



Valor de uso y política en la filosofía de Bolívar Echeverría

Valor de uso e política na filosofia de Bolívar Echeverría

Use Value and Politics in the Philosophy of Bolívar Echeverría

Jorge Ariel Palacio ^{a1}

^a  palaciojorgeariel@gmail.com  0000-0001-7116-2670

¹ Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Recibido: 01-12-2025 • Aceptado: 07-06-2026 • Publicado: 27-06-2026

Resumen

Nos proponemos mostrar cómo las nociones de “valor de uso” y “forma natural”, correlativas en la filosofía de Bolívar Echeverría, se sustentan en una idea, de larga data para la filosofía, según la cual la vida natural del ser humano está subordinada a su reproducción como animal político, cuya condición fundamental es la libertad entendida como “autarquía”. Intentaremos demostrar que la contradicción entre “valor” y “valor de uso” que la economía capitalista reproduce se corresponde a la escisión y contradicción entre economía y política. Nuestro artículo incluye cuatro momentos: (1) una hipótesis en torno a los comienzos del tipo de lectura sobre la categoría de “valor de uso” que hizo Bolívar Echeverría; (2) un bosquejo de la relación que Marx reseñó entre “valor de uso”, “forma natural” y dominio de la comunidad política sobre sus condiciones materiales, y la imposibilidad de ese dominio bajo el modo capitalista de producción; (3) un análisis de la noción de echeverriana de modernidad y de sus aporías derivadas de la contradicción entre “valor de uso” y “valor”; (4) un comentario final en torno a la contradicción entre economía y política derivada de la contradicción entre “valor de uso” y “valor”.

Palabras Clave : forma natural; valor; valor de uso; política; Marx

Resumo

Este artigo busca demonstrar como as noções de “valor de uso” e “forma natural”, estreitamente relacionadas na filosofia de Bolívar Echeverría, fundamentam-se em uma ideia de longa tradição filosófica: a vida natural do ser humano encontra-se subordinada à sua reprodução como animal político, cuja condição fundamental é a liberdade entendida como “autarquia”. Sustentamos que a contradição entre “valor” e “valor de uso”, continuamente reproduzida pela economia capitalista, corresponde à cisão e à contradição entre economia e política. A análise desenvolve-se em quatro momentos: (1) a formulação de uma hipótese sobre as origens da interpretação da categoria de “valor de uso” elaborada por Bolívar Echeverría; (2) um esboço da relação estabelecida por Marx entre “valor de uso”, “forma natural” e o domínio da comunidade política sobre suas condições materiais, bem como da impossibilidade de exercer esse domínio sob o modo de produção capitalista; (3) uma análise da concepção echeverriana de modernidade e das aporias decorrentes da contradição entre “valor de uso” e “valor”; e (4) uma reflexão final sobre a contradição entre economia e política derivada da contradição entre “valor de uso” e “valor”.

Palavras-chave : forma natural; valor; valor de uso; política; Marx

Abstract

This article seeks to demonstrate how the closely related notions of “use value” and “natural form” in Bolívar Echeverría's philosophy are grounded in a long-standing philosophical idea: that the natural life of human beings is subordinated to their reproduction as political animals, whose fundamental condition is freedom understood as “self-sufficiency.” We argue that the contradiction between “value” and “use value,” which is continually reproduced by the capitalist economy, corresponds to the division and contradiction between economics and politics. The analysis unfolds in four stages: (1) the formulation of a hypothesis concerning the origins of Bolívar Echeverría's interpretation of the category of “use value”; (2) an outline of the relationship established by Marx between “use value,” “natural form,” and the political community's control over its material conditions, together with the impossibility of exercising such control under the capitalist mode of production; (3) an analysis of Echeverría's conception of modernity and the aporias arising from the contradiction between “use value” and “value”; and (4) a concluding discussion of the contradiction between economics and politics that stems from the contradiction between “use value” and “value.”

Keywords : natural form; value; use value; politics; Marx

1. ¿En qué sentido se invoca la noción de “valor de uso”? Una reconstrucción abreviada

Una de las modalidades que ha tenido la aproximación de la Teoría Crítica a la crítica de la economía política puede sintetizarse de la siguiente manera: el desarrollo tecnológico, *a priori* susceptible de ser pensado como liberador de la humanidad, lejos de incorporarse en ese horizonte político hizo posible la emergencia de nuevas formas de la alienación y del trabajo alienado. En otras palabras: la forma específicamente capitalista del desarrollo tecnológico ahogó las expectativas de emancipación material y cultural que este traía consigo.

Desde Marx, la tradición marxista ha tendido a ver en esa tensión la expresión de una contradicción entre riqueza y valor o entre valor de uso¹ [*Gebrauchswert*] y valor [*Wert*], pues las posibilidades de disfrute o de aprovechamiento material de la producción en tanto valor de uso se encuentran subordinadas a la producción acrecentada de valor [*Mehrwert*]. Bolívar Echeverría llama a esto «teorema sobre la contradicción entre valor y valor de uso» y, de forma similar a lo mencionado, dice al respecto que en la economía capitalista “los seres humanos solo pueden producir y consumir bienes, crear riqueza y disfrutarla, en la medida en que el proceso de producción y consumo de sus bienes sirve de soporte al «proceso de valorización del valor [*Verwertung des Werts*]» (Echeverría, 1998, 9-10).

