

Hablar y escuchar en el capitalismo tardío. Reflexiones sobre la Teoría crítica de Bolívar Echeverría

Uyali limaywan ipa illaykaaniyuchu yachayp manachaski umachakuyninkuna Bolivar Echeverríaap

*Stefan Gandler**

Resumen

En este ensayo analizamos la tarea emprendida por Bolívar Echeverría por darle, a través de la semiótica, un contenido concreto al concepto de praxis y captarlo en su dimensión histórica.

Palabras clave

Bolívar Echeverría, Teoría crítica, Latinoamérica, semiótica.

Recibido: 05 de julio de 2018 Aceptado: 16 de agosto de 2018.

* Filiación: Universidad Autónoma de Querétaro.

Datos del autor

Stefan Gandler. Austriaco. Investigador y docente de teoría social y filosofía contemporánea. Doctor en Filosofía por la Johann Wolfgang Goethe - Universität, Frankfurt am Main. Magister Artium en Filosofía, Estudios Latinoamericanos y Ciencias Políticas por la Johann Wolfgang Goethe - Universität, Frankfurt am Main. Correo: stefan.gandler@gmail.com Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-0593-9805>

Speaking and Listening in Late Capitalism. Reflections About Critical Theory of Bolívar Echeverría

Abstract

In this essay we analyze the task undertaken by Bolívar Echeverría for giving a concrete content to the concept of praxis, through semiotics, and thus apprehend it in its historical dimension.

Keywords

Bolívar Echeverría, Critical theory, Latin America, semiotics.

Falar e escutar no capitalismo tardio. Reflexões sobre a teoria crítica de Bolívar Echeverría

Resumo

Neste ensaio, analisamos a tarefa empreendida por Bolívar Echeverría de dar um conteúdo concreto ao conceito de práxis, através da semiótica, e assim apreendê-lo em sua dimensão histórica.

Palavras-chave:

Bolívar Echeverría, Teoria Crítica, América Latina, semiótica.

El estancamiento de los procesos emancipatorios, que actualmente se puede observar en la mayor parte del mundo, tiene una especial morada en Europa, en donde los cada vez más compulsivos auto-festejos y la creciente ceguera hacia las contradicciones de la actual forma social han anulado casi por completo la capacidad de la autoreflexión crítica. Si, en dado caso, se admiten contradicciones y momentos auto destructivos dentro de la reinante forma de reproducción, estos son vistos, sobre todo, en el mal llamado tercer mundo, es decir, fuera, lejos y desvinculados del supuesto cuasi paraíso europeo.

En este contexto, el debate crítico está casi por completo anulado en las universidades europeas y dentro de los intelectuales de aquellos rumbos. Desde esta problemática y a partir de la experiencia de que en América Latina hay, el día de hoy y a pesar de todo, una mayor capacidad de auto crítica en general y más y mejores debates teóricos; por ello, desde hace unos años, nuestro proyecto teórico y filosófico es el de tratar de reconstruir una Teoría crítica de la sociedad fuera de Frankfurt, fuera de Alemania y fuera de Europa. Con este fin, retomamos algunas de las aportaciones centrales de Horkheimer, Benjamin, Adorno, Marcuse y Neumann y las confrontamos con aportaciones teóricas desde América Latina.

Uno de los autores que nos parece idóneo para este proyecto es el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría, quien ha tratado de desarrollar aportaciones para una Teoría crítica de la sociedad, sin caer en uno de los grandes errores que este grupo compartió con prácticamente toda la tradición filosófica europea: su eurocentrismo.

El profesor de filosofía la UNAM, fallecido hace ocho años, se planteó una tarea que no se puede resolver sin más ni más: darle un contenido concreto al concepto de praxis y con esto captarlo en su dimensión histórica. Todo indica que el problema consiste en lo siguiente: si el concepto de praxis está inseparablemente vinculado al concepto del sujeto (autónomo) que decide libremente, ¿cómo se va a concebir éste en calidad de algo determinado, con un contenido concreto? ¿Cómo se puede reconstruir teóricamente este conjunto muy complejo de *particulares* decisiones *subjetivas* a partir de determinaciones conceptuales históricas-concretas que necesariamente deben buscar lo *general*?

O, para formularlo de otro modo, con mayor proximidad a la teoría materialista de la cultura, a la que aspira Echeverría: ¿cómo es posible concebir cierta determinación cultural de la praxis humana, en especial la productiva (y de consumo), sin caer en fijaciones etnologizantes o, incluso, biólogos de los sujetos humanos en sus respectivas formas cotidianas de reproducción? Echeverría, que según se ha mencionado, no limita la cultura humana a sus formas 'elevadas', por ejemplo, el arte de los museos, sino en primer término al modo y manera precisos de la reproducción material (como unidad de la producción y el consumo); y así encuentra una adecuada imagen de esta relación entre libertad y tradición; entre la individualidad y una colectividad determinada por la historia y la geografía: esa imagen está en el lenguaje humano y en sus innumerables actos de habla y en una ciencia que investiga en ellos esa relación de intercambio: la semiótica, fundada por Ferdinand de Saussure. Para ello, se refiere a autores como Roman Jakobson y Louis Hjelmslev.¹

1 Bolívar Echeverría destaca la importancia de estos dos autores en su estudio sobre la forma natural: "Yo me aproximé de cierta manera sobre todo a Jakobson y a Hjelmslev, son los dos que manejo como principales en cuestiones de semiología y lingüística." (Entrevista con Bolívar Echeverría, 11 septiembre 1996 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México.)

Al hacerlo, se apoya en los siguientes textos: Roman Jakobson, *Closing statement. Linguistics and Poetics*, en: *Style and language*. New York, Wiley, 1960, pp. 353 y sigs.; Roman Jakobson, "Two Aspects of Languages and Two Types of Aphasic Disturbances". En: R. Jakobson, *Selected Writings, II. World and Language*, Gravenhage, 1971, p. 243 y:

Para hacerlo, Bolívar Echeverría utiliza como método, en el artículo aquí analizado sobre “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, no sólo el texto, sino, además, gráficas con representaciones esquemáticas del proceso de comunicación y del proceso de reproducción que, sin duda, permiten captar en imágenes su semejanza. No se debe pasar por alto la afinidad que ellas guardan con las gráficas de Ferdinand de Saussure, si bien las de Echeverría son bastante más complejas y sólo se comprenden después de una concienzuda lectura del texto principal. Aquí, es decisivo aclarar que Echeverría, al recurrir a la semiótica, no lo hace para captar toda la realidad como mero signo y ver así la historia sólo como un ‘texto inacabado’, sino al revés, es decir, no sólo le interesa comprobar que el primer y fundamental sistema humano de signos es, en cada caso, el de las diversas formas de producción y consumo de valores de uso, sino más todavía: para Echeverría, el proceso de comunicación es una dimensión del proceso de reproducción.

“Entonces yo hago visible un paralelismo entre el proceso de reproducción y el proceso de comunicación. [...] Es decir, éste (el proceso de comunicación) es un aspecto, una dimensión del primero [es decir, del proceso de reproducción]” (En Entrevista con Bolívar Echeverría, 1996); esto es, el proceso de reproducción puede ser comparado con el proceso de comunicación no porque el mundo en su conjunto sólo pueda ser captado como una complicada combinación de ‘textos’ y sus ‘maneras de leerlos’, sino al revés; la comunicación, como unidad de producción y consumo de significados, es en sí misma uno entre los muchos actos productivos y de consumo que los seres humanos hacen para poder organizar y mantener su vida, pero no es, de ningún modo, el fundamental y tiene siempre como base la inevitable materialidad:

El lenguaje² en su realización básica, verbal, es también un proceso de producción/consumo de objetos. El hablante entrega a quien escucha una transformación de la naturaleza: su voz modifica el estado acústico de la atmósfera, y ese cambio, ese objeto, es percibido o consumido como tal por el oído del otro.³

A Bolívar Echeverría le interesa una explicación del proceso de producción y consumo de valores de uso que recurra a la semiótica, pero sin negar con ello la primacía de la naturaleza, la primacía de lo material como irrenunciable fundamento de lo ideal. Aquí hay una diferencia esencial frente a una serie de enfoques contemporáneos, que se enredan en el concepto de comunicación (o concepciones afines, por ejemplo, la de la ‘articulación’) y ven en sus más diversas formas, reales o imaginadas, la explicación y, a la vez, la salvación del mundo.

Louis Hjelmslev, “La stratification du langage” (de 1954). En: L. Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Paris, 1971, p. 55. (Cfr. Bolívar Echeverría, 1984, p. 42, 3 y p. 40).

2 Evidentemente, Echeverría entiende por “lenguaje” lo que Ferdinand de Saussure (citado varias veces por él, en el texto aquí analizado) llama “*langage*”. Este término lo emplea Saussure también como sinónimo de “*faculté de langage*”, y explica: “[...] *l’exercice du langage repose sur une faculté que nous tenons de la nature*”. (Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*. Edición crítica de Tullio de Mauro, traducción de las anotaciones de Mauro al francés por Louis-Jean Calvet, Paris, Payot, 1979. [1ª ed. del *Cours*: 1915], p. 25). En español: “[...] el ejercicio del lenguaje se apoya en una facultad que nos da la naturaleza”. (Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*. Trad. de Amado Alonso. Buenos Aires, Losada, 2001, p. 38.) Véase sobre los términos “facultad del lenguaje” y “lenguaje” por ejemplo (Saussure 2001, p. 37).

Saussure ya señala ahí que se deben tener por “*langage*” no sólo los idiomas hablados, sino el conjunto de todas las formas de expresión *possibles* o también de formas de exteriorización; se le debe asentar por delante de toda sistematización y homogeneización de cualesquier forma de expresión. Véase: “Mientras que el lenguaje es heterogéneo, la lengua así delimitada es de naturaleza homogénea [...]. La lengua, deslindada así del conjunto de los hechos de lenguaje, es clasificable entre los hechos humanos, mientras que el lenguaje no lo es.” (2001, pp. 42 y sig.).

