegger, Weber y Saussure, Braudel y Walter Benjamín, etcétera. No se negó a las más diversas y contrapuestas interlocuciones. No hermético, sí antidogmático, siempre buscó un diálogo múltiple y abierto: economía, filosofía, antropología, historia, política, sociología, semiótica y estética, todo esto estaba allí, pero desde un mirador en el cual lo que se indaga es la afirmación del sentido para la historia o el sujeto... En el siglo XXI, Bolívar Echeverría no fue, es un rayo de luz que intenta resistir que la modernidad sea convertida en una era de oscuridad; ahora nos toca a nosotros heredarlo para que ese rayo ilumine un mejor porvenir”.

Luis Balcárcel —que fue miembro del equipo de la revista *Historia y Sociedad*, que dirigía Enrique Semo—, mostrando razones del arribo de Bolívar Echeverría a México comentó: “La muerte de Bolívar me abatió por completo. Así se lo señalé a Adolfo Gilly el día que nos encontramos en el lugar en el que se velaban sus restos. Conocí a Bolívar hace muchos años cuando llegó a México. Fui presentado con él por mi maestro Adolfo Sánchez Vázquez, cuando era coordinador de la carrera de Filosofía y yo secretario suyo. Bolívar había llegado a México en busca de amplios horizontes. Y, con todo, México era el de más amplios horizontes de nuestros países en el resto de América”.

El destacado investigador de El Colegio de México, Julio Boltvinik —que, en estas semanas, está dedicando su columna “Economía Moral” a continuar el homenaje— también optó por la discusión de fondo: “Una de las aportaciones principales de Bolívar Echeverría es su desarrollo al concepto de *valor de uso*. El valor de uso está en el centro de la vida humana, de la reproducción de la sociedad. Con esa aportación complementa la *teoría del valor*, llenando así un hueco de casi 150 años, al completar la visión de los dos lados de la forma elemental de la riqueza en las sociedades en las que impera el régimen capitalista de producción. En su libro *Valor de uso y utopía* (Siglo XXI editores, 1998) hace un desarrollo verdaderamente sorprendente. Contiene un ensayo único a nivel mundial: “El valor de uso: ontología y semiótica”... Este es un texto críptico, difícil... Deberíamos hacer la tarea de la edición crítica de las obras completas de Bolívar Echeverría, donde a base de a pies de página y notas al final descripticemos sus escritos difíciles”. Ade-

más, aprovechó para anunciar un debate internacional: “Hace tres años armé un número de la revista *Desacatos* del CIESAS y en la presentación invité a Bolívar, que realizó un comentario al texto “Sobre la posibilidad de una teoría crítica”, capítulo final de un libro que se llama *Lenguaje y producción. Crítica de los paradigmas*, de György Márkus —que fue el alumno de Lukács—. De ahí surgió un debate emocionante entre los que, en mi opinión, en ese momento eran los dos marxistas vivos más importantes en el planeta. Una vez que estuvo el texto en español lo traduje al inglés y se lo envié a Márkus, quien hizo una respuesta bellísima. Este debate lo va a publicar Luis Arizmendi en *Mundo Siglo XXI* y yo lo voy a abordar en mi columna de “Economía Moral” en *La Jornada*”. “Termino con el cuento *Los primeros hombres* de Howard Fast, que Jaime Labastida conoce muy bien, ya que, lo usábamos en la enseñanza en el ITAM hace 40 años. En ese cuento los niños que se van volviendo adultos en una nueva generación educada de una manera radicalmente distinta por las mejores mentes del mundo, en un lugar aislado en un experimento desarrollado por EU, logran desarrollar la comunicación extraverbal entre los seres humanos, se toman de la mano y saben lo que sienten y piensan otras personas con las que están. Así, cuando muere una persona no hay luto, porque sienten que no hubo pérdida, que todos ellos siguen unidos en su corazón. Bolívar Echeverría nos ha dejado sus libros. Ahí está su obra, pero también siento, y eso me provoca dolor, que dejó mucho guardado, por eso siento pena de que se nos haya ido”.

Stefan Gandler, que convirtió la presentación de su libro *Fragmentos de Frankfurt* en este homenaje, también optó por el balance de su obra intelectual: “Semanas antes empezamos a hablar de la mancha de petróleo en el Golfo de México, probablemente el mayor desastre natural en la historia humana por culpa de la British Petroleum. Él decía: están acabando con todo. Creo que esta era la fuerza de Bolívar Echeverría... entender la complicadísima relación entre lo natural y lo social. Lo que significa destruir el Golfo de México y, quizás en el futuro, todos los mares del mundo. Hasta ahora lo que hacen es disolver la mancha para que no se vea en la superficie, pero allí sigue el aceite. Es un tema complicadísimo de entender estas catástrofes... La aportación al valor de uso de Bolívar Echeverría no se ha entendido hasta ahora en toda su fuerza”.

Sin mayor acuerdo, espontáneamente, esta conmovedora ceremonia del adiós a uno de los hombres más cultos del último medio siglo, cuya obra sin duda constituye un legado decisivo para el humanismo crítico del siglo XXI, concluyó *ad memoriam rei perpetuam* con un intenso aplauso de varios minutos.