Sin embargo, la centralidad crítica que para el propio Marx tuvo la categoría de valor de uso no fue obvia desde el inicio² y su posterior reseña por parte del marxismo estuvo, sobre todo, destinada a contra-argumentar la crítica que los economistas austríacos habían enunciado contra la teoría del valor-trabajo. Quienes desde el marxismo defendían la teoría del valor-trabajo que el propio Marx desarrolló señalaron que si bien no es por su utilidad que en el capitalismo los productos tienen valor, el valor de uso es trascendental al momento de determinar un producto como mercancía (aunque no es

1. Entendiendo que para Marx “riqueza” es el conjunto de los valores de uso que produce una sociedad y sus fuentes son tanto el trabajo vivo como la naturaleza.

2. El texto donde esa centralidad es explícitamente subrayada por Marx es póstumo: Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner, cuya primera edición se publicó traducida al ruso en 1930. Cfr. Marx (1982)

por esto que valen), como así también para que el capital funcione como tal³. De igual manera, esa advertencia no parecía estar ocupada en comprender la noción de valor de uso como contrapunto normativo fuera de las constricciones que promueve la producción imparable de valor. Es como si sólo se la hubiera pensado como categoría económica pero no como categoría ético-política, tal y como, a nuestro entender, funciona en la filosofía de Bolívar Echeverría.

Resulta difícil datar el paso en dirección a una interpretación distinta, pero a los efectos de nuestro abordaje es importante señalar que Herbert Marcuse en su libro *Razón y Revolución* de 1941 da un paso ineludible al respecto cuando dedica unas cuantas de sus páginas a exponer los aportes de Marx a la teoría social. Marcuse no solamente enfatiza la dimensión más característica de la crítica marxista de la economía: la explotación, sino que otorga especial relevancia al modo a través del cual la sociedad capitalista asigna recursos y satisface necesidades: el mercado capitalista, institución respecto de la cual, siguiendo a Marx, fundamenta sus dificultades para proveer valores de uso necesarios a la sociedad. Según Marcuse...

«La reinstalación⁴ de la categoría de valor de uso en el centro del análisis económico implica poner agudamente en cuestión la capacidad del proceso económico para satisfacer o no las verdaderas necesidades de los individuos y su forma de hacerlo. Tras las relaciones de cambio del capitalismo, esta categoría muestra las relaciones humanas efectivas, uncidas a una «totalidad negativa» y regidas por leyes económicas incontrolables» (Marcuse, 1994, 297)

Es así como la producción de bienes y servicios se emancipa de las necesidades sociales para autoasignarse una finalidad que se les contrapone como autónoma y dotada de poderes propios.

1.1. Bolívar Echeverría, de Berlín a México

En 1967, ya trabajando como profesor de la Universidad Libre de Berlín (ULB), Marcuse participa de un coloquio organizado por un grupo de estudiantes y activistas berlineses, grupo del que Bolívar Echeverría formó parte mientras residió en Berlín desde 1961 hasta 1968. Y aunque se sabe que no presenció dicha conferencia por estar de visita en su continente natal, la misma fue editada y publicada por uno de los partícipes más cercanos a Bolívar Echeverría: Horst Kurnitzky, quien además mantuvo una fuerte amistad con el filósofo ecuatoriano durante varios años más.

Es en el marco del mencionado coloquio que Marcuse pronuncia las siguientes palabras:

«Lo que está en juego es la idea de una nueva antropología, y no sólo en cuanto teoría, sino también como modo de existencia: la génesis y el desarrollo de necesidades vitales de libertad. De una libertad que no se funde en la escasez y en la necesidad del trabajo alienado, ni encuentre en una y en otro sus límites. La necesidad del desarrollo de necesidades humanas cualitativamente nuevas» (Marcuse, 1969, 5)

Una nueva humanidad resulta no sólo pensable sino también posible. De allí que Marcuse considere que corresponde hablar de algo así como el fin de la utopía: si esa nueva humanidad es una tendencia posible, realizable, no es una utopía. Se trata entonces de determinar qué imposibilita la irrupción de lo

3. Una revisión del concepto de “valor de uso” en Marx concentrado en su carácter condicionante de la economía capitalista puede encontrarse en el texto de Roman Rosdolsky (2004, 101-125)

4. Marcuse sustenta la premisa de que para la economía política previa a Marx la noción de “valor de uso” apenas tiene importancia (Marcuse, 1994, 434)

posible. O de preguntarse por qué si están dadas las condiciones tecno-productivas para el disfrute de las riquezas materiales (valores de uso) y, con ello, la socialización del tiempo libre, tal posibilidad no se realiza. La pregunta no es menor porque, más allá de Marcuse, su abordaje lleva consigo el tratamiento de la des-alienación o de la afirmación radical de la libertad del ser humano. Este tipo de consideración sobre el presente histórico de la modernidad, que lo comprende como alternativa frustrada es una óptica de pensamiento nodal para la generación de jóvenes de la década del 60 en Europa, entre los que se encuentra Bolívar Echeverría.

No cabe duda que ese modo de interpretar las tensiones económicas de la sociedad capitalista estaba muy a tono con el espíritu de la época, pero al mismo tiempo, si bien no es posible datarlo, la posibilidad de que existan motivos marcuseanos en el pensamiento de Echeverría no suena descabellada, más si consideramos que sus estudios de filosofía en Berlín transcurrieron justamente en la ULB.

En julio de 1968 Echeverría se instala definitivamente en México. Ya allí se licencia y publica su tesis de licenciatura en 1975 en la revista mexicana “Historia y Sociedad” del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, intitulada *La revolución teórica comunista en las tesis sobre Feurbach*. Dos años más tarde comienza a formar parte de la Escuela Nacional de Economía (ENE) de la UNAM a cargo de el Seminario sobre *El Capital*, una iniciativa surgida de un proceso de reforma curricular cuyo eje fue la enseñanza de la economía a través de la óptica de la crítica de la economía política⁵.