3 Bolívar Echeverría (1984, p. 45) se refiere aquí a Nicolas S. Troubetzkoy, *Principes de Phonologie*. Trad. de J. Cantineau. Paris, Klincksieck, 1970, p. 38. (En español: N.S. Trubetzkoy, *Principios de fonología*. Trad. de Delia García Giordano, Madrid, Cincel, 1987. 271 pp. Las variantes en el apellido se deben a diferentes transcripciones al alfabeto latín.)

Mientras Saussure subordina la lingüística a la semiótica (*sémiologie*)⁴ y decide que el conocimiento de la “verdadera naturaleza del lenguaje” sólo es posible si encuadra correctamente en el campo más general de “todos los demás sistemas del mismo orden [tous les autres systèmes du même ordre]”⁵ investigados por la semiótica, a Echeverría le interesa, en cambio, encuadrar la semiótica (entendida por él como producción y consumo de signos) en el campo más amplio de la producción y consumo en general. Es evidente que Saussure y Echeverría se diferencian notablemente entre sí, pues el primero considera la semiótica empotrada en la psicología social y ésta, a su vez, en la psicología en general, mientras que Echeverría tiene como sistema de referencia la crítica de la economía política.⁶ En esto hay un paralelismo entre ambos, pues, para investigar el objeto más general, necesario para comprender los particulares, parten del más complejo de los objetos particulares. Así, Saussure expresa:

Se puede, pues, decir que los signos enteramente arbitrarios son los que mejor realizan el ideal del procedimiento semiológico; por eso la lengua, el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos; en este sentido la lingüística puede erigirse en el modelo general de toda semiología, aunque la lengua no sea más que un sistema particular. (de Saussure 2001, p. 94).

Aquí llama la atención —a pesar de todas las diferencias— una cierta similitud con el proceder metodológico de Marx, resumido claramente en la frase: “La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono.”⁷ Formulado de otro modo: el método de Ferdinand de Saussure recuerda la distinción marxiana entre la trayectoria de la investigación y la trayectoria de la exposición, que, por ejemplo, en el caso de *El capital* va a contrapelo. Echeverría, que, como se ha dicho, quiere vincular a Marx con la semiótica, trata de emplear también en sus investigaciones un método similar; así, para el análisis del hecho general de la producción y del consumo de objetos, recurre en gran medida a la producción/consumo de signos. Echeverría no elige este proceder porque estos últimos sean más importantes que otras formas de producción/consumo, sino sencillamente porque en ellos se puede entender algo general y, además, en la producción/consumo de cualquier cosa, sobre todo en cuanto referidos al valor de uso, está contenida siempre una producción/consumo de signos.

Una vez puesto esto en claro, se debe dejar constancia de que hay una amplia presencia de elementos comunicativos en la propia reproducción material. En este punto, uno podría sentirse

4 “La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la semiología descubra serán aplicables a la lingüística, y así es como la lingüística se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos.” (De Saussure 2001, p. 43.).

5 Véase: “Para nosotros [...], el problema lingüístico es primordialmente semiológico, y en este hecho importante cobran significación nuestros razonamientos. Si se quiere descubrir la verdadera naturaleza de la lengua, hay que empezar por considerarla en lo que tiene de común con todos los otros sistemas del mismo orden”. (de Saussure 2001, p. 44; original: de Saussure, *Cours de linguistique générale* 1979, pp. 34 y sig.).

6 “Se puede, pues, concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos semiología (del griego *sēmeion*, ‘signo’).” (de Saussure 2001, p. 43.) En otro lugar habla no de “psicología social”, sino de “psicología colectiva” (de Saussure 2001, p. 103.). Nótese que Saussure concibe implícitamente la psicología social como ciencia que tiene por objeto “la vida social” [“la vie sociale”]. A él le interesa, pues, asentar la semiótica fundada por él dentro de las ciencias sociales, con la única limitación de que aquí piensa sobre todo en la psicología social, es decir, evidentemente ve la sociedad determinada, en primer término, por un aspecto de esas dinámicas que Marx designa como “formas [...] ideológicas”, deslindándolas de las “condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales” (Compárese Karl Marx 1980, p. 5).

7 Karl Marx, “Introducción general a la Crítica de la Economía Política (1857)”. En: Karl Marx 1980, p. 306.

tentado a decir a la ligera: ‘naturalmente, pues para la organización del proceso de reproducción es preciso comunicarse, es preciso discutir proyectos, resolver problemas oralmente y llevar a cabo otros actos lingüísticos.’ Aunque esto es acertado, no es el aspecto central del concepto de Echeverría de lo similar y entretelado que son reproducción y comunicación. Más bien, ve en la producción y en el consumo de los propios valores de uso un acto de “comunicación”,⁸ posiblemente el decisivo para la vida social misma; por ejemplo, elaborar una comida y, acto seguido, comérsela es, al mismo tiempo, elaborar determinado signo e interpretarlo: “Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (mitteilen), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (auslegen), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa”.⁹

Aquí hay una importante diferencia con la producción de valor, que tendencialmente puede prescindir de la satisfacción real de las necesidades humanas, mientras la creación del valor y, con ella, la de la plusvalía quede garantizada. El punto clave está en que, a fin de cuentas, la producción de valor no puede renunciar del todo a la producción de valor de uso, que es su fundamento ‘natural’. Este punto es, para Echeverría, el lugar de planteamiento de una posible superación del modo capitalista de producción, el cual aparentemente se eterniza. Marx, en su teoría, fundaba sus esperanzas de poner fin a las relaciones reinantes —sin que desaparezcan los sujetos que las sostienen— en el hecho de que la actual formación de la sociedad no puede existir sin los proletarios, siendo aquellos, al mismo tiempo, el potencial sujeto revolucionario. A diferencia de esto, Echeverría no tiene un enfoque fijado exclusivamente en la producción. Su punto de partida está más en la unidad de producción y consumo y, con ello, en la unidad de producción de valor y producción de valor de uso, pues sólo en el consumo se averigua si un producto tiene efectivamente valor de uso y con ello también valor (lo que Marx formula contundentemente diciendo que un producto tiene que realizar su valor en el

8 Ya en sus primeros escritos apunta Echeverría hacia la importancia de otras clases de “lenguas” distintas de las habituales. Sin embargo, al hacerlo, no recurre a la praxis económica, como en los escritos más recientes, sino a la praxis política, sobre todo a la revolucionaria. Véase al respecto:

"La guerrilla habla a su modo, y su palabra, al contrario de todas las demás, resulta comprensible: habla preferentemente la lengua de la violencia; sus alocuciones son acciones armadas contra el enemigo. Para la guerrilla es esencial la propaganda discursiva, pero esa llega después, cuando puede caer en suelo fértil.

Los comunistas revolucionarios han aprendido del materialismo histórico que hablar en el escenario de la lucha de clases es algo más que intercambiar palabras, volantes o insultos; que todas las instituciones sociales a las cuales pertenece la lengua hablada forman un sistema de persuasión, estructurado en una sola dirección: la de la apología de las relaciones de producción que representan la apología de la clase que ha creado esas relaciones y las mantiene en pie; que, aun si se emprende una acción totalmente negativa para el orden social existente, basta con reconocer la validez del sistema institucional para que el intento se pierda y se alinee en la apología general. Los comunistas revolucionarios saben que este sistema ideológico de las instituciones burguesas fundamenta su fuerza de convicción sobre la violenta represión del proyecto social comunista, al que aspiran las fuerzas productivas y que se concretiza en los intereses de la clase proletaria. Saben que esa violencia reaccionaria se muestra en diversas formas y con diferente intensidad. Ven que el ‘argumento’ de la violencia es el único capaz de corregir los efectos destructivos de las instituciones imperialistas-burguesas sobre el proletariado de los países oprimidos. Sacan la conclusión de que la violencia revolucionaria es el único ‘argumento contrario’ que, al destruir la sociedad burguesa, puede ‘convencerla’ de su ineficacia histórica." (Bolívar Echeverría 1968, pp. 7-18, aquí: pp. 16 y sig.)

Es indudable que estas formulaciones están separadas por un abismo de la idea del ‘discurso libre de coacción’ o algo similar. Si bien Echeverría critica en otros textos el ‘mito de la revolución’ y, en general, no se dejaría llevar de formulaciones tan incendiarias, es evidente el paralelismo con las ideas de hoy: la “lengua hablada” no es la única ni desde luego la determinante para el entendimiento, por lo menos mientras la humanidad no esté libre.

9 Bolívar Echeverría (1984, p. 42) se refiere al siguiente escrito: André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, I: Technique et langage*, París, A. Michel, 1964, p. 163. En español: André Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*. Trad. de Felipe Carrera D. Caracas, Universidad Central de Venezuela, sin año, 393.

mercado).¹⁰ Sólo el valor de uso de un producto hace posible que sea consumido realmente y, por tanto, sea comprado. Así pues, Echeverría parte, con Marx, de que la producción de valor no sale adelante sin la producción de valor de uso pero, a la vez, por necesidad la controla y oprime cada vez más y tiende a destruirla. Esta contradicción antagónica, inherente al modo capitalista de producción, le da una indicación sobre una posible salida. El marxismo dogmático de sello soviético suponía que tal salida está en una sencilla superación del desabastecimiento de productos de consumo obrero, que parecía estar dado por una continua elevación masiva de las fuerzas productivas, lo cual en teoría significaba un productivismo estrecho de miras y progresismo ingenuo y los más brutales métodos para aumentar la productividad en el estalinismo.¹¹ Echeverría, al igual que la mayoría de los pensadores del marxismo occidental, considera que, visto cuantitativamente, desde hace tiempo el abastecimiento de todos los seres humanos es posible sin dificultad y con un despliegue de trabajo relativamente escaso. Según él, el problema no está en el lado cuantitativo, sino en el cualitativo: *qué se produce y cómo se produce*, es decir, la cuestión de la producción y del consumo, en cuanto referidos al valor de uso: “Sólo la reconstrucción del concepto crítico radical del valor de uso puede demostrar la falta de fundamento de aquella identificación del marxismo con el productivismo occidental, el progresismo economicista del capitalismo y el estatismo político burgués”.¹²

En esta cita resuena algo doble, en primer lugar, cuando Echeverría critica la “identificación del marxismo con el productivismo occidental”, señala la necesidad de la crítica al eurocentrismo, el cual no está superado por la izquierda, inclusive por importantes sectores de la no dogmática. Ya la sola terminología de países ‘desarrollados’ y ‘subdesarrollados’, recogida ingenuamente con demasiada frecuencia, expresa un arraigado productivismo económico que eleva a la característica de ‘desarrollo’, sin más ni más, las fuerzas productivas de tipo industrial (en el sentido de competitividad en condiciones capitalistas). A la vez, está aquí incluida la presunción de una necesidad ‘natural’ de constante perfeccionamiento de las fuerzas productivas, en el sentido antes indicado (además, de una manera muy determinada), lo que, sin embargo, sólo es una necesidad ineludible en las condiciones reinantes. En el marco de esta lógica, algunos países están ‘más desarrollados’ que otros, pero la resultante jerarquización del mundo adquiere vida propia y sigue actuando aún en las cabezas que son críticas hacia el modo de reproducción capitalista. En cierto modo, el eurocentrismo es aún más problemático en la izquierda que en las teorías conservadoras. Pues, para los conservadores, el eurocentrismo surge por necesidad de su reflexionar no crítico sobre las relaciones de poder; en la izquierda, por el contrario, sólo puede explicarse como remanente ideológico del chauvinismo cultural.