De sus comienzos en el seminario son sus primeras publicaciones académicas en la revista *Dialéctica* y en la revista de la ENE: *Investigaciones Económicas*. Estas últimas luego serán reeditadas como parte de su primer libro en 1986 (Echeverría, 1986) donde también se reedita su tesis de licenciatura. Al mismo tiempo, es también en esa época que emprende sus primeros trabajos como traductor. Entre las muchas obras que tradujo a lo largo de su vida, se destaca como primera traducción *El capitalismo del desperdicio* de Adolf Kozlik, que se publica en el año 1968 desde la naciente editorial Siglo XXI. Importa resaltar esa traducción porque se inscribe en un modo muy peculiar de comprender la economía política. Pues en ese olvidado texto, Kozlik esboza un intento de respuesta al por qué, dado el enorme desarrollo de las fuerzas productivas, la clase obrera europea y norteamericana no puede disfrutar de condiciones de vida que estén a la altura de su esfuerzo y de la productividad social de su trabajo. La respuesta que da Kozlik remite al gasto improductivo de la sobre-producción capitalista, o sea, como indica el título, al desperdicio (Kozlik, 1968). Si bien Echeverría no volverá sobre ese trabajo, es un elemento más al interior de una constelación crítica de los problemas de la economía política con los que el filósofo ecuatoriano interactuaba, donde se remarca la brecha entre las posibilidades no exploradas del mundo moderno y la vida real de las modernas economías capitalistas.

2. Algunas consideraciones sobre el dominio de la “ley del valor” en Marx

Marx estudia, en varias oportunidades, el modo a través del cuál se estructuraron económicamente las sociedades previas al surgimiento de las relaciones sociales y de producción capitalistas. También en *El Capital* existen algunas referencias al modo hipotético de existencia de sociedades futuras, comunistas, cuya producción estaría “socializada”. La importancia esos pasajes, que ubicaría las reflexiones de Marx

5. Cfr. Rojas Herrera y Ortega Reyna (2021)

tanto en el pasado como en el futuro, radica en que, paradójicamente, lo no capitalista de esas sociedades, aun cuando una gran e incierta brecha temporal las separa, posee un llamativo punto de convergencia.

En la más de una oportunidad en las que el filósofo de Tréveris se refiere a las relaciones de servidumbre impuesta por los poderes feudales, advierte algo: según él los siervos están sujetos a la dominación y explotación de los señores feudales; no obstante, además de poder visualizar la naturaleza de la coerción y explotación social que los somete, pueden también, si las condiciones técnicas y naturales así lo permiten, estimar el conjunto de energías sociales que será necesario destinar para abastecer sus propias necesidades como así también las demandas impuestas por los señores feudales. La posibilidad de estimar ese conjunto de energías es un poder que los obreros asalariados no poseen y que, a su vez -propiedad privada de los medios de producción mediante- la sociedad capitalista en su conjunto tampoco posee.

En la lectura que Marx ofrece de esa historia, la dominación feudal se expresa como un exceso de trabajo o plustrabajo [*Mehrarbeit*] que los siervos deberán llevar a cabo para poder reiterar el ciclo de su propia existencia, pero cuya mensurabilidad es definitivamente observable ya que pueden identificar cuánto tiempo trabajan para sí mismos y cuanto tiempo para el señor feudal. Algo así resulta difícil si la producción de bienes redundaba en la producción de mercancías para un mercado, en el que la clase que monopoliza los medios de producción debe competir compulsivamente para transformar el plusvalor que contienen las mercancías en dinero acrecentado (D+d) y así reiterar el ciclo de la reproducción vital del capital (Cfr. Marx, 2008a, 282-284).

Al hablar, sin mencionarla así, de la “ley del valor” que rige en las sociedades capitalistas, Marx remarca la sujeción en la que se encuentran los seres humanos respecto de ella. Pues no hay agente que, por medio de su voluntad, pueda orientar sus dictados, sino que sucede más bien lo contrario. *«El tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción...se impone de modo irresistible como ley natural reguladora, tal como por ejemplo se impone la ley de la gravedad cuando a uno se le cae la casa encima»* (Marx, 2008a, 92) . Inmediatamente después se advierte que el modo de determinar, en términos de magnitudes, la relación entre el valor (de una mercancía) y el tiempo de trabajo socialmente necesario “ *es un misterio oculto* ” (Marx, 2008a, 92). Marx prosigue en su reflexión sobre el tema en los siguientes términos que aportan mayor claridad:

«Las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas -que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable- sino su contenido» (Marx, 2008a, 92).

Esto indica que el modo a través del cuál interactúan las mercancías, cuyo origen material debe buscarse en el trabajo de los seres humanos, paradójicamente, se les enfrenta (tanto a los obreros como a los dueños del capital) como un hecho natural, cuyo control les excede. Tal “paradoja” es en sí misma una condición que atraviesa la existencia de la vida social moderna. Pues el mercado, donde los productores de mercancías compiten, es una instancia en torno a la cual los tiempos de trabajo que requirieron las mercancías para producirse se socializan, y, tras ese acto, se muestran como excesivos, suficientes o productivos. Esto es así ya que según Marx, cada mercancía es un ejemplar medio de su clase, como también lo es el trabajo que se gastó en ella. Si, por ejemplo, un tejedor manual continuara su trabajo en la manualidad mientras que otros tejedores utilizan un telar robotizado, su mercancía, el producto de su trabajo, aun cuando le demande horas, pasaría a contener sólo el trabajo social-medio, el que está dado

por la productividad de los telares robotizados. En este ejemplo, el mercado se muestra como la institución que, en su desenvolvimiento, revela a los distintos productores la validez de sus productos. Y lo hace “promedialmente”, a través de la concurrencia aditiva de los distintos tiempos de trabajo. Es a través de esa concurrencia que se establece algo así como una “forma social” [*gesellschaftliche Form*] abstracta que gobierna la “forma natural” [*Naturalform*] concreta del trabajo humano.

La forma natural del trabajo es el valor de uso del trabajo, es decir: el trabajo en tanto trabajo concreto. Según Marx, en aquellas formaciones económicas pre-capitalistas, donde la expansión del mercado era incipiente y no existía algo así como un mercado interno a la comunidad política, los productores, para reproducirse como tales, no estaban obligados a vender sus productos. Sus trabajos no debían someterse a la ley del valor, o sea: no debían equipararse o estar por debajo del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir. En este contexto la noción de “valor” carece de sentido. Como un producto, que no es mercancía, no debe atravesar el mercado para validarse socialmente, su producción como valor de uso y los trabajos concretos que la producen en tanto formas naturales coinciden con su forma social, ya que *ab initio* se encuentran validados socialmente. En cambio, en las sociedades capitalistas de mercado el “valor” [*Wert*] y “valor de uso” [*Gebrauchswert*] conforman una dialéctica irresoluble, contradictoria. Si bien una mercancía debe tener valor de uso para realizarse como valor acrecentado, porque debe servir para algo, también sucede que si tiene valor de uso pero no puede realizarse como valor, tampoco puede consumirse como valor de uso.

Veamos lo que enuncia *El Capital* sobre un ejemplo abstracto de economía familiar campesina que produce una gran variedad de productos para su propia subsistencia: cereales, ganado, trigo, etc.

Los diversos trabajos en que son generados esos productos -cultivar la tierra, criar ganado, hilar, tejer, confeccionar prendas- en su forma natural son funciones sociales... Pero aquí el gasto de fuerzas individuales de trabajo, medido por la duración, se pone de manifiesto desde un primer momento como determinación social de los trabajos mismos, puesto que las fuerzas individuales de trabajo sólo actúan, desde su origen, como órganos de la fuerza de trabajo colectiva de la familia (Marx, 2008a, 95).

El conjunto de trabajo, energía, gasto físico, que hay que destinar aparece como exigencia en el inicio del proceso productivo. Tal aparición está determinada por las necesidades de la familia, pues se produce para la subsistencia. Esta orientación determina de entrada la división social del trabajo y, a pesar de sus diversos roles, las fuerzas individuales, los trabajos particulares de cada uno de los miembros de la comunidad, encuentran que sus productos forman parte de una misma finalidad. Como, de entrada, la puesta en marcha de la producción por parte de la familia está determinada por sus necesidades, la forma natural de los distintos trabajos a disposición se expresa como socialmente exigida. Esto no significa que la productividad de los distintos trabajos sea irrelevante, pero la misma, podríamos pensar, se juzga según su capacidad de multiplicar las unidades producidas para el autoabastecimiento del grupo familiar, y no según su capacidad realizarse como valor en un mercado donde se compite contra otros productores, y donde la forma de imponerse es producir por debajo del tiempo medio de trabajo socialmente necesario.

En el modo de producción capitalista, donde obrero y capitalista se enfrentan como individuos, poseyendo unos no más que su propia fuerza de trabajo, y otros poseyendo el capital (dinero y medios de producción), ni la forma natural del trabajo de los obreros (el valor de uso de sus trabajos como trabajos concretos) se incorpora al proceso de producción en tanto tal, si no que lo hace en tanto trabajo abstracto y fuerza de trabajo capaces de producir valor; ni el obrero ni el capitalista pueden reconocerse

como parte de una actividad orientada al mismo fin⁶; ni -por último- ni la determinación social de las energías puestas en movimiento se ponen de manifiesto al inicio del proceso de producción. Esto se debe a que la valorización del valor presupone el enfrentamiento entre capitalistas, que acontece como un tránsito inevitable y necesario por la esfera de circulación⁷ (el mercado) que determinará socialmente si lo que se produjo se corresponde a los tiempos de trabajo socialmente necesarios y, por ello, aceptables para su producción. Pues, como mucho después se indicará, en la sociedad capitalista “*la razón social [gesellschaftliche Verstand] se impone siempre post festum*”. (Marx, 2008, 385)

Esto último marca la especificidad de un modo de sujeción social proclive a constantes crisis cuya superación, nunca postulada bajo el formato de una “alternativa” por Marx, admite algunos brevísimos trazos a lo largo de *El Capital*. Veamos algunos de ellos:

«Imaginémonos... una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social... El producto todo de la asociación es un producto social. Una parte de éste presta servicios de nuevo como medios de producción... Pero los miembros consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia. Es necesario, pues, distribuirla entre los mismos... A los meros efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los medios de subsistencia esté determinada por su tiempo de trabajo. Por consiguiente, el tiempo de trabajo desempeñaría un papel doble. Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. Por otra, el tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo común, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto común» (Marx, 2008a, 96).

Lo primero que hay que advertir es que la utilización del “tiempo de trabajo” como determinación funciona, de forma hipotética, como criterio distributivo (una modalidad en nada análoga a su funcionamiento en las sociedades capitalistas). La realización del mismo no surte efecto *post festum* sino que presupone la **posibilidad de planificar su destino**, ya sea para producir medios de producción o medios de consumo, como así también presupone que **es posible la asignación de sus resultados de forma visible al conjunto de la sociedad y conforme a sus requerimientos, sin que el proceso circulatorio a través del cual se realiza asuma la forma de un enfrentamiento disperso entre capitalistas** que producen de espaldas a la vida social global. Pero...