10 “Las mercancías, pues, tienen primero que realizarse como valores antes que puedan realizarse como valores de uso. Por otra parte, tienen que acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores. Ya que el trabajo humano empleado en ellas sólo cuenta si se lo emplea en una forma útil para otros. Pero que sea útil para otros, que su producto satisfaga necesidades ajenas, es algo que sólo su intercambio puede demostrar.” (Karl Marx 1975, p. 105).

11 Obsérvese también, al respecto, la fuerte tendencia eurocéntrica del stalinismo, en el que los escasos enfoques (por parte de Lenin, sobre todo) de los primeros años post-revolucionarios para suprimir o suavizar la opresión racista hacia los habitantes no rusos de la Unión Soviética (materializadas en cierta soberanía de determinadas regiones autónomas bajo un signo nacional distinto del ruso), fueron prácticamente abandonados del todo, y se restauró el modelo zarista de control ruso sobre la totalidad del territorio.

Por lo demás, en este contexto es muy significativo que en la crítica a la Unión Soviética, tanto de posiciones conservadoras como izquierdistas, sólo en rarísimos casos se presentaba como tema el racismo y, en el primer caso, se designaba sin la menor duda a la URSS como ‘Rusia’, no con afán de ironía crítica sino más bien de eurocentrismo zarista.

12 Bolívar Echeverría (1984, p. 34) nota 4. La frase citada continúa: “[una identificación] que llevó a K. Korsch en 1950 [...] a replantear para la segunda mitad de este siglo el tema, vulgarizado en los setentas, de la inadecuación del discurso marxista con las exigencias de la nueva figura histórica de la revolución.” (Echeverría se refiere aquí al siguiente texto de Karl Korsch: “10 Thesen über Marxismus heute”. En: *Alternative. Zeitschrift für Literatur und Diskussion* 8 (41) Berlín (Oeste), abril 1965, pp. 89-90).

En segundo lugar, en la citada frase de Echeverría está contenida, además, una respuesta implícita a un filósofo cuya obra mantuvo ocupado a nuestro autor durante muchos años de juventud. Esto es, cuando Bolívar Echeverría se obstina en aseverar que Marx no es parte integrante del pensamiento “occidental”, sino que el concepto de valor de uso “por necesidad va más allá de la metafísica de Occidente” (Bolívar Echeverría, 1984, p. 35, nota 4), se trata de un inequívoco rechazo a la afirmación de Martin Heidegger acerca de que Karl Marx es el último representante de la metafísica de Occidente.

Respecto a la pregunta de ¿cómo puede pensarse la relación entre sujeto y objeto como una cuestión profundamente marcada por la determinación (por las leyes de la naturaleza, por ejemplo) y por la libertad humana al mismo tiempo? Se puede bosquejar el siguiente intento de aproximación de Echeverría: es posible trazar, según se ha señalado, el paralelismo del proceso de reproducción con el proceso de comunicación sin desmaterializar al primero ni darle un sentido idealista. Esto es, en el proceso de comunicación encontramos la peculiaridad de esa misma coexistencia singular de libertad y creación nueva en cada acto de hablar y la simultánea determinación por la lengua en la que se hace la comunicación en cada caso. Sólo porque en cada momento se crea un nuevo acto de hablar con cierto grado de libertad, puede el hablante corresponder más o menos a cada constelación que deba captar; pero, al mismo tiempo, sólo puede darse a comprender por el otro porque se mueve dentro de la lengua respectiva y acepta ampliamente sus reglas.

De manera similar ocurren las cosas en el proceso de producción y consumo de valores de uso. El productor no puede fabricar sencillamente cualquier cosa si quiere que sea reconocida por otros como valor de uso, es decir, que sea comprada. Aquí, es decisiva no sólo la capacidad biológica del organismo humano para consumir determinados productos. En esto reside precisamente la diferencia decisiva entre el ser humano y el animal. En el ser humano, al distinguir entre la cosa útil y la no útil, o sea, entre valor de uso y no-valor de uso, influyen en gran medida factores históricos. Eso ya lo señala Marx en el pasaje antes citado: “el descubrimiento [...] de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un acto histórico.” (Marx, 1975, p. 44).¹³ En el desenvolvimiento hecho por Echeverría, de la teoría de Marx sobre el valor de uso, el concepto de historia incluye además las ‘asincronías’ geográficas (en el sentido de que en los factores históricos también entra el lugar y no sólo el tiempo).

En la comparación entre proceso de reproducción y proceso de comunicación, es de gran importancia que en ambos procesos existan las instancias que el fundador de la semiótica distingue como “significado” y “significante”, cuya unidad representa el signo. En la lengua, lo primero representa el “concepto” y, lo segundo, la “imagen acústica”. El puro concepto, sin embargo, contiene tan poca cosa como la pura imagen; ambos están perdidos si se les coloca por sí solos o, para decirlo con mayor precisión, no son imaginables. Así, por ejemplo, Saussure señala que la presunción de un concepto puro, sin imagen, contiene el pensamiento de que hay ideas ya existentes maduras antes de su expresión lingüística (Bolívar Echeverría 1984, p. 97) lo que él ciertamente reprueba.

13 Hemos corregido esta cita. Scaron traduce “geschichtliche Tat” con “hecho histórico”, lo que se acerca demasiado a la jerga positivista. Considerando el gran daño que ha hecho la influencia positivista en el marxismo, sobre todo de orientación dogmática, hemos decidido traducirlo con “acto histórico”, que rescata el concepto de praxis que está implícito en esta formulación de Marx. S.G. Véase: Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [tomo I]. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, tomo 23, Berlin, RDA: Dietz, 1975, pp. 49 y sig.

Antes de poder abordar de nuevo la comparación con la producción de valores de uso, es preciso además tener en cuenta que Echeverría, al referirse a Walter Benjamin, toma como punto de partida que los seres humanos se expresan y se dan a comprender no sólo *a través* de las lenguas sino *en ellas*, lo cual debe entenderse como que las lenguas no son sistemas fijos que se emplean lisa y llanamente como medios de comunicación, sino que en cada acto de comunicación son de nuevo creadas y modificadas.¹⁴ Echeverría interpreta esta reflexión de Benjamin como válida para todos los sistemas de signos;¹⁵ pero, al igual que en todo acto lingüístico o habla (*'parole'* en Saussure) se pone en juego la lengua en su conjunto (*'langue'* en Saussure), lo mismo ocurre en la producción y en el consumo de valores de uso.

Según se ha expuesto, Echeverría capta la unidad de producción y consumo de valores de uso, del mismo modo en que en la semiótica es captado el lenguaje, como facultad de hablar, o sea, como la capacidad de darse a entender de una forma que, si bien no es caótica, de todos modos es libre. No es libre en el sentido de que en todo momento se puedan, sin más, inventar de la nada signos del todo nuevos, porque entonces se pondría en duda el funcionamiento del sistema de signos;¹⁶ pero por lo menos, ésta es lo bastante libre para no darse a entender como puros animales, con base en formas de estímulo y reacción fijadas por lo biológico, en los instintos.¹⁷

14 Echeverría se refiere aquí al siguiente texto de Walter Benjamin: “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”. En: Walter Benjamin, *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, p. 9-26, aquí: pp. 10 y sig.

Véase: Bolívar Echeverría (1984, p. 44 nota 31). Existe una traducción de este texto de Benjamin al español: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. En: Walter Benjamin, 1971, pp. 145-165.

15 Bolívar Echeverría (1984, p. 44) Véase: “Tal como el campo instrumental al que pertenece, el código tiene una historia porque el proceso de comunicación/interpretación no sólo se cumple *con* él sino igualmente *en* él; porque él mismo, al servir en lo manifiesto, se modifica en lo profundo. En principio, cada vez que el código es usado en la producción/consumo de significaciones, su proyecto de sentido se pone en juego y puede entrar en peligro de dejar de ser lo que es. El proyecto de sentido, que es la instauración de un horizonte de significaciones posibles, puede ser trascendido por otro proyecto y pasar a constituir el *estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas*. En verdad, la historia del código tiene lugar como una sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido, resultante de la refundacionalización —más o menos profunda y más o menos amplia— de proyectos precedentes por nuevos impulsos donadores de sentido.” (*Ibid.*, pp. 44 y sig.)

Compárese al respecto, además, una referencia similar al mismo texto de Benjamin por Echeverría en otro lugar: “En el ensayo de W. Benjamin *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano* domina una idea que ha demostrado ser central en la historia del pensamiento del siglo XX [...]: en el caso del ser humano, éste no sólo habla *con* la lengua, se sirve de ella como instrumento, sino, sobre todo, habla *en* la lengua [...]. En principio, en toda habla singular es la lengua la que se expresa. Pero también —y con igual jerarquía— toda habla singular involucra a la lengua en su conjunto. El lenguaje entero está en juego en cada uno de los actos de expresión individuales; lo que cada uno de ellos hace o deja de hacer lo altera esencialmente. El mismo no es otra cosa que la totalización del conjunto de las hablas.” (Bolívar Echeverría 1995, p. 60).