«Si concebimos la sociedad no al modo capitalista, sino de un modo comunista... La cosa se reduce sencillamente a que la sociedad tiene que calcular de antemano cuánto trabajo, cuántos medios de producción y de vida puede emplear...» (Marx, 2008, 385)

Este paso breve por los modos a través de los cuales Marx interpretó la estructura de algunas formaciones sociales pre-capitalistas como también la hipotética estructura de sociedades postcapitalistas y su contraposición con el modo capitalista de producción de mercancías permite observar en Marx la presencia conceptual de dos ideas de totalidad como totalidad de lo social. Una de

6. Unos persiguen la consecución de sus medios de vida mientras que otros persiguen la consecución de plusvalor. No obstante, esa divergencia en la persecución de fines se da también en otros modos de producción, sin embargo el problema es que el fin de la actividad capitalista está centrado en su propio acrecentamiento: por lo que, de alguna manera, no hay fin. Subsumido al capital, el trabajo queda sometido a esa rueda incesante: trabajar por trabajar.

7. Constreñido por la competencia, el capitalista no puede renunciar a crecer porque el crecimiento es la condición de su propia conservación como capitalista.

carácter proyectivo, donde la forma de la reproducción material de la vida es un momento integrado a la afirmación política del sujeto social. Y otro de carácter dual y aditivo, propio de una sociedad capitalista de mercado, donde la reproducción material de la vida constituye su forma a través de la múltiple interacción de acciones individuales, cuyo sentido es un poder ajeno a los individuos que la forman pero también escindido de la afirmación política del sujeto social, es, de hecho, un poder otro del poder político. Esto se deja ver en la incompatibilidad que Marx parece sugerir entre planificación y mercado. Es en la raíz de tales escisiones el lugar desde el que es posible comprender cómo se configura para Echeverría algo así como la contradicción entre valor de uso y valor, aunque, como veremos, Echeverría comprende la naturaleza de esa contradicción anclada en fundamentos antropológicos que lejos de ser contrarios a la filosofía de Marx, la amplían.

3. Valor de uso, valor y escasez: tensiones propias de la modernidad

En su primer libro Echeverría postula que la filosofía materialista se basa en el reconocimiento de un «hecho originario que ha entrado **en proceso de perder su vigencia**»: «la debilidad de las sociedades frente a la naturaleza, la hostilidad de esta hacia ser humano, la escasez con que entrega los bienes que el hombre pretende arrancar de ella para cumplir los requerimientos de su vida» (Echeverría, 1986, 51). Podríamos agregar que esa hostilidad refiere a un modo de comprender la naturaleza también como un poder-otro frente al cual la humanidad hubo de improvisar un código estructurante para su metabolización: en más de una oportunidad Echeverría refiere a tal hecho como “pacto mágico”.

El por qué tal “hecho originario” está perdiendo su vigencia involucra un cambio cualitativo en el desarrollo de las fuerzas productivas. Es a partir de esa transformación que Bolívar Echeverría marca el punto de inicio de la modernidad⁸. Para Echeverría, la modernidad es una promesa de abundancia que abre un nuevo horizonte civilizatorio en torno al cual los seres humanos abandonarían paulatinamente el incesante conflicto con los poderes a través de los que se presenta la naturaleza y en torno a los cuales la especie debe reproducir sus modos de vida

El capitalismo se presenta entonces como un modo específico de organizar la eficacia técnica que está en la base del horizonte de abundancia abierto por la modernidad, de tal manera que se reconfiguran los que otrora eran poderes naturales en poderes de nuevo tipo, dando lugar así a una experiencia moderna de la escasez⁹, una escasez artificial. El fundamento de ello es la generalización de la racionalidad formal, al decir de Weber, que Echeverría identifica con el mercado. No cualquier mercado sino aquel que funciona como lógica inseparable del funcionamiento del modo de producción capitalista: la lógica

8. Echeverría se apoya en Lewis Mumford quien dice que con la aparición de la máquina, una invención técnica capaz de automatizar el uso de energía natural para tareas específicas sin intervención de energía humana (Cfr. Mumford, 1987, 27, 130), emergieron las condiciones para que la hostilidad de la naturaleza, la escasez, deviniese en escasez relativa. Este acontecimiento tiene lugar en el continente europeo en torno a una época que Mumford denomina “la edad auroral de la técnica” y que encuentra su inicio en el siglo XI. La potencialidad que lleva en sí esta nueva etapa implica una promesa de emancipación material que constituye uno de los dinamizadores iniciales de lo que conocemos como Modernidad. (Cfr. Echeverría, 2011, 117-132).

9. Como se ve, Echeverría concibe dos tipos de escasez: una de carácter arcaico, vinculada a los modos siempre endebletes a través de los cuales las distintas formaciones sociales pre-modernas metabolizan su relación con la naturaleza a través de un “campo instrumental” cuyo poder para estabilizar los sistemas humanos de capacidades y necesidades es constitutivamente frágil, de allí la “hostilidad” que se le atribuye por estar siempre en posición de quebrar el equilibrio metabólico construido; y otra que encuentra su origen en el mundo moderno, cuyo campo instrumental tiene el poder de estabilizar los sistemas humanos de capacidades y necesidades, aunque su organización lo impide. No obstante es importante destacar que la idea según la cual las sociedades premodernas vivían en condiciones de escasez merece ser matizada. La antropología desde hace varias décadas viene cuestionando la hipótesis de la escasez (Cfr. Sahlin, 2017, 1-37).

de la valorización del valor. Bajo su óptica el mercado es un “pseudo-sujeto”, cuyo dominio global posee una estructura atomizada que, como resultado de la institucionalización y reconocimiento jurídico de la propiedad y de los propietarios privados, fragmenta y disuelve el carácter político de la reproducción material de la vida social.

El modo en que la escasez organiza la existencia individual, tal y como lo apunta Echeverría, es una consecuencia directa de la acumulación capitalista, y de lo que Marx denominó “ley general de la acumulación capitalista”. Echeverría señala una tendencia a hacerse de «la mayor cantidad y la mejor calidad posible de satisfactores al menor gasto posible de fuerza de trabajo», lo que implica que todos los propietarios privados buscan aumentar la productividad del trabajo. Ese aumento de productividad del trabajo se produce incorporando tecnología y “liberando” trabajo vivo, “liberación” que explica la contraintuitiva experiencia de escasez en condiciones de desarrollo e innovación tecnológica.

La lógica que impone a la vida humana el modo de producción capitalista es vista por Echeverría como su negación porque introduce una mediatización adicional a su reproducción sin la cual no puede efectuarse como tal. Tal “reproducción” es entendida como «autorreproducción del sujeto comunitario» y como «autarquía», o sea como «facultad de decidir sobre sí mismo» (Echeverría, 1986, 44). Pero el desarrollo de las condiciones técnicas que hace posible una mayor productividad no redundará en la multiplicación de valores de uso y satisfactores de necesidades, sino en trabajo vivo sobrante que a partir de ahora carece de los medios para hacerse de esos valores de uso porque sus trabajos concretos, para realizarse, están subordinados a la demanda de trabajo abstracto del capital. Si el capital, aun cuando pueda estar expresado por una asociación de individuos, opera bajo la figura de individuos propietarios privados, la idea de «sujeto comunitario», que Echeverría incluye al interior de la noción marxista de “forma natural”, carece de sentido, ya que una parte decisiva de su propia reproducción, su constante recreación como sujeto material (producción, distribución y consumo), le es ajena porque su configuración está más allá de su propia capacidad soberana de darle forma.

«En la modalidad capitalista del proceso de vida social global, la autorreproducción del sujeto comunitario sólo se lleva a cabo en la medida en que se halla subordinada a la satisfacción de un sistema de necesidades que es heterogéneo respecto del suyo propio: el que se determina en la dinámica autorreproductiva y acumulativa del capital» (Echeverría, 1986, 44)

Esta subordinación que para el capital es una condición necesaria, implica una imposibilidad para la comunidad política. Sobre esa tensión se levanta un antagonismo que no es solamente el antagonismo de clase entre capital y trabajo sino también el derivado de una suerte de superposición de fuerzas o poderes: el poder político que la comunidad reclama para sí y el poder (¿económico?) que la multiplicidad de propietarios privados ostentan al decidir continua y desordenadamente sobre la totalidad del producto social. En otras palabras: la contradicción entre valor de uso y valor puede leerse, según las proposiciones echeverrianas, como una tensión permanente e irresoluble entre economía y política¹⁰. Y es que la creciente expansión de la valorización del valor, que es ilimitada, arrastra consigo la delimitación de un espacio de acción cada vez más reducido para la política, que, en última instancia, según el propio Echeverría, es lo que caracteriza la vida humana.

10. Echeverría dice que «la vitalidad de la cultura política moderna se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política “natural” del sujeto social y las disposiciones que la reproducción del capital tiene tomadas para la organización de la vida». En este sentido el concepto de lo político está atravesado por una dualidad: la de aquella praxis que se asume como integrada a la lógica de la valorización del valor y pretende realizarse en torno a los límites que ella establece; o la de la política como modo de afirmación soberano de la comunidad política sobre sí misma. (Cfr. Echeverría, 2011, 99)

4. Ideas finales: ¿la política como forma natural?

En el año 1984, la revista *Cuadernos Políticos*, de la que Bolívar Echeverría era uno de sus miembros más destacados, incluye el artículo de su autoría *La forma natural de la reproducción social*, un texto que sería posteriormente reeditado al menos (según hemos podido observar) dos veces más: bajo el título *El “valor de uso”: ontología y semiótica* en el año 1998, como capítulo final del libro *Valor de uso y utopía* (Echeverría, 1998a) ; y, bajo un formato con mayores modificaciones, en la segunda y tercera lección de su libro *Definición de cultura*¹¹ (Echeverría, 2010). Las palabras “reproducción” y “forma natural” anticipan en buena medida el contenido de la argumentación filosófica: se trata de recuperar un derrotero de exploraciones que Marx siempre marcó « *como trasfondo de la crítica al capitalismo* », pero nunca desarrolló en profundidad.