El texto citado fue presentado al público por primera vez en febrero de 1991 en forma de una conferencia en el “Primer encuentro Hispano-Mexicano de Ensayo y Literatura” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. (Compárese: Echeverría 1995, p. 199). Echeverría confunde aquí los conceptos cuando, de repente, habla de “lenguaje”. Según se desprende inequívocamente del contexto, y sobre todo de la frase precedente, aquí debería decir “lengua”.

16 Saussure dice al respecto: “Ya ahora la lengua no es libre, porque el tiempo permitirá a las fuerzas sociales que actúan en ella desarrollar sus efectos, y se llega al principio de continuidad que anula la libertad. Pero la continuidad implica necesariamente la alteración, el desplazamiento más o menos considerable de las relaciones.” (de Saussure 1979, p. 104.)

Pero el momento de la falta de libertad, que Saussure destaca especialmente, sólo rige para la lengua determinada, la *langue*, no para la facultad de hablar en su conjunto (lenguaje o facultad del lenguaje, *langage* o *faculté du langage*), lo que es, como veremos más adelante, de gran importancia para las reflexiones de Echeverría.

17 Para el proceso de producción, Marx formula esta diferencia entre animal y seres humanos en el siguiente famoso pasaje: “Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de

Así pues, en el acto de producción de un valor de uso tiene lugar, a la vez, una producción de signo y en su consumo, su interpretación. También hay aquí un significante y un significado que, juntos, constituyen el signo. Echeverría no dice al lector o a la lectora, en forma totalmente unívoca, qué es el significante y qué es el significado en el signo contenido en el valor de uso. No obstante, en algún lugar observa que las materias primas tienden a acercarse más al significado y los medios de trabajo empleados tienden a acercarse más al significante, aunque sin encasillarlos definitivamente.¹⁸ Más bien, parece ser que tanto la materia prima como los medios de trabajo pueden tener ambas funciones, pero el segundo elemento ocupa una posición sobresaliente al dar los propios signos.¹⁹

Pero los medios de trabajo (herramientas) se distinguen porque su eficacia, en la mayoría de los casos, no se agota en un solo acto conjunto de producción/consumo, como ocurre con aquellos valores de uso que son consumidos de inmediato como víveres. Esta tendencia a la durabilidad del medio de trabajo nos acerca bastante más a una solución, para la duda antes mencionada, pues aquí se hace más claro el paralelismo con otros sistemas de signos, paralelismo que hasta ahora tal vez estaba en la oscuridad. Así como no hablamos *a través de* la lengua sino *en ella*, igualmente, no producimos sólo a través de un medio de trabajo sino en él. Por un lado, en muchos casos este medio de trabajo, este instrumento es de naturaleza duradera pero, por otro lado, está expuesto, la mayoría de las veces, a la posibilidad de una transformación constante. Al hablar de esto, no nos referimos sólo al desgaste del mismo, sino a la necesidad que surge una y otra vez (o también al deseo que surge en el sujeto) de transformarlo. Por consiguiente, se puede ampliar el paralelismo con la semiótica de Ferdinand de Saussure, en el sentido de que cada acto singular de producción (y también de consumo) de un valor de uso es una *parole*, o sea un habla, pero el conjunto de todos esos actos en una sociedad determinada,²⁰ en condiciones determina-

la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del conocimiento de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente. El obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar, y al que tiene que subordinar su voluntad.” (Karl Marx 1975, p. 216.)

18 “Entre los medios que intervienen en el consumo productivo hay unos que sólo ofrecen a éste una indicación de forma para sí mismos: las materias primas u objetos de trabajo; hay otros, en cambio, que despliegan ante el trabajo mismo todo un conjunto de posibilidades de dar forma, entre las que él puede elegir para transformar las materias primas: son los *instrumentos*.” (Bolívar Echeverría, 1984, pp. 40 y sig., cursivas de S.G.)

19 “La forma más acabada del objeto social es sin duda la del *instrumento*. En ella, las dos tensiones que determinan toda forma objetiva —la pretensión de una forma para el sujeto y la disposición de éste a adoptarla— permanecen en estado de enfrentamiento, en un empate inestable que puede decidirse de diferentes maneras en cada caso. La proposición de una acción formadora sobre las materias primas, inscrita en la forma instrumental como estructura técnica, no sólo permite —como en todo objeto social— sino que exige, para ser efectiva, una voluntad de acción formadora que la asuma y la haga concreta. La dinámica transformadora general que el instrumento trae consigo necesita ser completada y singularizada por el trabajo.” (Echeverría, 1984, p. 41.)

Echeverría hace referencia aquí al siguiente pasaje en *El capital*: “Corresponde al trabajo vivo apoderarse de estas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes.” (Karl Marx, 1975, p. 222.)

20 Este concepto debería aclararse con exactitud, ya que en el seno de una sociedad pueden darse en el mismo momento diversos códigos. Echeverría habla en otro lugar de “un ente subjetivo-objetivo, dotado de una identidad histórico-cultural particular [...], la existencia histórico-concreta de las fuerzas productivas y consumidoras, es decir [...] la sustancia de la nación.” (Bolívar Echeverría, “El problema de la nación desde la ‘Crítica de la economía política’”. (Echeverría, 1986, pp. 192 y sig.)

Con esto se podría estar hablando de los subsistemas de una sociedad en los que predominan, en cada caso, códigos más o menos unificados. Pero como este concepto de “sustancia de la nación”, (transformado en otro lugar en el de la ‘nación natural’) se nos hace problemático, no queremos usarlo en este lugar sin una introducción crítica. Aquí vuelve a delinearse un problema que existe en lo general en la teoría de Echeverría. Por un lado, ésta es adecuada para señalar las diferencias internas de una sociedad y también del sistema social organizado hoy a nivel mundial y hacer de ellas el objeto de la investigación, pero paga el precio de regresar a conceptualizaciones sumamente dudosas, como la de

das y en una época histórica determinada puede ser visto como la *langue*, la lengua. El problema que, en las reflexiones precedentes (sobre la cuestión de ‘significado’ y ‘significante’), no se ha resuelto por completo, acerca de la relación entre medio de trabajo y objeto de trabajo,²¹ y, por tanto, también de la relación de herramienta y materia prima, apunta a la necesidad de recurrir a la “teoría de la herramienta” de Marx.²² Para Marx es “objeto de trabajo” todo aquello que los seres humanos encuentran preexistente en la tierra y pueden elaborar. Así, la tierra en su totalidad es “objeto de trabajo” para los seres humanos que la habitan.²³ Marx distingue ahí entre “objetos de trabajo preexistentes en la naturaleza”, que el ser humano se limita a “desligar de su conexión directa con la tierra” y la “materia prima” (Karl Marx, 1975, p. 217). La ‘materia prima’ se diferencia del ‘objeto de trabajo’ en que ya ha experimentado una elaboración que va más allá del simple desprendimiento del conjunto de la tierra, “por ejemplo, el mineral ya desprendido de la veta, y al que se somete a un lavado”, y por tanto, “ya ha pasado por el filtro de un trabajo anterior.” (Marx, 1975, p. 217). Así pues, el concepto de objeto de trabajo es más amplio que el de materia prima.²⁴ Por lo visto, para Marx pasa algo análogo con el par de conceptos “medio de trabajo” y “herramienta”:

El medio de trabajo es una cosa o conjunto de cosas que el trabajador interpone entre él y el objeto de trabajo y que le sirve como vehículo de su acción sobre dicho objeto. El trabajador se vale de las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerles operar, conforme al objetivo que se ha fijado, como medios de acción sobre otras cosas (Marx, 1975, p. 217).

Pero los medios de trabajo, que ya han sido objeto del trabajo humano, son concebidos por Karl Marx como ‘herramientas’.²⁵ Este concepto de la herramienta como medio de trabajo ya producido, se encuentra también en la definición del ser humano por Benjamin Franklin “como ‘a toolmaking animal’, un animal que fabrica herramientas”.²⁶ Esta distinción entre medios de trabajo en general y los que son elaborados, es decir, las herramientas, no es formulada por Marx en forma tan inequívoca como la antes citada entre objetos de trabajo en general y los elaborados, es decir, las materias primas. De todos modos, Marx observa repetidas veces

“sustancia de la nación”, que se queda corta en relación al concepto general de sociedad.

- 21 “Los elementos simples del proceso laboral son la actividad orientada a un fin —o sea el trabajo mismo—, su objeto y sus medios.” (Karl Marx, 1975, p. 216.)
- 22 Compárese al respecto: Alfred Schmidt (1962, p. 117).
- 23 Karl Marx (1975, p. 217) Hoy empiezan a convertirse en objetos de trabajo para el ser humano, la misma luna y el espacio circundante, si bien hasta ahora sólo en una etapa experimental.
- 24 “Toda materia prima es objeto de trabajo, pero no todo objeto de trabajo es materia prima. El objeto de trabajo sólo es materia prima cuando ya ha experimentado una modificación mediada por el trabajo.” (Marx, 1975, p. 217).
- 25 Compárese: “Apenas el proceso laboral se ha desarrollado hasta cierto punto, requiere ya medios de trabajo productos del trabajo mismo. En las más antiguas cavernas habitadas por el hombre encontramos herramientas y armas líticas.” (Marx, 1975, p. 218.) [Nota a la edición española: Corregimos en esta cita la palabra “herramienta” (“*Werkzeug*”), que en la traducción de Sacron está anotada como “instrumento”]
- 26 Benjamin Franklin, citado según Karl Marx, (1975, p. 218). En otro lugar de *El capital*, Marx contraponen a esta definición la de Aristóteles, según la cual el ser humano es “por naturaleza un miembro de la ciudad”. Mientras que ésta es “característica de la Antigüedad clásica”, la de Franklin lo es “de la yanquidad”. Esto no debe entenderse como opinión de Marx de que la definición de Franklin sea válida sólo para la realidad de la sociedad americana de EE.UU., sino que va acompañada de la ideología de esa sociedad. (Karl Marx, 1975b, p. 397, nota 13.) Marx es, por lo general, sumamente escueto en el uso de reflexiones sobre la ‘naturaleza del ser humano’, recoge a ambos autores en esta cuestión, si bien con la limitación de que “el hombre es por naturaleza, si no, como afirma Aristóteles, un animal político, en todo caso un animal social.” (Marx, 1975b, pp. 396 y sig.) Se puede observar cierta distancia de Marx hacia los autores mencionados, por su tendencia de ser ideológicos, lo que expresa algo de la problemática que una teoría crítica de la sociedad forzosamente enfrenta cuando pretende formular afirmaciones sobre la ‘naturaleza del ser humano’. (Compárese la primera investigación sistemática de esta problemática en la obra de Herbert Marcuse, 1998).

la particularidad que caracteriza a “los medios de trabajo ya procurados mediante el trabajo” frente a los medios de trabajo preexistentes que se usan tal como fueron hallados.²⁷

Una explicación al hecho de que Karl Marx emplea el término ‘herramienta’ con escasa frecuencia y utiliza en su lugar el de ‘medios de trabajo’, puede consistir en que hoy día existen efectivamente menos medios de trabajo aún no transformados por el ser humano, que objetos de trabajo aún no transformados. También en la historia de la humanidad, por ejemplo, en restos materiales de civilizaciones desaparecidas es más fácil demostrar el uso de los segundos que de los primeros. Mientras en los medios de trabajo no elaborados es posible que, al dejarlos caer después de usarlos, indiquen nulas o escasas huellas de su empleo, las cosas son distintas en objetos de trabajo no elaborados anteriormente, ya que en la mayoría de los casos forman parte material del producto final. En estricta lógica, también es correcto sustituir el término herramienta por el de medio de trabajo, dado que ‘herramienta’ es una subcategoría de ‘medio de trabajo’ y, por lo tanto, toda herramienta es siempre también medio de trabajo. El inconveniente está en que se puede confundir al lector y generar la impresión de que Marx usó los términos ‘medio de trabajo’ y ‘herramienta’ como sinónimos.²⁸

Las consecuencias de este problema no son de gravedad inmediata porque Marx, en su análisis, no investiga como un lugar central los medios de trabajo no procurados todavía por el trabajo, sino que en sus ejemplos se refiere casi siempre a los ya elaborados.²⁹ En la discusión respecto a la relación entre trabajo y naturaleza externa en la obra de Marx, a veces se sustenta la tesis de que el propio Marx, al dar preferencia al análisis del valor en *Das Kapital*, descartó en forma implícita como secundario el valor de uso, o sea, el proceso de producción y reproducción referido a lo natural y con ello favoreció la destrucción de la naturaleza, practicada o al menos poco criticada en el socialismo real y en diversos marxismos.³⁰ Esta argumentación no resiste una revisión crítica que toma en cuenta la gran estimación que Marx expresa conceptualmente hacia la naturaleza externa, no mediada por el trabajo.

Según Alfred Schmidt, la teoría de Marx sobre la herramienta en *Das Kapital* es la de la “mediación existente, materializada, entre el trabajador y el objeto del trabajo” (Schmidt, 1983, p. 117). Al decirlo, acentúa el significado de la confección de herramientas para el conjun-

27 Entre otras cosas, Marx hace esta distinción entre medios de trabajo ‘generales’ y ‘ya mediados por el trabajo’, refiriéndose a la subcategoría de aquellos que, sin intervenir directamente en el proceso del trabajo, de todos modos son su premisa incondicional: “El *medio general de trabajo* de esta categoría es, una vez más, la tierra misma, pues brinda al trabajador el *locus standi* [lugar donde estar] y a su proceso el campo de acción (*field of employment*). *Medios de trabajo* de este tipo, *ya mediados por el trabajo*, son por ejemplo los locales en que se labora, los canales, caminos, etcétera.” (Marx, 1975, p. 219, cursivas de S.G.)

Cuando Marx menciona por separado el “uso y la creación de medios de trabajo”, apunta con ello igualmente a la diferencia de conceptos entre medios de trabajo en general y en su forma elaborada, es decir, las herramientas: se usan todos los medios de trabajo, pero sólo las herramientas se crean. (1975, p. 218.)

28 Hasta Alfred Schmidt habla del “medio de trabajo, que para Marx se identifica con la herramienta”. (Schmidt, 1983, p. 117.)

29 Compárese, por ejemplo, la mención de Marx sobre los medios de trabajo humanos más antiguos que se conocen, en los que subraya el carácter de herramienta, es decir, el haber sido proporcionada previamente mediante el trabajo humano: “Junto a las piedras, maderas, huesos y conchas *labrados*, desempeña el papel principal como medio de trabajo el animal domesticado, criado a tal efecto, y por tanto *ya modificado* el mismo *por el trabajo*.” (Marx, 1975, p. 218. cursivas de S.G.)

30 Sobre esta discusión, compárese además el prólogo de Alfred Schmidt a la más reciente edición de su libro acerca del concepto de naturaleza en Marx. (Alfred Schmidt, “Vorwort zur Neuauflage 1993. Für einen ökologischen Materialismus” en: Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 4ª edición revisada y aumentada. Hamburgo, Europäische Verlagsanstalt, 1993, pp. I-XVI. véase, nuestra traducción al español de este nuevo prólogo a la edición de 1993, del ya clásico libro de Schmidt: Alfred Schmidt, “Para un materialismo ecológico. Prólogo a *El concepto de naturaleza en Marx*”)

to del desarrollo humano y, sobre todo, de sus capacidades intelectuales: “Difícilmente puede dudarse de que las abstracciones más elementales de los hombres surgieron junto con los procesos laborales, especialmente con la producción de herramientas” (Schmidt, 1983, p. 117).

En esa medida, se halla dentro de la tradición marxista no dogmática el intento de Echeverría por ver un paralelismo entre el proceso de producción y el de comunicación, sobre todo, si se toma en cuenta que después del ‘*linguistic turn*’ [giro lingüístico] por parte de la filosofía idealista y la afín a ella, el concepto de espíritu o de razón fue sustituido, en general, por el de comunicación o de discurso. A la pregunta sobre si este intento de Echeverría lo califica de filósofo idealista, podemos señalar que en estos asuntos la separación no siempre puede llevarse a cabo con tanta nitidez como lo hacían ver los libros de texto del marxismo dogmático. En este contexto, cabe resaltar la íntima coherencia entre Hegel y Marx respecto a la teoría de la herramienta. Schmidt subraya al respecto la aportación de Hegel a la comprensión de la íntima relación entre el desarrollo de herramientas y la capacidad humana de comunicación:

Hegel está consciente del entrelazamiento histórico de inteligencia, lenguaje y herramienta. La herramienta vincula los fines humanos con el objeto del trabajo. Introduce el momento conceptual, la unidad lógica, en el modo de vida de los hombres. En la *Jenenser Realphilosophie* [Las manuscritos de Jena], escribe Hegel: “La *herramienta* es el medio racional existente, la universalidad existente del proceso práctico: aparece de parte de lo activo contra lo pasivo, es a su vez pasiva respecto del trabajador y activa respecto de lo trabajado.”³¹

Precisamente en la vinculación de los procesos de producción y de conocimiento en las formulaciones de Hegel sobre la herramienta, es donde Schmidt ve la importancia de Hegel para el materialismo histórico.³² Por lo demás, esa importancia de Hegel para la teoría marxiana de la herramienta es reconocida por el propio Marx. En *El capital*, en el contexto de su teoría de la herramienta, cita la concepción de Hegel de la ‘astucia de la razón’ para concebir filosóficamente la “astucia del hombre” al utilizar las herramientas (Schmidt, 1983, p. 119) como la designa Alfred Schmidt resumiendo a Marx. El ser humano —escribe Marx—, “se vale de las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerlas operar, conforme al objetivo que se ha fijado, como medios de acción sobre otras cosas” (Marx, 1975, p. 217). En la nota a pie de página insertada en este lugar de *El Capital*, Marx cita seguidamente a Hegel con la siguiente frase conocida de la *Lógica*:

La razón es tan astuta como poderosa. La astucia consiste, en general, en la actividad mediadora que, al hacer que los objetos actúen unos sobre otros y se desgasten recíprocamente con arreglo a su propia naturaleza, sin injerirse de manera directa en ese proceso, se limita a alcanzar, no obstante, su propio fin. (Marx, 1975, p. 217).³³

31 Schmidt (1983, p. 117) cita aquí: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig 1932, p. 221.

32 Schmidt anota: “Con razón observa Lenin que cuando Hegel destaca el rol de la herramienta no sólo para el proceso laboral sino también para el del conocimiento, se transforma en un predecesor del materialismo histórico.” (Alfred Schmidt, 1983, p. 119.)

33 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Erster Teil. *Die Wissenschaft der Logik*. Tomo 8 de las obras en 20 tomos. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, §209, apéndice, p. 365. Citamos en español aquí, según: Karl Marx, 1975, p. 217, nota 2.

Compárense, además, las observaciones de Hegel previas a sus reflexiones sobre la herramienta en la *Lógica*: “El hecho de que el fin se refiera inmediatamente a un objeto y lo convierta en medio, [...] puede considerarse como una *violencia* [...]. Sin embargo, el hecho de que el fin se ponga en la relación *mediada* con el objeto, e *interponga* entre sí y aquél un otro objeto, puede considerarse como la *astucia* de la razón.” (G.W.F. Hegel, 1974, p. 657.)

A pesar de esta referencia directa de Marx a Hegel en el contexto de su teoría de la herramienta, hay que señalar una importante diferencia entre los dos filósofos. Alfred Schmidt hace resaltar que Marx habla de la herramienta “en una forma mucho menos enfática” que Hegel (Schmidt, 1983, p. 118).³⁴ Este último ve los fines de la producción subordinados a sus medios, puesto que el fin es finito y, por tanto, “no es un absoluto, o un *racional* inmediatamente en sí y por sí” (Hegel, 1974, p. 658). La herramienta, por el contrario, como “*medio* es algo *superior* a los fines *finitos* de la finalidad *extrínseca*; el *arado* es más noble de lo que son directamente los servicios que se preparan por su intermedio y que representan los fines” (Hegel, 1974, p. 658). Por el contrario, para Marx la herramienta no es algo del todo extrínseco al producto ni subordina el segundo a la primera en cuanto a su capacidad para satisfacer de inmediato necesidades humanas, como lo hace Hegel; mientras que para éste, la durabilidad que supone en las herramientas coloca a éstas en un nivel más alto frente a los productos que se extinguen en el consumo,³⁵ para Marx (que en esto se mueve por completo en la tradición del materialismo, habitualmente distante del ascetismo y contrapuesto a él) “no se le ocurre derivar de la caducidad de los placeres ninguna clase de argumento contra ellos” (Schmidt, 1983, p. 118).

Además, la relativa durabilidad de las herramientas, rasgo que según Hegel las distingue de los productos, no siempre está dada. Alfred Schmidt capta la definición marxiana de la herramienta como “mediadora entre el trabajo teléticamente determinado y su objeto [de trabajo]” y partiendo de ahí distingue “tres formas de herramienta”:³⁶ “[Esta] puede mantenerse idéntica, puede incorporarse materialmente al producto del trabajo, y puede por fin consumirse sin residuo, sin que por ello se transforme en parte del producto del trabajo” (Schmidt, 1983, p. 118).

Es evidente que de esas tres formas de herramienta, Hegel sólo conoce la primera. Si bien Schmidt clasifica eso como una limitación en la concepción de herramienta del idealista dialéctico, aclara que “es por lo menos cierto en este planteo que la mayoría de las herramientas se mantienen idénticas en su uso y permanecen extrañas a su producto” (Schmidt, 1983, p. 118). Hasta ahí, pues, Hegel se ha limitado en su reflexión filosófica a la forma dominante de las herramientas. De todos modos, el mayor sentido de la realidad que tiene el materialista Marx en comparación con Hegel, se ve además, en que el primero está enterado de lo relativas que son las determinaciones conceptuales de los diversos objetos con referencia a su posición en el proceso del trabajo.³⁷ Esto no es de poca monta, puesto que lo duradero o lo perecedero de ellos son también sólo cualidades relativas con referencia a otros componentes del proceso del trabajo y no son absolutas, como lo sugiere Hegel con su tajante sentencia de que los componentes que no son herramientas “perecen y quedan olvidados” (Hegel, 1974, p. 658).

34 Compárese además sobre Marx: “Se cuida bien de fetichizar, como Hegel, la herramienta en comparación con los valores de uso inmediatos que con su ayuda se producen.” (Schmidt, 1983, p. 118.)

35 “La herramienta [*Werkzeug*] se conserva, mientras los placeres [*Genüsse*] inmediatos perecen y quedan olvidados. En sus herramientas [*Werkzeuge*] el hombre posee su poder sobre la naturaleza exterior, aunque se halla sometido más bien a ésta para su fines.” (*Ibid.*) [Nota a la edición en español: hemos corregido esta cita en los tres casos marcados con el término original en alemán entre corchetes. Véase: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, p. 452.]

36 Corregimos la traducción de “drei Fomen des Werkzeugs” (Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, p. 102) que en la versión en español de su libro se reproduce incorrectamente como “tres formas de instrumentos” (Schmidt, 1983, p. 118)]

37 “Como vemos, el hecho de que un valor de uso aparezca como materia prima, medio de trabajo o producto, depende por entero de su función determinada en el proceso laboral, del lugar que ocupe en el mismo; con el cambio de ese lugar cambian aquellas determinaciones.” (Karl Marx, 1975, p. 221.) Así como: “El mismo producto puede servir de medio de trabajo y materia prima en un mismo proceso de producción. En el engorde de ganado, por ejemplo, donde el animal, la materia prima elaborada, es al propio tiempo un medio para la preparación de abono.” (Marx, 1975, p. 221.)

En este lugar, podemos regresar ahora a los estudios de Bolívar Echeverría sobre el papel del valor de uso en el proceso de reproducción y sobre la posible aplicación de las categorías semióticas de ‘significante’ y ‘significado’ a este proceso y a sus objetos. La vaguedad antes señalada sobre si la herramienta es el significante y la materia prima el significado, debe comentarse como sigue. A primera vista, la respuesta a esa pregunta sería: la herramienta es el significante, la materia prima el significado. Pero con ello, nos acercaríamos demasiado al concepto hegeliano de herramienta, no sólo por su tendencia a jerarquizar entre herramienta y materia prima, sino además por el peligro de favorecer una asignación estática (que acabamos de criticar) de determinados componentes del proceso de reproducción a un papel dado de antemano.

Por cierto, podría decirse que la concepción de Hegel puede captar de nuevo, en cualquier momento de la producción, los componentes, y su filosofía, en tanto que es dialéctica, debería poder captar conceptualmente la doble forma de los objetos; pero el patético discurso de Hegel sobre la herramienta como lo ‘más honorable’ y su despectiva valoración del consumo indica un factor estático en su teoría. El concepto de “consumo productivo” (Marx, 1975, p. 222), que es central para Marx y señala justamente la dificultad de fijar en un factor, en forma estática, determinados elementos de la reproducción, como lo hace Hegel, no resulta familiar para el gran dialéctico, el cual dio a Marx, a su vez, importantes sugerencias para su propia teoría de la herramienta.

El hecho de que Echeverría apenas roce la cuestión de significante y significado en la reproducción social (y, a fin de cuentas, la dejase sin resolver) podría, pues, interpretarse como sigue: Echeverría percibe el concomitante peligro de una reducción idealista de la teoría marxiana de la herramienta y de la reproducción, quiere enriquecer o hacer más comprensible la teoría marxiana del valor de uso mediante enfoques de semiótica, pero eludiendo, a la vez, la posibilidad de un reblandecimiento idealista de la crítica marxiana.

El lector o la lectora tal vez se pregunte ahora: ¿y todo esto, para qué? ¿Qué se aclarará con esta confrontación de la producción y el consumo de valores de uso con la semiótica, que no se haya podido aclarar de otro modo? A esta pregunta, a nuestro juicio, hay dos respuestas posibles: por un lado, el recurso de Echeverría a conceptualizaciones de la semiótica debe entenderse como polémico. Al concebir la producción y el consumo de valor de uso como el sistema semiótico más fundamental, se habrá de quitar el viento de las velas a las corrientes teóricas que, sin miramientos, declaran a la lengua hablada como el más importante sistema humano de signos. Por tanto, es preciso liberar la semiótica de la esclavitud en que ha caído, en parte *después de Ferdinand de Saussure*, ante la lingüística, como simple abastecedora de ésta:

¿[...] lo ves como estos teóricos de discurso “radicales”? Para ellos lo único que existe es el discurso.

No, por el contrario; justamente un poco en contra de esta tendencia, la del estructuralismo más radical, [...] es que yo intenté conectar, sacar del estructuralismo, sobre todo la semiótica, lo más posible e integrarla al aparato conceptual de Marx.³⁸

Por otro lado, se podría dar la siguiente respuesta a la pregunta formulada: mediante la combinación de la teoría marxiana con la semiótica de Ferdinand de Saussure, se debe hacer frente a una determinada interpretación de la primera. Según ésta, lo decisivo en las relacio-

38 Entrevista con Bolívar Echeverría.

nes de producción es el proceso productivo en cuanto referido al valor; partiendo de éste se puede explicar y evaluar todo lo demás, es decir, también el proceso productivo en cuanto referido al valor de uso. Esto da por resultado que los valores de uso producidos en el marco de una sociedad en la que exista un grado relativamente alto de industrialización, harán que esa sociedad sea concebida automáticamente como ‘más desarrollada’ que las otras. Y como, además, se sabe que los valores de uso son coherentes en cada caso con la constitución cultural de un país, se llega por último a la conclusión de que determinadas formas de cultura están ‘más desarrolladas’ que otras sólo porque se encuentran en una comarca en la que reina también un grado de industrialización más elevado que en otras comarcas. Si bien hay cada vez menos teorías que defiendan esto con tan abierta agresividad, este es, implícitamente, el pensamiento reinante en general en la vida cotidiana, al igual que en las ciencias. Que esto no se proclame en todo momento, no le quita para nada su casi absoluta omnipresencia, así sea entre líneas.

Un ejemplo de la vida cotidiana en México sería la predilección de la clase media urbana por el pan blanco, sobre todo el pan de caja. Desde el punto de vista médico nutricional, tiene un valor de uso incomparablemente inferior al de las tortillas de maíz, que se acostumbran más en la población pobre con el mismo fin de acompañar la comida del medio día. Pero como el pan blanco es identificado con una cultura convertida en dominante, porque entró con un desarrollo más fuerte de las fuerzas productivas (y con ello, también, con las armas) y sus imperios estuvieron así en condiciones de dominar más de un continente, la clase media parte de la suposición de que no hay nada más excelente que el pan blanco. Aún si los motivos que se formulan abiertamente para esa elección en cada caso pueden ser otros, eso no modifica en absoluto el fondo de la predilección.³⁹

Pero también en el plano teórico y político cabe observar ese mismo mecanismo. Desde que fue criticado el término de ‘países subdesarrollados’, se les llama ahora sólo ‘países en vías de desarrollo’ o, muy a la moda, ‘países emergentes’; sin embargo está claro hacia dónde está dirigida la intención y qué es aquello a lo que se aspira, cuál es el umbral que debe cruzarse con la mayor rapidez posible: el que lleva al ‘primer mundo’, lo que implica también una subordinación a las formas culturales allí dominantes. Toda esta terminología no es típicamente marxista, aunque se da también en gran medida en el seno de las discusiones marxistas. En esta forma —ligeramente oculta— predomina, pues, la idea de que más pronto o más tarde todos los seres humanos deberán vivir como es hoy habitual en Europa y en los EEUU, y que ese será el verdadero ‘desarrollo’. Una fijación en la producción y el consumo en cuanto referidos al valor, combinada con un progresismo ingenuo, forman un caldo de cultivo ideológico donde el eurocentrismo difícilmente deja de prosperar.

Inclusive, hay agrupaciones políticas que se sienten muy por encima de esas discusiones, pero que suelen estar metidas en ellas hasta el cuello, aunque sin querer darse cuenta. Esto se hace evidente cuando sus integrantes llegan a países de la periferia y de inmediato gritan, cuando en organizaciones locales de izquierda las cosas caminan en forma diferente a las de la metrópoli, y en seguida sospechan que el nivel de discusión local no ha florecido con la amplitud que tiene en el refugio de la verdad: Europa. Lo mismo vale, al revés, para América Latina, por ejemplo, donde mucha gente de izquierda no anhela otra cosa que viajar a Europa para conocer desde lo más cerca posible los proyectos y teorías y discusiones de allá. Al mismo tiempo, la izquierda mexicana, por nombrar alguna, trata en su mayoría, al igual que las demás corrientes

39 ‘Es que el pan blanco sabe mejor’, se dice, lo que por alguna razón resulta cierto; muchas cosas saben mejor estando cerca de los poderosos.

políticas nacionales, de imitar con la mayor perfección posible las tendencias políticas de Europa que le son afines y, en el mejor de los casos, ‘aplicar’ a México sus proyectos e ideologías.⁴⁰

Por el contrario, la serenidad con que Saussure pone lado a lado las diversas lenguas existentes, sin emprender el intento de establecer jerarquías entre ellas, es sin duda lo que le gusta de él a Bolívar Echeverría. Igual cosa se imagina Echeverría para los valores de uso: una clase de análisis que no empiece por considerar mejores a unos frente a otros, sólo porque estos hayan surgido en el marco de una forma de creación de valor más industrializada. En este contexto interesa investigar también, sin establecer jerarquías, las diversas formas regionales existentes de vivir la cotidianidad capitalista y moverse intelectualmente en ella.

La aplicación de la semiótica de Ferdinand de Saussure a la teoría del valor de uso, tiene entonces el siguiente aspecto: al lado de la *langue* (idioma), o sea, del conjunto de múltiples producciones y consumos de valores de uso en una determinada constelación histórica, existe además el *langage*, o *faculté de langage*, la capacidad de hablar (lenguaje). Este es el punto capital. Lo específicamente humano, por lo que Echeverría se pregunta varias veces en el texto de “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, no es la *langue*, o sea un determinado idioma, sino el *langage*, la capacidad de hablar en sí. No es una forma específica de confeccionar y emplear los valores de uso lo que distingue al ser humano y su auto creación, sino su facultad de hacerlo.

Con la diferenciación de lengua y lenguaje (capacidad de hablar), aplicada a la esfera de la producción, ya no se puede llegar con tanta facilidad a la conclusión de que una determinada constelación de valores de uso está en un estadio de desarrollo ‘superior’ o ‘inferior’. Del mismo modo, si se compara, por ejemplo, el francés con el alemán, no se puede decir razonablemente que uno sea ‘superior’ al otro. Así pues, en la teoría de Ferdinand de Saussure se discuten temas que, en general, en las teorías marxistas no aparecen. Así, habla Saussure con una naturalidad casi insuperable de “las diferencias entre las lenguas y la existencia misma de lenguas diferentes” (de Saussure, 2001, p. 93).

Para él no hay posibilidad alguna de discutir si un idioma es de valor más alto que otro o algo por el estilo. Ese problema es inexistente en absoluto para él.⁴¹ Esto es lo que nos puede enseñar la semiótica y la lingüística de Ferdinand de Saussure: lo unificador entre los seres humanos no es su idioma común, sino la facultad común que tienen para hablar o, mejor dicho, su capacidad de entenderse mediante signos y ahí el habla sólo representa una de muchas formas, y la fundamental es la de producción y consumo de valores de uso.

40 El hecho de que las más diversas tendencias políticas hayan inscrito el ‘nacionalismo’ en sus banderas, no cambia en absoluto su remedo de los modelos políticos del llamado Primer Mundo. El propio nacionalismo es un invento típicamente europeo.

41 No vamos a indagar aquí de dónde viene esa postura de Saussure. Lo sorprendente, tanto en el pasaje citado como en otros, es que por regla general saca sus ejemplos del francés y del alemán. En la historia de Suiza, presenciarnos un proceso no habitual en Europa, al ver con qué estabilidad existe su multilingüismo sin intentos exitosos de elevar uno de sus idiomas (francés, italiano, reto-románico, alemán) al carácter de predominante y con ello, pretendidamente ‘mejor’ o ‘más desarrollado’. Los amigos de la ‘pureza’ y adversarios de las ‘cárceles de pueblos [Völkergefängnisse]’, nombre que muchos gustan dar hoy a los estados multilingües, no se han atrevido hasta hoy a proponerle a Suiza una pronta partición. Según parece, Wilhelm Tell no les espanta tanto como Tito. (Además, hay que reconocerles a los confederados [Eidgenossen] suizos que en la época del nacionalsocialismo no se portaran tan rebeldes como lo hicieron los guerrilleros yugoslavos, lo cual naturalmente sólo puede acabar en una ‘cárcel de pueblos’, y eso aclara el significado de la palabra, que designa una instancia cerrada a lo ‘völkisch’ [de pueblo, pero en el sentido racista de los nacionalsocialistas]. Cuando se dice que ‘Yugoslavia es una cárcel de los pueblos’ [Völkergefängnis], se quiere decir, que pudiese ser una instancia que detiene el libre desarrollo de la noción racista y excluyente de ‘pueblo’.)

Así pues, el interés de Echeverría por la semiótica fundada por Saussure puede comprenderse como un auxiliar teórico para combatir el ‘falso universalismo’, que no es sino la auto-elevación de una de las particularidades existentes en lo ‘general’ (por ejemplo de la cultura europea a la humana en general), y hacerlo sin arbitrariedad. No se trata de que no exista nada universal, como suele afirmarse hoy en día,⁴² sino que está presente un factor universal que une a los seres humanos, pero es uno que admite en sí las más diversas formas, o sea la facultad de hablar en el más amplio sentido antes señalado, con la posibilidad ahí dada (y realizada) de la formación de los más diversos sistemas de signos, es decir, en otras palabras, de las más diversas maneras de organizar la vida cotidiana, asegurando la reproducción mediante valores de uso de las más diversas clases.

En otro lugar, en el texto “La identidad evanescente”, Echeverría formula una idea parecida respecto a los enfoques no-eurocéntricos de Wilhelm von Humboldt, fundador de la filología comparativa, en el sentido de que además del falso y abstracto universalismo eurocéntrico puede existir un “universalismo concreto” en el que los sujetos, tanto individuales como colectivos, tienen plena conciencia de la necesidad de lo ‘otro’ tanto dentro sí mismos, como fuera de sí mismos, en el mundo exterior. El “universalismo concreto de una humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural” (Echeverría, 1995, p. 59), posible por principio en la modernidad, se imposibilita, sin embargo, por el modo capitalista de construir hasta ahora la modernidad y por la “escasez artificial” necesariamente producida en ese sistema (Echeverría, 1995, p. 59).⁴³ Este universalismo concreto ya está delineado en la historia de la teoría europea, pero sólo en la “dimensión autocrítica de la cultura europea”.

Echeverría formula: “[...] la *Sprachphilosophie* de Humboldt [...] buscó lo humano en general más en la capacidad misma de simbolización o ‘codificación’ [...] que en un resultado determinado de alguna de las simbolizaciones particulares” (Echeverría, 1995, p. 57).⁴⁴ En este lugar, se hace patente la gran distancia entre Bolívar Echeverría y las principales tendencias de las llamadas teorías postmodernas: No le interesa una reprobación lisa y llana del concepto de universalismo, sino una crítica al falso universalismo predominante, de carácter abstracto, a favor de un “universalismo concreto” que tome como punto de partida lo que tienen en común todos los seres humanos y que representa con ello la posibilidad de su convivencia, reconociendo al mismo tiempo las diversas culturas y formas de vida, sin establecer falsamente (es decir, en abstracto), jerarquías en lo universalista en el sentido de formas menos desarrolladas o más desarrolladas de una cultura humana general que, por supuesto, siempre es la de los vencedores.

42 Este argumento de apariencia tan ‘plural’ suele servir de base a lo que en una de las recientes investigaciones sobre el racismo se llama racismo diferencial [*differentieller Rassismus*], distinto del racismo de la superioridad [*superiorer Rassismus*], predominante, por ejemplo, en el nacionalsocialismo o también en la clásica política colonial. El primero se distingue del segundo, ya que en él se destaca, fija y celebra la ‘diferencia’ de las diversas ‘culturas’ -esa suele ser la terminología- y se afirma que todas tienen igual valor. Pero, el fijar las diferencias, trae consigo una política de ‘mantener puras’ las diferentes culturas y, por lo tanto, separadas. La absoluta ausencia de momentos críticos fija entonces las desigualdades realmente existentes en la situación social, económica, política o de otro tipo de los diversos países como algo casi prefijado por la naturaleza. En vista de ello, esta ideología es igualmente racista que la realidad afirmada por ella. (Compárese: Jost Müller, 1990). Esto no se halla en ninguna contradicción de principio con la llamada búsqueda postmoderna de la diferencia, etc. (Compárese Stefan Gandler, 2013, pp. 118 y sigs)

43 Echeverría se refiere aquí explícitamente a Marx y escribe: “de instrumento de la abundancia, la revolución técnica se vuelve, en manos del capitalismo, generadora de escasez.” (Echeverría, 1995, p. 59) Esto es necesario para mantener el modo de producción capitalista, que funciona sólo a base de explotar el trabajo ajeno y, a su vez, necesita una escasez general que, según Marx, seguido en ello por Echeverría y otros economistas serios, en las condiciones técnicas actuales ya sólo se puede garantizar artificialmente. Compárese al respecto Karl Marx, 1975b, pp. 451 y sigs., Capítulo XIII: “Maquinaria y gran industria”.

44 [*Sprachphilosophie*] significa “filosofía del lenguaje”.]

Aquí cabría preguntar, desde luego, por qué no recurre Echeverría al propio Marx en la crítica al falso universalismo. A las interpretaciones eurocéntricas de la obra de Marx, por mucho que sean dominantes en el seno del marxismo, ¿no es posible hacerles frente desde el propio Marx si se piensa que su crítica al modo capitalista de producción es también, precisamente, una crítica a la falsa universalización que éste tiene por fundamento? Por un lado, se iguala a todos los seres humanos en la equiparación (con el fin de ser libremente intercambiables) de sus propios productos, para hacer de esto seguidamente el fundamento de la mayor desigualdad, la que hay entre los propietarios de los medios de producción y aquellos que no tienen nada que vender salvo su fuerza de trabajo.⁴⁵

El problema es aquí el siguiente: por mucho que repugne a Marx el eurocentrismo en la “estupidez burguesa”,⁴⁶ tanto él como el propio Engels no están siempre libres de ello, por ejemplo, cuando dicen que a países como México no les podría pasar nada mejor que ser ocupados por los EEUU para ser por fin partícipe de un cierto *desarrollo* (por supuesto ‘universalmente humano’). Aquí reside una contradicción interna en la obra de Marx. Desde su planteamiento básico, la obra es sumamente crítica frente a las concepciones igualitarias, abstractas, de tipo burgués, y analiza no sólo la mendacidad expresada en la ideología igualitaria burguesa, sino también la problemática de la idea de igualdad en general (lo cual también se expresa en sus escasas formulaciones sobre el comunismo, al pensar que una sociedad emancipada es precisamente aquella en la que cada quien recibe según sus necesidades y entrega según sus capacidades, con lo cual perece la idea de igualdad humana). Pero en sus manifestaciones aisladas surgen una y otra vez restos de pensamiento burgués, entre otros de orientación eurocéntrica.

45 Marx pone de relieve su crítica del concepto de igualdad en la *Crítica del programa de Gotha*, que aquí se puede leer como crítica de lo que Echeverría llama ‘universalismo abstracto’:

"A pesar de este progreso [en las propuestas del programa de Gotha] este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el *mismo rasero*: por el trabajo.

Pero unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad, de otro modo, deja de ser una medida. Este *derecho igual* es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que como los demás, pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad*. El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fueran desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se les enfoque desde un punto de vista igual, siempre y cuando que se les mire solamente en un aspecto *determinado*; por ejemplo, en el caso concreto, *sólo en cuanto obreros*, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás. Prosigamos: unos obreros están casados y otros no; unos tienen más hijos que otros, etc., etc. A igual rendimiento y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual." (Karl Marx, s.f., pp. 15 y sig.)

La crítica de Marx a la adopción de las presunciones burguesas de igualdad y justicia por parte de la socialdemocracia desemboca luego en su frase, la más famosa al lado de la undécima *Tesis sobre Feuerbach*, sobre el posible lema de una “fase superior de la sociedad comunista”:

“¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!” (Karl Marx, s.f., pp. 15 y sig.)

46 Sobre el rechazo de Marx al etnocentrismo burgués, véase su crítica a Jeremy Bentham, “ese”, como dice, “oráculo insipidamente pedante, acartonado y charlatanesco del sentido común burgués decimonónico”: “Bentham no pierde tiempo en esas bagatelas. Con la aridez más ingenua parte del supuesto de que el filisteo moderno, y especialmente el filisteo inglés, es el hombre normal. Lo que es útil para este estrafalario hombre normal y para su mundo, es útil en sí y para sí. Conforme a esta pauta, entonces, Bentham enjuicia lo pasado, lo presente y lo futuro. La religión cristiana es ‘útil’, por ejemplo, porque repudia religiosamente las mismas fechorías que el código penal condena jurídicamente. La crítica de arte es nociva, porque a la gente honesta le perturba su disfrute de Martin Tupper, etc. Nuestro buen hombre, cuya divisa es ‘nulla dies sine linea’ [ningún día sin una pincelada], ha llenado con esa morralla rimeros de libros. Si yo tuviera la valentía de mi amigo Heinrich Heine, llamaría al don Jeremías un genio de la estupidez burguesa.” (Karl Marx, 1975b, pp. 755 y sig., nota 63.)

Es digno de notar, con qué puntería ciertas partes de la izquierda, sobre todo de la dogmática, han escogido y reunido precisamente los restos de pensamiento burgués adheridos todavía al planteamiento marxiano, como los restos de cáscara a los polluelos recién salidos del huevo, para justificar con ello, ‘de manera marxista’, sus propias ideas. Pues a muchos marxistas, Marx les quedaba muy grande, su pensamiento estaba contrapuesto al dominante con demasiada radicalidad como para que después de leer un manual de quince páginas se le hubiera podido captar realmente; o era demasiado radical como para poder ser fácilmente convincente fuera de una situación revolucionaria. Para escapar de esta mala tradición (y esta es nuestra segunda explicación), Echeverría trata de retomar también otras teorías, por ejemplo, la semiótica.

En este contexto se puede ubicar el mencionado problema del chauvinismo cultural, que en ciertos centros económicos, políticos y militares del actual mundo se expresa de una manera descrita en diferentes debates como ‘eurocentrismo’. En relación a esta problemática, Echeverría se distingue —a pesar de todos los paralelismos— de los autores del marxismo occidental y de la Escuela de Frankfurt. Si bien es cierto que en la crítica y análisis de la *Dialéctica de la Ilustración* se menciona la “civilización europea” como objeto principal de la investigación, no se estudia su carácter etnocéntrico.⁴⁷ Tampoco en su comportamiento científico y en su interés ha podido sustraerse la Teoría crítica, plenamente, al habitual prejuicio eurocéntrico y ha ignorado en gran medida a los autores del llamado Tercer Mundo.

Pero a pesar de esas circunstancias, ese enfoque teórico contiene elementos que pueden ser útiles para una crítica teórica del eurocentrismo y del racismo. Esto pudimos comprobar en distintos seminarios impartidos en varias universidades mexicanas que, por ejemplo, la lectura del capítulo sobre los “Elementos del antisemitismo” en la obra citada provocó reveladoras discusiones sobre el racismo interno de México —casi siempre dirigido contra los indígenas— que duplica los efectos del eurocentrismo en el propio país, y pudo ser aprovechada en investigaciones sobre esta temática como fundamento teórico. Existen, por supuesto, grandes diferencias entre el antisemitismo y el racismo dirigido contra los indígenas, sin embargo, combinar una crítica a la ingenua creencia en la ilustración con el análisis de las causas de la persecución a las minorías en México, es precisamente algo tan estimulante porque en México está muy difundida la idea de que una aplicación congruente de los ideales al estilo de la Revolución Francesa podría resolver todos los problemas del país casi milagrosamente. Pero si se reconoce que no es una ‘modernidad inconclusa’ la que atiza el racismo, sino que éste lleva a la modernidad a su perfecta expresión en su propia contradicción, tal vez se podría ayudar a evitar en México errores, antes de haberlos cometido con la misma perfección como se hizo en Europa. Esta aspiración de imitar los errores de la ‘civilización europea’ es actualmente el común denominador tanto de un sector dominante dentro de la izquierda como de los conservadores de México —y de varios países de América Latina—, aspiración descrita como ‘modernización’ y ‘democratización’ que se exigen y celebran por todos lados.

Las aportaciones filosóficas de Bolívar Echeverría para una posible Teoría crítica desde América Latina, discutidas en este texto, así como otras que están por discutirse ampliamente, podrían ayudar de manera clave a superar esta problemática limitación práctica y teórica para la impostergable emancipación de los seres humanos de la explotación, exclusión y represión por otros seres humanos.

47 Compárese Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, 1994, p. 68.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, Walter (1971) *Angelus Novus*. Trad. de H.A. Murena, Barcelona: Edhasa. 145-165.
- Benjamin, Walter (1966) *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. 9-26.
- De Saussure, Ferdinand (2001) *Curso de lingüística general*. Trad. de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.
- De Saussure, Ferdinand (1979) [1ª ed. del *Cours*: 1915] *Cours de linguistique générale*. Edición crítica de Tullio de Mauro. Traducción de las anotaciones de Mauro al francés por Louis-Jean Calvet. París: Payot
- Echeverría, Bolívar (1995) La identidad evanescente. En: Bolívar Echeverría *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El Equilibrista. 53-74.
- Echeverría, Bolívar (1986) El problema de la nación desde la 'Crítica de la economía política'. En: Bolívar Echeverría. *El discurso crítico de Marx*, México, Era. 179-195.
- Echeverría, Bolívar (1984) La 'forma natural' de la reproducción social. *Cuadernos Políticos*, México (41) pp. 33-46.
- Echeverría, Bolívar (1968) "Einführung". En: *Ernesto Guevara, ¡Hasta la victoria, siempre! Eine Biographie mit einer Einführung von Bolívar Echeverría*. Zusammengestellt von Horst Kurnitzky. Trad. del español al alemán de Alex Schubert. Berlín (Oeste), ed. Peter von Maikowski.
- Gandler, Stefan (2013) [1ª ed.: 2009] Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica. México, D.F.: Siglo XXI Editores / Universidad Autónoma de Querétaro.
- Hegel, G.W.F. (1974) *Ciencia de la Lógica*, tomo II. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1994) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.
- Leroi-Gourhan, André (s.e.) *El gesto y la palabra*. Trad. de Felipe Carrera D. Caracas, Universidad Central de Venezuela
- Marcuse, Herbert. (1988). Stephan Bundschuh, 'Und weil der Mensch ein Mensch ist....' *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*. Lüneburg: zu Klampen.
- Marx, Karl (1980) *Contribución a la crítica de la economía política*. (Prólogo), Trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó. México: Siglo XXI
- Marx, Karl (1975a) *El capital. Crítica de la economía política*. Libro primero. El proceso de producción de capital, tomo I, vol. 1. Trad. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1975b) *El Capital*, tomo I, vol. 2. Trad. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (s.f.) Crítica del programa de Gotha. En: Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos*. Tomo 2. Moscú: Progreso. 5-29
- Müller, Jost (1990) Rassismus und die Fallstricke des gewöhnlichen Antirassismus. [Las trampas del antirracismo común]. In: *diskus. Frankfurter StudentInnenzeitung*, Frankfurt am Main 39 (2): 38-45.
- Schmidt, Alfred (1983) *El concepto de la naturaleza en Marx*. Trad. de Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. México: Siglo XXI. 113-121.