La categoría de “reproducción” apunta a un lugar central de la teoría marxista, pues alude al ciclo a través del cual lo que Marx llama “capital social”, es decir: la totalidad de los movimientos hechos por los capitales individuales (o capitalistas individuales), cambia sus pieles, atraviesa fases de estadías como capital dinerario, capital mercantil y capital productivo, para poder operar conforme a su fórmula específica: D-M-D', donde D' es dinero acrecentado ($D + d$). También Marx utiliza la palabra “reproducción” cuando habla del modo de circular de las mercancías que aparecen en el mercado como propiedad de productores directos o para referenciar el ciclo a través del cual se reponen las energías de los propios obreros. En ambos casos estamos hablando siempre de M-D-M, donde M puede ser, por ejemplo, la fuerza de trabajo que los obreros ofertan en el mercado de trabajo, pero también (ya al final del ciclo) los bienes de consumo (M) que adquieren con su salario (D) para reponer sus energías y reingresar nuevamente a sus jornadas laborales. La diferencia entre ambos ciclos no es menor porque en una existe plusvalor (D') mientras que en la otra no. En una el sujeto del movimiento es extrínseco al ciclo (por ej: las mercancías que se adquieren están destinadas a satisfacer las necesidades de los productores directos o de los trabajadores) mientras que en el otro el sujeto del movimiento es intrínseco al propio ciclo, porque es el ciclo del valor que se valoriza (D-D'), de allí que Marx diga que «el valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático [*automatisches Subjekt*]». (Marx, 2008, 188)

Por otra parte está la categoría de “forma natural”, inseparablemente ligada a la de “valor de uso”, tanto es así que Marx refiere, por lo general, al valor de uso como “la forma natural de la mercancía”. Y si bien el valor es el sujeto del movimiento del capital social el valor de uso siempre funciona como condición de posibilidad para la valorización del valor. Incluso el artefacto más artificioso posee una forma natural¹²: su uso, el hecho de que, por sus propiedades, sea útil y satisfaga necesidades, del tipo que sea. Al respecto, Bolívar Echeverría se refiere a los valores de uso diciendo que...

«Una concepción de lo que son los objetos de la vida práctica en su forma fundamental o 'natural', en su presencia como 'valores de uso', precede y determina necesariamente la percepción... de aquello que viene a contradecir este modo de ser y esa presencia: del ser para la valorización y el estar como valores que se valorizan» (Echeverría, 1998a, 154)

11. Haremos uso aquí de las versiones presentes en sus libros *Valor de uso y utopía* y *Definición de cultura*.

12. De allí que muchas veces la expresión “forma natural” pueda resultar incongruente.

Esa concepción de los objetos de la vida práctica si se presenta como antagónica o contradictoria a los valores que se valorizan ha de ser congruente con un modo de vida, con un modo de ser, cuya reproducción sea distinguible, independientemente de su entrecruzamiento, de la lógica de la valorización.

Echeverría destaca que la especificidad del capitalismo traza una distinción inconfundible con modos de producción pretéritos, pues introduce complejizaciones allí donde la estructura social se presenta de forma “simple”. Este desplazamiento conlleva a lo siguiente: siendo que la reproducción social implica la organización del mundo intersubjetivo, la división social de la producción y del disfrute, las relaciones de propiedad y el modo de distribución del producto social...

«Solo [en el capitalismo] esta organización deja de ser un orden puesto por la formación 'natural' de la estructura y se establece como una fuente autónoma de determinación -de sobredeterminación- de la figura concreta de la sociedad. Las relaciones de producción/consumo aparecen aquí como una entidad exterior al sujeto, dotada de capacidad formadora. Enajenándose de la vida en que se constituye la 'forma natural' de la sociedad, se vuelven sobre ella y la obligan a de-formar su actualización de la estructura del proceso de reproducción social» (Echeverría, 1998a, 158)

Resulta observable en este pasaje una dimensión de la ontología social echeverriana que en citas previas aparece como “sujeto comunitario” o “autarquía” pero que aquí se integra como una determinación más de la significación de la categoría “forma natural”. No es que cabría encontrar algo así como una determinación natural que el capitalismo vendría a corromper, sino que el modo de organización específico, contingente, a través del cual acontece un cierto “dar forma”, una “donación de forma” que el ser humano instituye para poder mediar y metabolizar su propia vida y la de la naturaleza, queda sustituida por el movimiento de un sujeto otro cuya racionalidad se estructura sobreponiéndose a aquella que es propia de la “forma natural”.

A la formación de una “segunda naturaleza”, o sea: el propio modo de ser político y social a través de la cual el ser humano se reproduce como ser natural, y por el cual organiza sus capacidades productivas y sus necesidades consuntivas, el mundo capitalista impone otra segunda naturaleza que reserva para sí la donación de forma de las relaciones de producción, distribución y consumo. Emprende una subsunción de la reproducción social trazando una separación, una escisión entre la vida económica del ser humano y su “ser natural” como *zoon politikón*¹³, donde éste se subordina a aquella y la forma de dicha separación se configura en torno a una multiplicidad de soberanías paralelas cuyo sujeto está dado por una diseminación de individuos propietarios privados que controlan ciegamente la reproducción social.

Años más tarde, en 1989, en la octava tesis de sus famosas *15 tesis sobre modernidad y capitalismo*, Bolívar Echeverría agregará, en línea con lo dicho, lo siguiente:

13. Esta idea parte de una caracterización antropológica fundamental. Siguiendo a Nietzsche (2005, 204) y a Géza Róheim (1968, 527), Echeverría postula la idea de que el ser humano es un «animal enfermo», un animal cuya forma de metabolizar su relación con la naturaleza es deficitaria y contingente, pues sus capacidades y necesidades están siempre al borde del desequilibrio. Por tal motivo intentar recurrentemente hacerse así mismo, reproducirse como ser natural, a través de la configuración de una segunda naturaleza: la del animal político. Ese “hacerse” implica una condición existencial autofundante, una libertad constitutiva que deviene de la propia debilidad del ser humano y que es siempre libertad política. Cfr. Echeverría (2010, 129-145)

«La autarquía o soberanía deja de estar cristalizada en calidad de atributo del sujeto social y permanece como simple posibilidad del mismo. Incluido en este proceso, el cúmulo de las cosas —ahora "mundo de las mercancías"— deja de ser únicamente el conjunto de los circuitos naturales entre la producción y el consumo y se convierte también, al mismo tiempo, en la suma de los nexos que conectan entre sí, "de milagro", a los individuos privados, definidos precisamente por su independencia o carencia de comunidad» (Echeverría, 2011, 77)

Este último pasaje habilita la justificación de una aproximación hermenéutica conforme a la cual, en última instancia, la contradicción entre valor de uso y valor se revela también, para la modernidad, como contradicción entre economía y política, donde “política” significa “autarquía”: un concepto normativo que postula la necesidad reintegrar¹⁴ la donación de forma de las relaciones de producción, distribución y consumo al sujeto político.

En el Marx que interpretaba las economías precapitalistas este hecho se confirma al constatar que la posibilidad de ordenar anticipadamente las energías productivas estaba dada porque no existía un “pseudo-sujeto” (el mercado) que debía validar socialmente los objetos producidos, ya que partían de una situación de validación social inicial. A su vez, en el Marx que imagina la sociedad comunista aparece un mecanismo determinativo de las funciones laborales y las necesidades sociales: la planificación.

Esto nos lleva a preguntarnos si según Echeverría se trataría de ¿disolver el doblez adicional a través del cual la economía capitalista se sobrepone a la forma natural de la reproducción social y unificar las soberanías que se presentan como yuxtapuestas? Posiblemente las ideas del filósofo ecuatoriano alcancen para justificar la primera proposición de la conjunción pero no la segunda, que, por otra parte, implica discutir la forma política de esa unificación y una deconstrucción marxista de la deconstrucción posmoderna de la idea de sujeto, para la que un postulado de características semejantes sería inevitablemente una recaída totalitaria. Después de todo, la concepción que el propio Echeverría tiene de la modernidad acentúa el carácter revolucionario del desarrollo de las fuerzas productivas, pero, en contraposición con otras tradiciones, no estaría de más confrontar esa concepción con la idea según la cual el desarrollo tecnológico podría ser una consecuencia del mandato de innovación que el mercado capitalista exige a los propietarios privados para preservarse como tales. Por otra parte, si bien no cabe dudar del carácter destructivo que la expansión del mercado imprime sobre la reproducción de la vida social, surge preguntarse: ¿qué dispositivos son los adecuados para imaginar un orden social cuyos mecanismos de decisión política serían también mecanismos organizativos de la vida económica?

Declaraciones

Conflictos de interés

No existe conflicto de interés entre los/as autores/as del artículo.

14. La autarquía (que en ocasiones Echeverría vincula con un cierto ideal de democracia irrestricta) no es una constante en la historia de la humanidad, sino más bien una excepción, y generalmente se ha manifestado de forma negativa, como transgresión o reto. Si autarquía es, como ya dijimos, “facultad de decidir sobre sí mismo” y si aquellos que ostentan esa facultad son los ciudadanos, hay que decir que la condición de ciudadanos nunca fue homogénea a todo el cuerpo social, sino que únicamente hizo su aparición como privilegio o atributo de una determinada clase social que al ostentar la autarquía ostentaba también el poder económico, ya que, como han señalado historiadores y antropólogos de la economía, previo a la emergencia de las sociedades capitalista de mercado, la comunidad política y la economía conformaban una misma estructura (Cfr. Polany, 2012, 113-142; Finley, 1986, 11-34). Se trata entonces de repensar la revinculación entre economía y política sin recrear las jerarquías propias de otras experiencias históricas.

Declaración de disponibilidad de datos

Todo el conjunto de datos que respalda los resultados de este estudio fue publicado en el propio artículo.

Referencias

- Finley, Moses. 1983. La economía de la antigüedad. México: Fondo de Cultura Económica
- Echeverría, Bolívar. 2011. Antología. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
- Echeverría, Bolívar. 2010. Definición de cultura. México: Fondo de Cultura Económica
- Echeverría, Bolívar. 1986. El discurso crítico de Marx. México: Ediciones Era
- Echeverría, Bolívar. 1998. La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Karl Marx. México: Editorial Itaca
- Echeverría, Bolívar. 1998a. Valor de uso y utopía. México: Siglo XXI
- Kozlik, Adolf. 1968. El capitalismo del desperdicio. México: Siglo XXI
- Marcuse, Herbert. 1969. El fin de la utopía. Buenos Aires: Siglo XXI
- Marcuse, Herbert. 1994. Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. Buenos Aires: Atalaya
- Marx, Karl. 2008. El capital. Crítica de la economía política. El proceso de circulación del capital, t2, vol. 4. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl. 2008a. El capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital, t1, vol. 1. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl. 2009. El capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital, t1, vol. 2. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl. 1982. Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner. México: Ediciones Pasado y Presente
- Mumford, Lewis. 1983. Técnica y civilización. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. La genealogía de la moral. Madrid: Alianza Editorial
- Polanyi, Karl. 2012. Textos escogidos. Buenos Aires: Clacso
- Róheim, Géza. 1968. Psicoanálisis y antropología. Buenos Aires: Editorial Sudamericana
- Rojas Herrera, María Elena, y Jaime Ortega. 2021. «La crítica De La economía política Como Columna De La Disciplina económica: Un Ejemplo De normalización Del Marxismo. México, 1976-1994». Universidad De La Habana, n.º 293 (octubre).
- Rosdolsky, Roman. 2004. Génesis y estructura de El Capital del Marx (estudios sobre los Grundrisse). México: Siglo XXI
- Sahlins, Marshall. 2017. Stone Age Economics. New York: Routledge Classics

BIODATA

Jorge Ariel Palacio: Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), trabaja en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) en el Grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas