

Bolívar Echeverría

Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI

Luis Arizmendi
Julio Peña y Lillo E.
Eleder Piñeiro
Coordinadores



La Universidad
de postgrado
del Estado

330.122
A7191b

Arizmendi, Luis, coord.

Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina
en el siglo XXI / Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo E., Eleder
Piñeiro, coordinadores — 1.ª ed. — Quito: Editorial IAEN, 2014
264 p.; 15 x 21 cm
ISBN: 978-9942-950-42-0

1. ECONOMÍA 2. CAPITAL 3. CAPITALISMO 4. BOLÍVAR ECHEVERRÍA
5. SIGLO XXI 6. AMÉRICA LATINA I. Título

Colección editorial: Memoria Viva 

Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN)

Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.

Tel: (593 2) 382 9900

Quito-Ecuador

www.iaen.edu.ec

Información: editorial@iaen.edu.ec

Dirección editorial: Miguel Romero Flores

Corrección ortotipográfica: Roberto Ramírez Paredes

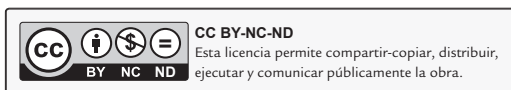
Diseño de interiores: David Rivera y Gabriel Cisneros Venegas

Diseño portada: David Rivera y César Ortiz Alcívar

Impresión: Imprenta Editogran S. A.

Tiraje: 500 ejemplares

© IAEN, 2014



Índice

Prólogo	5
<i>Luis Arizmendi</i>	
<i>Julio Peña y Lillo E.</i>	
<i>Eleder Piñeiro</i>	
Presentación	17
<i>Raquel Serur Smeke</i>	

Capítulo I

Crítica a la modernidad y la mundialización capitalistas

Bolívar Echeverría: trascendencia para América Latina	27
<i>Luis Arizmendi</i>	
Una teoría crítica sobre la modernidad capitalista: radicalidad y originalidad de la propuesta de Bolívar Echeverría	77
<i>Carlos Antonio Aguirre Rojas</i>	
Las meditaciones de Bolívar Echeverría sobre ciudad, historia y capitalismo	99
<i>Jorge Gasca Salas</i>	

Capítulo II

Lo político y la modernidad

Contrahegemonía posneoliberal y recuperación de los valores de uso republicanos	125
<i>Julio Peña y Lillo E.</i>	
Marxismo y Teoría Crítica: dos voces interpelantes de la modernidad capitalista	145
<i>Wladimir Sierra</i>	
Lo político en tiempo de <i>experiencias límite</i>	169
<i>Diana Fuentes</i>	
¿Ser moderno, hoy? Lo moderno y su resistencia en lo político	181

Gustavo García Conde

Capítulo III

***Ethos* barroco y mestizaje**

Subversión grotesca de un <i>ethos</i> barroco	203
<i>Armando Bartra</i>	
Marxismo occidental desde las Américas: Bolívar Echeverría y su interpretación de György Lukács	223
<i>Stefan Gandler</i>	
De mestizaje a mestizaje: notas sobre el mestizaje cultural y el <i>ethos</i> barroco de Bolívar Echeverría	243
<i>Isaac García Venegas</i>	
Autores	257

Marxismo y Teoría Crítica: dos voces interpelantes de la modernidad capitalista

Wladimir Sierra

La crítica de la economía política no puede prescindir de los conceptos de fetichismo y cosificación.

Bolívar Echeverría

Es fácil colegir, luego de leer algunos textos de Bolívar Echeverría, que su pensamiento es deudor, se inscribe y se desarrolla vinculado, sobre todo, a aquellas corrientes teórico-filosóficas que de modo bastante general han sido llamadas «marxismo» y «teoría crítica». Lo extremadamente difícil, empero, es aclarar la manera específica en que Bolívar se apropió y apuntaló su quehacer intelectual, tanto en el marxismo como en la Teoría Crítica. Es difícil no únicamente porque estas teorías aluden a corrientes de pensamiento tan ricas como diversas, sino también porque el mismo pensamiento de Echeverría representa una lectura y un aporte muy heterodoxo a esas dos corrientes de reflexión crítico-occidentales.

Mirar críticamente esa vinculación exige un trabajo investigativo de largo aliento, trabajo que la reflexión latinoamericana sobre el pensamiento de Bolívar comienza a escribir recién en estos años. Como un aporte inicial a esa deliberación, deseamos, en este artículo, indicar apenas algunos rasgos de la lectura y el aporte que Echeverría hiciera al marxismo y a la teoría crítica, actividades ambas determinadas por sus particulares condiciones histórico-sociales. Con esa finalidad queremos, en un primer momento: 1) pensar la criticidad como característica constitutiva de la modernidad capitalista, para después, en un segundo momento; 2) reflexionar sobre la especificidad marxista de esa criticidad; seguidamente, en un tercer momento; 3) intentaremos recuperar la formulación estructurada de la crítica en el aporte reflexivo de la Escuela de Fráncfort, y, finalmente, 4) revisaremos los efectos que ese impulso produce en las diferentes apropiaciones críticas del mundo contemporáneo, principalmente en la interpretación efectuada por el pensamiento de Bolívar Echeverría.

Antes de iniciar el desarrollo de los puntos programados queremos dejar constancia de que en este artículo deseamos leer dialécticamente la conexión entre estas dos corrientes de pensamiento. Al marxismo lo vamos a entender como parte de la teoría crítica y, a su vez, a la teoría crítica como una forma desarrollada de marxismo. De ese mismo modo, la crítica a la modernidad capitalista levantada por Echeverría se vincula dialécticamente a la crítica central del sistema, es decir, mostrando su conflictiva pertenencia y al mismo tiempo su cómplice distancia respecto al canon europeo.

Según las consideraciones hechas por Axel Honneth en *Patologien des Sozialen*, uno de los artículos de *El otro de la justicia*, el marxismo viene a ser un tipo de manifestación de la teoría crítica si por esta entendemos una forma particular de la reflexividad moderna que, distinguiendo procesos sociopatológicos inherentes a la sociedad capitalista, propone acciones tendientes a su emancipación. Si consideramos, en cambio, a la teoría crítica como aquella corriente de pensamiento surgida en la primera mitad del siglo xx y ligada íntimamente con el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Fráncfort,¹ entonces, necesariamente debemos entenderla como derivación elaborada y ampliada del marxismo. Por su lado, el análisis crítico de la modernidad elaborado por Bolívar Echeverría, inscribiéndose dentro del legado marxista y francfortiano —no únicamente en esa tradición— toma distancia de ellos para, desde las periferias del sistema, criticar y reconstruir otro tipo de aproximación interpelante al capitalismo contemporáneo.

1.

Para muchos teóricos, una de las características principales, si es que no la más importante para definir la modernidad, es aquello que Max Weber denominara, en *Wissenschaft als Beruf*, *desacralización o desencantamiento del mundo*. La sustitución de la racionalidad analógica propia de las sociedades premodernas,

1 Se suele entender bajo la denominación de “teoría crítica” de modo específicamente restrictivo a la producción intelectual heterogénea que se iniciara en el Instituto de Investigaciones Sociales de Fráncfort en la década del 30 del siglo pasado; posiblemente porque Max Horkheimer en un célebre artículo del 37, “Teoría tradicional y teoría crítica”, diferenciaba analíticamente los soportes de estas dos formas de actividad teórica: la tradicional y la crítica. No obstante, por fuera de esta particular forma de mostrarse el pensamiento crítico, de modo general también se pertenecen a él un grupo muy amplio de escuelas y pensadores cuya característica común quizá sea compartir una lectura crítica que denuncia el carácter eminentemente destructivo de la sociedad capitalista. Carácter que atenta contra la vida biológica y la vida social humanas por la lógica económica que dinamiza la reproducción social en esta sociedad. Esa crítica fue heredera del temprano diagnóstico que hiciera el primer marxismo al naciente sistema capitalista europeo (Horkheimer, 1995: 205-269).

por una racionalidad causalista ligada a fines calculables, característica intrínseca de la modernidad, fue erosionando la visión vivificadamente y organicista que los pueblos mítico-mágicos atribuían a todos los objetos relacionales de su mundo —sean estos físicos, biológicos y sociales— e instituyendo una fría y segmentada analítica de los entes naturales, tema central de investigación de las ciencias empírico-analíticas modernas. Por eso la desacralización del mundo supone no solo el desmembramiento de los componentes de un todo orgánico, sino también la fractura del sentido que cobijaba a esos componentes en dependencia (únicamente) de un centro en sí mismo transcendental. Weber lo explica en estas palabras:

La intelectualización y racionalización creciente no significa, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significa que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera se puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus y moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización (Weber, 1896: 199-200).²

Por lo citado queda claro que la categoría de “desencantamiento” es complementaria a la de “racionalización”. Racionalizar los procesos de comprensión y de operación del mundo significa *eo ipso* desencantarlo. Racionalizar es actuar de modo previsible a través del cálculo para dominar la procesualidad del pensamiento y la acción; racionalizar implica, por eso mismo, destruir la vinculación que conecta analógicamente a los seres que se organizan en torno a fuerzas míticas. El desencantamiento del mundo es, en otras palabras, el proceso que independiza a los hombres de la naturaleza (también de su

2 Por cuanto en la versión en castellano de Francisco Rubio Llorente no se traduce literalmente “Entzauberung der Welt” por “desencantamiento del mundo”, sino por “excluido lo mágico del mundo”, citamos seguidamente el texto en alemán:

Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge —im Prinzip— durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche (Weber, 1991: 250-251).

propia naturaleza corpórea) para situarlos a una distancia que les permita ejercer dominio sobre ella.

La desacralización tanto de las regularidades naturales como también de las conexiones sociales provocó que todas las certezas éticas y las verdades teóricas que amparaban el sentido de los mundos preindustriales, perdieran su justificación trascendental y tuvieran que, deficitariamente, ser pensadas y soportadas en la inmanencia de una razón teórica dessustancializada, como también en las profanas exigencias de la vida práctica humana. El creciente aniquilamiento de un anclaje explicativo suprasocial —sea natural o divino— metafórico por Nietzsche en su lapidaria sentencia “Dios ha muerto”³ obligó a que cualquier explicación y acción humana encaminada a trastocar los procesos de su entorno, debiera ser sometida al análisis crítico-racional humano, pues su validez aprobatoria tenía que soportarse única y exclusivamente en la mutua aseveración confluyente de los deliberantes. La crítica nace, como hemos intentado explicar, requerida por la transformación racionalizante del mundo. Es la ausencia de seguridad en el sentido del mundo (sentido destruido por su desencantamiento) la que obliga a los hombres a impulsar el desarrollo de su razón deliberante y a situar en el centro de esa razón a la criticidad, esto es, a aquella mirada práctico-intelectual encaminada a penetrar y trastocar los mundos que sismundean a los modernos.

De ahí que la crítica es quizá la forma más propia de dirigir en la modernidad al acto teológico humano por excelencia: la praxis productiva. Si bien en las diversas experiencias culturales humanas la praxis productiva (el trabajo) constituyó y constituye el eje de la construcción de mundo, en la modernidad esa praxis tuvo que legitimarse en argumentos que justificaban racionalmente la irrupción modificatoria de la actividad humana en el mundo, es decir, tuvo que legitimarse en la crítica. Por eso la construcción del

3 En el parágrafo 125 de *La Gaya Ciencia* Nietzsche sentencia:

[...] Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet — wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!

La dramática reconstrucción poética hecha por Nietzsche sobre esta transformación civilizatoria, muestra claramente el paso de un mundo soportado en la trascendencia (lo más divino y poderoso que hasta ahora tenía el mundo) a un mundo amparado precariamente en una pseudotrascendencia (acaso no debemos nosotros mismo volvernos dioses). Esa contradictoria necesidad de volver trascendente (divino) lo inmanente (la razón humana) es quizá la contradicción central de, por lo menos, la modernidad europea.

orden moderno en sus tres niveles —material, social y simbólico— adquiere carácter racional, es decir, aparece como el producto del operar crítico de los hombres sobre lo existente y lo de posible existencia, y no como el resultado de designios cifrados en el orden cósmico o en la voluntad divina. La crítica se expresa como actividad praxo-reflexiva en la industria por intermedio de las ciencias empírico-naturales; en la administración estatal mediante la ciencia política; en la institucionalización social por medio las ciencias sociales y en la emancipación social por medio la política.

Esa capacidad de crítica racional se había afirmado y desarrollado con mayor rigor en la modernidad, no así en otras épocas, por el imperante requerimiento de fundamentar, justificar y legitimar aunque fuera precariamente los saberes⁴ en un mundo en creciente proceso de desacralización. Mientras las certezas más se alejaban de la relatoría mítica y del *dictum* teológico, más exigidos se vieron los seres humanos de incrementar y pulir la capacidad crítico-racional que podía lograr su intelecto para buscar desentrañar las conexiones que hacen posible las regularidades de los procesos, así como las características de los objetos por fuera de la voluntad humana, es decir, de modo objetivo.⁵ Por las obvias limitaciones que supone la utilización del intelecto humano para esta tarea, el carácter deficitario pero a su vez perfectible de la razón se constituyó, entre otras cosas, en el motor infinito de su autosuperación y de su circularidad crítica.⁶ En cada nuevo intento de operar prácticamente en el mundo los seres humanos pulen y perfeccionan su capacidad de penetrar críticamente en él, esto es, de desentrañar con mayor precisión sus regularidades y de poder prever más acertadamente su transformación.

4 La distinción entre “certezas” (presupuestos incuestionables propios de la cosmovisión mítico-mágica) y “saberes” (postulados argumentales y demostrables propios del pensamiento moderno) la tomamos según se discute en el texto *Sobre las certezas* de L. Wittgenstein.

5 El problema de la objetividad del pensamiento es, otra vez, un intento deficitario por tratar de sustituir la seguridad inobjetable que brindan las certezas en las cosmovisiones míticas y recuperar a través de saberes anclados en regularidades extrahumanas, pertenecientes a la arquitectónica de la misma naturaleza para con ello remplazar el déficit de seguridad enunciativa. La objetividad perseguida por el intelecto humano es una suerte de certeza cósmica degradada.

6 Esta dislocación ontológica (de la certeza cósmico-teológica a la precaria razón humana) propia de la modernidad posibilitó que la filosofía de esa época se desarrollara en torno a la categoría de razón. Aunque muchos estudiosos han caracterizado a la filosofía de la primera modernidad como “filosofía de la conciencia” y de la segunda como “filosofía del lenguaje”, es la razón la que articuló los distintos periodos filosóficos de la modernidad europea: filosofía de la razón teológica (Descartes, Leibniz, Spinoza), de la razón trascendental (Kant, Hegel, Husserl), de la sinrazón (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche), de la razón inmanente (Marx, Heidegger, Lukács), de la razón dialógica (Habermas, Apel, Gadamer).

La criticidad, por lo anotado, surgió y requirió desplegarse a consecuencia de esa pérdida radical del fundamento en las certezas y verdades que cobijaba sosegadamente a las sociedades primeras. La duda radical surgida a causa de la implosión de lo trascendente, asaltó tanto a nuestra reconstrucción del ser natural y sus regularidades, cuanto al sentido que reclamaba tener la existencia de los seres humanos en nuestro planeta.⁷ Así, la crítica sobre el sentido de la vida humana se perfila, a diferencia de otras épocas, ya no orientada a su carácter divino e infinito, sino vinculada fundamentalmente a la realización pragmática y finita que esa misma existencia puede permitirse en esa época, es decir, orientada hacia la política. El debilitamiento de los relatos religiosos y con ellos la erosión de las recompensas de orden supraterrrenal, determinó que las búsquedas humanas se centraran cada vez más en las realizaciones materiales del cotidiano vivir, sabiendo que estas realizaciones siempre serían limitadas y por eso mismo infinitamente perfectibles. Es en ese tenor que la política, en la modernidad, adquiere el carácter fundante de la socialidad, es ella la que expresa las proyecciones compartidas de los grupos humanos por dar forma a la organización que debe tener sus relaciones, con el fin de dotar de sentido simbólico a sus interrelaciones materiales.

La criticidad, soportada en el raciocinio humano, es un producto necesario de la modernidad, pues ella llegó para sustituir las seguridades comprensivas amparadas en el orden cósmico y en la palabra divina, propias de las sociedades no modernas, por acuerdos temporales generados en la confluencia crítica de los deliberantes. Esta novedosa actitud supone el carácter necesariamente complementario del diálogo racional humano, ya que no poseer un acceso privilegiado a la producción de certezas y verdades obliga a la construcción compartida del conocimiento, el cual se instituye como limitado y perfectible desde su origen. La modernidad, además, fundamentó la construcción del orden compartido humano, la política, en ese intercambio cooperativo crítico de los deliberantes involucrados. Por eso podemos afirmar que la crítica racional del orden social es el origen ineludible de la politicidad moderna.

7 Esta incertidumbre creciente sobre el ser material y el mundo de los hombres fue el detonante para el apareamiento y el desarrollo inusitado de lo que hoy hemos clasificado como ciencias fáctico-naturales y ciencias simbólico-sociales. Los dos tipos de saberes convertidos, cada vez más, en modos deficitarios de interpretación y descripción de los distintos ámbitos de la realidad, fueron, empero, las mejores estrategias posibles para la operacionalización técnica (de estos saberes) encaminada a la transformación de la realidad, es decir, orientados a su pragmatidad social.

2.

El marxismo, desde los intereses organizativos de este artículo, asume e impulsa la criticidad moderna direccionándola hacia, quizá, el núcleo organizador de un tipo de sociedad que empezaba a desplegarse a mediados del siglo XVIII: la sociedad capitalista. El inicio de la acumulación de capital potenciada por la industrialización de la productividad humana permitió focalizar el impulso crítico en los logros y también en las limitaciones que definían la esfera económica de la sociedad moderna. El carácter crítico-operativo de la razón humana, ya bastante desarrollado para esos años en el descollante avance de las ciencias fáctico-experimentales, fue muy visible también en la utilización técnico-operativa que propulsó incesantemente la renovación industrial. Empero, esa misma práctica racionante, acumulada en un par de siglos de experiencia social moderna, posibilitó que desde la perspectiva política los habitantes de ese nuevo mundo adquirieran la capacidad de someter a crítica permanente las novísimas condiciones de vida producidas por la industrialización y la urbanización capitalista.

Así, la acumulación de la reflexión política sobre las nuevas circunstancias de socialidad, creó las condiciones para detectar, en la reproducción económica, las incoherencias y desbalances que se engendraban en contradicción con los principios igualitario del proyecto moderno.⁸ No se trataba únicamente de las terribles condiciones laborales que fue instaurando el capitalismo en su primera fase acumulativa, ni tampoco de la creciente desigualdad en la apropiación de la riqueza social que diferenciaba a capitalistas de obreros, sino sobre todo de la transmutación del modo en que los seres humanos se relacionaban con la producción de los bienes y a través de estos consigo mismo. De dirigir la creación de productos para la satisfacción de necesidades humanas, a encaminarla hacia la valorización del valor o hacia la acumulación de capital.

La promesa del proyecto igualitario moderno, fundada tanto en la desacralización del orden jerárquico social, pero amparada sobre manera en las relaciones de igualdad que brotaban de la transformación de los humanos en ciudadanos deliberantes, obreros libres y sujetos psíquicos autónomos —por lo

8 Hay que señalar que el objetivo de la crítica —una sociedad equitativa, libre y emancipada— son formas ilustradas de desacralizar los relatos mítico-teológicos que prometían a los seres humanos estados ideales de reconciliación cósmica y/o teológica, no obstante, encaminadas, esta vez, a promover y realizar bienestar colectivo en la sismundinidad del acuerdo social. En ese *pathos* se inscribe el pensamiento crítico de Marx. Refiriéndose al primer periodo del marxismo, Eberhard Braun nos recuerda: “La única forma de praxis, que Marx conoce para ese tiempo, es la ilustración crítica al servicio de la emancipación” (Braun, 1992: 53).

menos en el nivel formal— se negaba e imposibilitaba en la esfera económica.⁹ El gran aporte a la criticidad moderna hecho por Marx, desde nuestra lectura, consiste en haber detectado y explicado el fundamento económico que origina la desigualdad material y haberlo leído desde las consecuencias que ese desequilibrio tiene para la existencia social humana. No es la extracción de la plusvalía a través de la explotación laboral el conflicto último que vuelve contradictoria la promesa igualitaria moderna, sino la inversión del sentido que articula nuestra relación apropiativa con el sustrato material y con esta la mutación de la significación de la misma existencia humana.

El cambio en la finalidad del proceso de reproducción económica —de satisfacción de necesidades a acumulación de capital— marca y sintetiza las condiciones radicalmente distintas que delinean el derrotero de la modernidad capitalista. Marx llevó el análisis de esta contradicción hasta poder desentrañarla en la relación de los dos momentos constitutivos que articulan la mercancía (forma elemental de la sociedad capitalista). La contradicción entre valor de uso y valor y la posterior subsunción del primero al segundo expresa el cambio civilizatorio y la irracionalidad que adquiere la reproducción material humana en su época capitalista. La utilidad de un bien para satisfacer necesidades humanas va a ser instrumentalizada con el objetivo de que el *quantum* de valor, que porta ese bien, pueda incrementarse en su cantidad. La finalidad del proceso de producción social se ve trastocada de ese modo: se pasa de dinamizar nuestra relación natural para enriquecer cualitativamente la vida humana a dinamizar nuestra relación natural para incrementar cuantitativamente el capital.

Marx resume este trastrocamiento fundamental del orden reproductivo social en el paso de la economía mercantil simple a la economía mercantil capitalistas, o en la mutación de sus famosas formulas: M-D-M a D-M-D' y con mayor precisión D-M...P...M'-D',¹⁰ donde, según la explicación marxiana, no solo cambia el fin de la producción —de mercancía consumible a dinero acumulable— sino el mismo sentido del proceso: de incremento cualitativo de la riqueza humana a acumulación cuantitativa del capital. Se puede observar en la inversión de la fórmula que muestra la circulación mercantil simple y capitalista que en el primer caso el dinero (D) sirve únicamente como un medio que asegura y facilita los intercambios de valores

9 Es importante recordar que el capitalismo produce la contradictoria situación de, por un lado, igualar a los seres humanos como sujetos de libertad mercantil y, por el otro, condenar a que en la transacción de esa igualdad se genere desigualdad económica.

10 “La fórmula que expresa el ciclo del capital-dinero es D-M...P...M'-D', donde los puntos significan que el proceso de circulación está interrumpido, y M' y D' representan mercancías y dinero incrementados a través del plusvalor” (Marx, 1966: 31).

de cambio, es decir, el equivalente general es solo un instrumento que operacionaliza el intercambio de cantidades equiparables, sabiendo que este intercambio de valores cuantitativos permite, a quienes los truecan, adquirir valores de uso que terminaran satisfaciendo sus necesidades concretas; en cambio, este mismo dinero en el segundo caso deja de ser un medio de la circulación mercantil para convertirse en su finalidad, ya no es pues un instrumento para facilitar el intercambio de equivalentes, sino es soporte de la valorización del valor, vale decir, su finalidad ya no es satisfacer necesidades concretas, sino (mediante la instrumentalización de esas necesidades) acumular y reproducir el capital. Por eso, el medio del primer tipo de circulación termina siendo la finalidad del segundo y viceversa. La finalidad del primer modelo de circulación se transforma en el medio del segundo. En la circulación mercantil capitalista el valor de uso de las mercancías transmuta en medio —al igual que el valor de cambio— de la valorización del valor o de la acumulación de capital.

Con esta mutación se invierte además el momento organizador de la reproducción social: la producción y el consumo de productos y bienes materiales, determinantes en la circulación mercantil simple, quedan subsumidas a la esfera del intercambio, fin último de la circulación mercantil capitalista. La economía se trastoca radicalmente, de estar enfocada a la satisfacción de necesidades humano-concretas (producción y consumo) a estar orientada a la valorización abstracta del capital (intercambio). El producir para consumir sede al vender para acumular.¹¹ Slavo Žižek muestra el momento contradictorio del capitalismo en estos términos:

La tensión entre los procesos de producción y circulación es otra vez el de una parálisis: Es verdad que el valor se genera en el proceso productivo, pero ahí solo se produce de un modo potencial, pues, en tanto valor únicamente se realizará cuando la mercancía producida esté vendida y el círculo D-M-D quede cerrado. Lo determinante es ese hueco temporal que aparece entre la producción del valor y su realización (Žižek, 2006: 389).

Esta mutación en la dinámica económica transforma al dinero de equivalente general a capital, es decir, de su función como intermediario del intercambio mercantil a soporte del incremento del valor o, en otras palabras, de medio a fin del proceso de reproducción económica. En estas nuevas

11 Esta mutación crea la apariencia de que el capital puede autogenerarse, no obstante su fundamento de gestación sigue siendo las esferas de la producción y el consumo donde, en realidad, se produce el plusvalor que valoriza al capital. Sin embargo, este trastocamiento del proceso productivo de la riqueza tiene consecuencias determinantes en la constitución de la vida humana en el capitalismo, como lo veremos más adelante.

condiciones productivas, la producción de mercancías pierde sus limitaciones concretas (los requerimientos del consumo) y se transforma en un proceso acelerado y desmedido amparado en la ilimitada avidez por acumular.¹² Marx lo explica en estos términos:

La circulación simple de mercancías —la venta para la compra— sirve como un medio para un fin último que se encuentra por fuera de la circulación, a saber, la apropiación de valores de uso para la satisfacción de necesidades (por el contrario). La circulación del dinero como capital es... un fin en sí mismo, pues, la valorización del valor sólo existe al interior de ese movimiento eternamente renovado. El movimiento del capital es por eso desmedido (Marx, 1993: 104).

Esa desmesura propia de la circulación capitalista provoca que la actividad humana básica, la praxis productiva, quede subyugada a los requerimientos de valorización del valor, es decir, que el trabajo productivo termine esclavizado a la avidez reproductiva del capital y pierda con eso su vinculación directa con las necesidades surgidas del desenvolvimiento “normal” de la sociedad.

Cuando la finalidad de la producción de un bien ya no es la satisfacción de una necesidad humana complementaria, sino que la compra de ese bien termina encaminada al incremento del dinero (expresión del valor valorizado) la sociedad ha trastocado (o más bien ha extraviado) el sentido humanizante del proceso productivo. Los efectos que esta instrumentalización del momento natural por el momento valorizante del capital exceden la mera esfera del intercambio mercantil e inician una inversión o subsunción de los procesos sociales concretos a los procesos sociales abstractos.¹³ La dinámica de la vida humana en todas sus esferas se verá afectada por esta superposición y sobredeterminación del capital. La reproducción natural de la vida será puesta bajo el interés de la reproducción artificial del capital.

12 Es pertinente anotar que la acumulación de capital no responde a la satisfacción de ninguna necesidad humano-concreta. En el acumular no se aligera ningún deseo humano —sea material o espiritual—, sino que se realiza algo exterior a los requerimientos volitivos humanos: la valorización del valor.

13 Al respecto señala Bolívar:

en la mercancía podemos leer y analizar la contradicción, pero esta contradicción en la mercancía no es más que el reflejo de la contradicción del modo de producción y consumo, del modo de reproducción de la sociedad. Es el modo de reproducirse de una determinada sociedad el que es contradictorio: la contradicción fundamental es la contradicción entre el cómo se produce y se consume las cosas concretas, por un lado, y el modo o la forma en la que deben producirse y consumirse esas cosas concretas en el capitalismo, por otro (Echeverría, 2011: 612).

El absurdo básico de la vida moderna —comenta Echeverría— está en que los seres humanos sólo pueden producir y consumir bienes, crear riqueza y gozarla o disfrutarla, es decir, sólo están en capacidad de autoreproducirse, en la medida en que el proceso de producción y consumo de sus bienes sirve de soporte a otro proceso diferente que se le sobrepone y al que Marx denomina “proceso de valorización del valor” o “acumulación de capital” (Echeverría, 2011: 597).

Las consecuencias políticas y sociales resultantes de la inversión en el sentido de la reproducción social humanas, fueron vislumbradas por el primer marxismo bajo la figura de la enajenación y la fetichización mercantil. Por enajenación entendió Marx el extrañamiento que se engendra en los productores tanto respecto a los objetos, medios e instrumentos de trabajo, cuanto en relación a los sujetos y las conexiones que intervienen en ese mismo proceso. Este fenómeno tiene su origen en la apropiación privativa de los componentes de la actividad laboral y por tanto en el aislamiento forzado de los sujetos productivos, así como en el extrañamiento simbólico forzado que experimentan estos sujetos en relación a la actividad productiva. Es decir, no solo la materialidad que intermedia su relación con la naturaleza y con los otros sujetos se les vuelve ajena —les deja de pertenecer—, sino que también el mismo sentido que debiera tener el proceso productivo para la reproducción de su vida queda privado de explicación y a través de esta el sentido de la vida toda. La existencia humana pierde su sentido para sí misma.

Aquel distanciamiento origina, además, que los bienes producidos por estos sujetos para su mercantilización adquieran autonomía relacional como equivalentes, mientras sus creadores pierden todo el control de sus interrelaciones en cuanto productores y consumidores de objetos útiles para la satisfacción de sus necesidades. A esta inversión del sentido entre la conexión de las mercancías y la conexión entre los seres humanos, Marx denomina *fetichización*. Por supuesto el origen de la alienación y de la fetichización tiene su fundamento en la inversión de la finalidad y el sentido de la producción en la economía capitalista y sus consecuencias rebasan la esfera reproductiva económica para determinar el quehacer ideológico-político de las sociedades modernas.

Según Echeverría, el proceso de enajenación y fetichización, que originándose en la separación patológica que sufren los sujetos productivos respecto al todo de ese proceso y de la inversión conectiva que guardan los objetos mercancías, se expresa finamente en la incapacidad de las sociedades para ejecutar la actividad política. La enajenación y la fetichización son las formas que esta incapacidad de direccionar la vida social, —vale decir, la incapacidad de hacer política— se muestra en la actividad práctico-concreta

humana: la producción de mercancías. Por la importancia de esta tesis, leámoslo *in extenso*:

Pero lo importante de todo esto reside en lo siguiente: el fetichismo de las mercancías no es más que la manera como se muestra en la composición objetiva de las cosas un fenómeno global, que caracteriza a toda la reproducción social, el fenómeno de la cosificación. La mercantificación de la circulación de la riqueza concreta disuelve la parálisis en la que ésta tendría que encontrarse en las sociedades privatizadas o atomizadas y supera así la crisis estructural de su reproducción. Pero esta reproducción social mediante el mercado se distingue esencialmente de una reproducción social en la que la riqueza circula directamente, en función de las necesidades y las capacidades de un sujeto social orgánico y comunitario. Esta última implica necesariamente la presencia efectiva de lo político en el sujeto. La circulación de su riqueza no es más que el resultado que refleja la autodeterminación del sujeto social como proceso en el que éste se da a sí mismo una forma, armonizando para ello, de manera concreta, su producción y su consumo. La reproducción mediante el mercado implica, por el contrario, la suspensión de la autarquía política del sujeto, la subordinación de su capacidad de autoafirmarse prácticamente. La forma de su existencia ya no la decide él solo, sino que “se decide” en parte, pero prioritariamente, “a espaldas de él”, en el funcionamiento mecánico y casual de la circulación mercantil, en la “vida social que llevan las cosas”, intercambiándose convertidas en mercancías. Implica así, necesariamente, la cosificación de la función totalizadora de la socialidad del sujeto. El fetichismo de las mercancías no es, pues, más que el modo como la cosificación de lo político se hace manifiesto en las cosas (Echeverría, 2010a: 76-77).

Haber explorado crítico-analíticamente la transformación cualitativa en la reproducción de la vida material humana y prever las consecuencias económicas y políticas que esta tuvo en los primeros años de su operación, es el gran aporte que el primer marxismo hiciera a la autoreflexividad crítica de la modernidad. La revolución como superación sustancial de ese estado de cosas, pensada también por Marx, es sin dudas el proyecto emancipador más radical que produjera la criticidad moderna, pues supone en sí mismo la aniquilación total del sistema que permitió la inversión del sentido humano de riqueza y también posibilitó su autocrítica. Esa superación, por supuesto, supone también la superación del pensamiento que encarnó esa crítica, es decir, la superación del mismo marxismo.

3.

A lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX el capitalismo —gracias a la creciente acumulación, circulación y concentración de capital— logró importantes

transformaciones en los medios e instrumentos de producción, transformaciones amparadas en descubrimientos científicos e innovaciones tecnológicas que estuvieron destinadas a la intensificación del proceso productivo, pero, sobre todo, impulsadas por las crecientes cantidades de capital que fueron invertidas en la expansión del sistema. Esta ampliación e intensificación productiva provocó que la industria capitalista saturara poco a poco los mercados centrales con bienes de consumo material debilitando, por ese hecho, el proceso de su reproducción. Para atenuar esta debilidad interna producida por la saturación de los mercados de bienes materiales, el sistema tuvo que propiciar algunas transformaciones: 1) la ampliación de los mercados —internos y externos—; 2) la multiplicación de la masa de consumidores; 3) la transformación de la estructura estatal, encaminada al control administrativo de los ciudadanos; y 4) la implementación de nuevas ramas de la industria encaminada a satisfacer una demanda ampliada como creciente de requerimientos humanos de nuevo tipo.

Estas nuevas condiciones propias de un capitalismo potenciado y revitalizado tecnológicamente tuvieron dos consecuencias importantes para su funcionamiento ulterior. Por un lado, permitió la expansión de su racionalidad amparada en la legitimidad político-administrativa de un fuerte Estado (el famoso Estado de bienestar) y, por el otro, auspició la creación de nuevas ramas industriales destinadas a la satisfacción de otro grupo de necesidades vinculadas con las apetencias espirituales de las nuevas capas medias consumistas. A continuación nos referiremos por separado a estos dos fenómenos estratégicos para la ampliación del sistema: a) las sociedades administradas y b) la industria cultural.

3.1.

Tema central que animó la crítica del grupo de intelectuales francfortianos, sobre todo en la primera mitad del siglo xx, fue el análisis de las consecuencias que el capitalismo financiero no liberal (el germánico sobre todo) y el capitalismo de Estado centralizado (el soviético principalmente) ocasionaban en la construcción de la subjetividad humana. Este análisis fue complementado en la segunda mitad de ese siglo con la crítica a las sociedades administradas propias del capitalismo liberal euro-occidental y norteamericano.

Estas tres formas de organización social (capitalismo imperial, capitalismo de Estado y capitalismo administrado) son tipos potenciados de la burocratización de las sociedades modernas, ya analizadas a principios del siglo xx por Max Weber. La principal característica que permea el comportamiento de este modo de Estado y sociedad es la ampliación del adoctrinamiento y del

control político que ejerce el poder central sobre la vida de los ciudadanos. El control desde el Estado tiene que ver con la irrupción de su administración en la amplia mayoría de las esferas de reproducción social, desde el control de la salud y la educación de los ciudadanos, hasta la organización de los ámbitos del trabajo, el disfrute y la recreación.

Consecuencia también de esta expansión político-burocrática del Estado es también la colonización racionalizante de los espacios conocidos como privados. Las interacciones que los seres humanos establecemos por fuera de la esfera política y pública, como la amistad, el amor y la familiaridad, adquirirán poco a poco el comportamiento propio del orden burocrático-político, transformando a las personas privadas en mercaderes, ciudadanos y burócratas. Las relaciones de la privacidad perderán su racionalidad afectivo-pasional y serán reconstituidas bajo el imperativo del deber abstracto y la finalidad calculable, en función de la solidificación del orden social imperante, es decir, del orden capitalista.¹⁴

3.2.

Por otro lado, la expansión sostenida del capitalismo provocó que la racionalidad predominante a lo largo de tres siglos en la producción industrial de bienes de consumo material, vaya performando invasivamente la estructura de otras esferas de los procesos de socialización, así como de otras ramas productivas de bienes de consumo humano. La búsqueda de la utilidad concreta que proveen los bienes a la satisfacción de necesidades fue cediendo a la función abstracta de portación de valor que estos bienes adquieren cuando la finalidad es saciar la avidez por acumular capital. Determinado por este nuevo modelo de reproducción económica se fue creando y desarrollando un singular tipo de comportamiento normativo en los seres humanos, comportamiento que rebasó incluso los límites de su actividad económica propiamente dicha y se expandió para conquista la reproducción de los niveles estéticos y éticos de sus mismas vidas. Las personas comenzaron a valorar más la posesión de los objetos que su misma utilidad, es decir, a valorar más su cantidad que su calidad, transformando poco a poco toda conexión humana en relaciones cuantitativamente equiparables. Esa circunstancia excepcional creó las condiciones objetivas para que los consumos espirituales humanos pudiesen adquirir la misma racionalidad fetichizante que los consumos materiales.

¹⁴ Hay que señalar que la principal función de esta transformación no es el control administrativo que el Estado puede ejercer sobre los particulares, sino el adoctrinamiento y la vinculación de los sujetos a la racionalidad político-económica del capitalismo. Esta transformación permite que el espacio privado (hasta ese momento excluido de la valorización del valor) se funcionalice a los intereses materiales y subjetivos del sistema.

El proceso descrito se expresa de dos maneras: por un lado, los bienes requeridos para satisfacer necesidades materiales humanas comienzan a ser producidos sobredeterminados por una artificial cualidad valorativa. A más de sus características que hacen de ellos satisfactorios naturales concretos incrementan otras particularidades que los transforman en deseables valorativos, es decir, no solo sirven para satisfacer los requerimientos naturales de los sujetos, sino también son útiles para la valorización del sujeto consumidor, para la acumulación de valor de la subjetividad humana. Este segundo tipo de particularidades de las mercancías tienen como finalidad la intensificación del proceso acumulativo de capital y la reducción de la vida útil del bien a ser consumido. Por el otro, se abren nuevas ramas productivas que rebasan la satisfacción de las necesidades materiales humanas (alimentación, vestido, vivienda, etc.) para colonizar y producir artificiosamente requerimientos espirituales como el disfrute religioso, ético y estético, es decir, para permitir la mercantilización de las necesidades inmateriales de los seres socializados. Lo que se busca con esta expansión es mercantilizar, al modo capitalista, todos los fenómenos que sirven para satisfacer deseos espirituales y, mediante esta mercantilización, ampliar la capacidad de valorizar el valor.

Las nuevas formas de destrucción, subyugación y dominio que comenzaba a provocar la expansión de la racionalidad valorativa en las esferas de la vida ética y estética, así como las consecuencias que estas tenían en la configuración de una nueva subjetividad absolutamente funcional a la reproducción del sistema capitalista, quizá es el mayor aporte crítico de la heterogénea propuesta intelectual de la primera generación de la Escuela de Fráncfort y, de modo más amplio, de la teoría crítica en la primera mitad del siglo xx.

La fetichización del valor mercantil de los objetos comenzó a dar forma a los procesos inductivos e introductorios a la cultura moderna, y mediante estos procesos a matizar las tramas de socialización humana. Creando, de este modo, un mundo que se reproducía a imagen y semejanza de la valorización del valor. La constitución del aparato afectivo-pasional que determinaba la subjetividad de las generaciones nativas del capitalismo —económico y cultural— finalmente quedó controlada de modo absoluto por la racionalidad valorativa. Con esto el capitalismo había logrado convertir a los sujetos modernos en dispositivos productores y consumidores del mismo capital.¹⁵ Nuestras fibras subjetivas más íntimas deseaban y requerían para su

15 Según Echeverría esa condición performativa del capitalismo está ya presente como posibilidad objetiva en los textos del primer marxismo:

los sujetos sociales privados nunca perciben esta contradicción, porque están hechos de acuerdo a la forma mercantil de los objetos; son seres humanos peculiares que han sido

reproducción pertenecer a la dinámica de valorización del valor, subsumiendo definitivamente las necesidades de reproducción de la vida a los requerimientos de acumulación de capital. Marcuse lo formuló de este modo:

El aparato productivo y los bienes y servicios que produce, “venden” o imponen al sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información, llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas relaciones emocionales e intelectuales que vincula de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de esto, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos de más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo dejan de ser publicidad; se convierte en un modo de vida. Es un buen modo de vida mucho mejor que antes, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción son rechazados y reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema dado y de su extensión cuantitativa da una nueva definición a estas ideas, aspiraciones y objetivos (Marcuse, 87: 42).

Esta expansión de la racionalidad capitalista a otras esferas del consumo, expansión insospechadas en los primeros siglos en que operó el sistema, fue posible gracias a una revolución inusitada de los medios productivos y a la temprana saturación de bienes de consumo materiales en las partes centrales del capitalismo. La industria cultural, es decir, la fabricación de mercancías levemente materiales —música, cine, literatura, programación televisiva, cómics, prensa, espectáculos deportivos, novelas, etc.—, se constituyó no solo en una ampliación de la racionalidad capitalista a otros ámbitos del consumo humano (el consumo espiritual y recreativo), sino también en una forma mucho más fácil e insustancial de promover la valorización del valor. Las mercancías culturales no demandan una excesiva apropiación de recursos naturales y materias primas y tampoco requieren de grandes complejos industriales para su producción como si los necesita la producción de mercancías de consumo primario. A más de esto, este tipo de productos tiene una vida efectiva mucho más corta (a veces instantánea) que los que satisfacen las necesidades básicas, posibilitando que los ciclos de extracción de valor y de valorización de capital requieran menos inversión y menos tiempo de circulación-consumo mercantil.

construidos, domesticados en el sentido de la mercancía; que están perfectamente acoplados al mundo mercantil y que pueden pasar fácilmente de la forma natural a la forma de valor de su propiedad privada; pueden, sin mayor problema, dejar que las cualidades de un objeto se desvanezcan para ver cómo ese objeto adquiere la forma del dinero (Echeverría, 2011: 608).

Hay tres características que permiten a la industria cultural la expansión insólita de la valorización del valor. Por un lado, la producción y el consumo de los bienes culturales se reduce sustancialmente, pues ellos “luego de un corto tiempo de uso son desechados como latas de conservas”, lo que permite la intensificación de su producción y con ella el incremento de plusvalía; por el otro, la bienes derivados por la industria cultural sirven para acoplar el “tiempo libre” de los trabajadores a la reproducción capitalista, de tal modo que “durante el tiempo libre el trabajador (también) debe orientarse a la unidad de producción”. Así, no únicamente producen plusvalía en las horas de trabajo, sino que también incentivan la producción de los bienes culturales en sus horas de descanso, potenciando de esta manera el doble del tiempo a la maquinaria capitalista. Finalmente, esta industria permite que “la participación en ella de millones de personas impondrá el uso de técnicas de reproducción que, a su vez, harán inevitable que, en innumerales lugares, las mismas necesidades sean resueltas con bienes estándares.” De este modo el número de consumidores se potencia a todo el planeta aunque “el contraste técnico entre pocos centros de producción y una dispersa recepción condicionará la organización y planificación por parte de los detentores” (Horkheimer y Adorno, 1992: 128-129, 132).

La confluencia entre Estados administradores e industria cultural masificada produjeron sociedades —abiertamente totalitarias o simuladamente liberales—¹⁶ cuyos sistemas de control político, social, cultural y espiritual permite la manipulación y la posterior inserción de los ciudadanos en la lógica y los soportes éticos y estéticos de la valorización del valor y de la administración de la vida social. Ciudadanos que entienden, aceptan y reproducen como la única forma posible de vida —además como una forma deseable— aquello que les brindaba el capitalismo estatalmente impulsado.

Los teóricos francfortianos de la primera generación, pudieron diagnosticar las patologías del capitalismo masificado y administrado (tanto en su versión totalitaria y liberal) en las distorsiones que experimentaba la misma proyección existencial del ser humano, su desnaturalización y su transformación en dispositivos nodulares de la reproducción del valor y de la producción de poder. La socialidad humana en todas sus dimensiones se había convertido en mecanismos de acumulación de cuantos mercantilizables y en dispositivos de control y orden.

16 La diferencia entre los Estados capitalistas totalitarios (el germánico y el soviético) y los capitalistas liberales (el norteamericano) es ficticia o cuando más de estilo: “no solo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo sino también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un ‘pluralismo’ de partidos, periódicos, ‘poderes compensatorios’, etc.” (Marcuse, 1987: 33).

4.

En las sociedades europeas de la posguerra, la construcción de los Estados de bienestar y de las democracias deliberativas modernas, desactualizó la radical crítica que los teóricos francfortianos de la primera generación elevaron contra la absolutización capitalista en su época de reproducción imperial, monopólica y administrada.¹⁷ En esas condiciones, la crítica al capitalismo experimentó un giro hacia las posibilidades constructivas que se avizoraban desde el interior del mismo sistema. Se abrió la esperanza de que una profundización de las energías emancipatorias, que surgían de la razón deliberativa propia de la política y la ética, pudieran enderezar las desproporciones sociales que emanaban la dinámica acumulativa y de poder.

Si bien se reconocía el carácter psíquico-enajenante que la invasión de la lógica acumulativa había provocado en la infraestructura ético-estética de los individuos y en los soportes primarios de socialidad, las investigaciones de los pensadores críticos de posguerra se orientaron hacia la exploración de posibilidades emancipatorias vinculadas al consenso racional anclado en la ética comunicativa y operante en la discusión política parlamentaria. Desde esos ámbitos se podía regular los excesos que necesariamente producen las dinámicas instrumentales propias de los sistemas acumulativos y de poder. El impulso crítico había encontrado en los procesos de comunicación humana y de interacción ética otra fuente para sobrepujar las energías emancipatorias del proyecto ilustrado moderno y para desabsolutizar la dinámica que la razón instrumental había desplegado en la primera mitad del siglo xx.

Los estudios sobre cohesión social y socialización primaria (Durkheim, Mead, Schütz, Luckmann, Berger, etc.) y la analítica del lenguaje ordinario (Austin, Wittgenstein), así como las condiciones favorables del Estado de bienestar y las democracias deliberativas, permitieron que el pensamiento crítico posbélico pudiese separar los ámbitos de la reproducción sistémica de la sociedad (la economía y el poder) de los de la reproducción simbólico-cultural (el mundo de vida) y con ello relacionar a la razón instrumental con la reproducción sistémica y a la razón comunicativa con el mundo de vida.

17 Esa desarticulación tuvo que ver sobre todo con razones económicas. La necesidad de aumentar el número de consumidores para potenciar la industria permitió que se incluyera a gran parte de los obreros en los estándares económicos de la clase media y que los desempleados sean subsidiados económicamente por el así llamado Estado de bienestar. Eliminada en gran medida la miseria económica de los países centrales, y potenciada la avidez de consumo de los menos favorecidos, las contradicciones de clase se vieron atenuadas y los problemas de control ideológico se fueron disolviendo u ocultando gracias a la expansión de los beneficios sociales que los Estados otorgaban a sus ciudadanos.

Así, sin aparse de la crítica a la sociedad administrada (desde los sistemas acumulativo y de poder), se abrió otra dimensión para pensar la emancipación humana (la racionalidad comunicativa del mundo de vida) reconstruyendo de este modo la dialéctica de la ilustración.

Los procesos de adoctrinamiento y control social denunciados por la primera generación de la Escuela de Fráncfort fueron ubicados como consecuencias que se gestaban desde la racionalidad sistémica de la sociedad y entendidos incluso como necesarios para la reproducción de la vida social y económica en las sociedades moderno-complejas. No obstante, la disfuncionalidad de la reproducción social había que ubicarla en la expansión colonizante de estos procesos (adoctrinamiento y control) hacia los ámbitos reproductivos del mundo de vida. Vale decir, el carácter burocrático-administrativo e instrumental que opera en la reproducción económica y del poder (necesarios para su funcionamiento) se convierte en destructivo cuando ingresa a regularizar los procesos de socialización y reproducción cultural propios del mundo de vida. Procesos anclados ya no en la relación monológica que establecen los sujetos con el sustrato natural, sino soportados en la interacción comunicativa vinculada al funcionamiento constructivo de la lengua (Habermas) y a los actos de reconocimiento ético recíprocos que se establecen en las relaciones normativas humanas (Honneth). Esta injerencia destructiva de la razón instrumental hacia los ámbitos de la reproducción ético-comunicativa es la que debe ser denunciada y combatida por el pensamiento crítico para impulsar los deseos de emancipación codificados en el proyecto moderno.

Empero, las condiciones económicas, políticas y sociales que ampararon la transformación de la teoría crítica hacia la razón liberadora —vinculada a la ético-política—, no estuvieron presentes sino solo en el centro del capitalismo. En sus periferias el problema de la marginalidad económica producida por ese mismo sistema presentaba ribetes tan dramáticos como los que suscitó el capitalismo central en sus primeros siglos, tornando imposible que las distorsiones de los soportes normativos humanos arrebataran el protagonismo a la miseria material. Esta condición estaba agravada no solo por la introducción en esas sociedades de las deformaciones simbólicas del sistema, es decir, por los efectos nocivos de la industria cultural de masas, sino también por la aniquilación creciente de los soportes normativos de las formas agrarias de vida que dislocadas continuaron existiendo a pesar y a favor de la imprevista capitalista. El proyecto de construcción de un Estado de bienestar y de derecho, así como de las democracias deliberativas parlamentarias que cobijaran económico y socialmente a sus particulares y que permitiera sustituir las conexiones materiales y simbólicas que brindaban las sociedades agrarias por

otro tipo de relaciones compensatorias, nunca se pueden instaurar en las periferias, porque fue imposible construir su soporte material: la sociedad industrial tecnificada.¹⁸

Esta situación particular que caracteriza a las periferias del capitalismo, consintió que en esas regiones se concentraran las contradicciones del sistema en sus múltiples expresiones: políticas, sociales, culturales, económicas y religiosas. Pues la implantación incompleta de la racionalidad capitalista permitió que formas preindustriales de reproducción de la vida sean instrumentalizadas para la extracción de valor, produciéndose de este modo inconexiones y desconexiones de sentido entre la lógica de reproducción capitalista (D-M-D') y las formas de articulación sociosimbólica de los pueblos periféricos (a veces incluso no mediatizada ni siquiera por la economía mercantil simple) que se resume en estar determinados económicamente por la valoración del valor y reproducir la vida simbólica por fuera de ella.¹⁹ El carácter destructivo de la transmutación productiva humana, señaladas líneas atrás, se muestra con toda su crudeza en los países no centrales posibilitando que las contradicciones más dramáticas del sistema no puedan ocultarse tras la tenue cortina sedante que brindan los estados de bienestar y las democracias deliberativas modernas.

En ese estado de cosas, el pensamiento crítico nacido en las periferias, para mantenerse fructífero, tuvo que hacerse cargo de las reflexiones crítico-céntricas y matizarlas con las exigencias materiales de sus sociedades. Por eso, si bien los aportes críticos contra las sociedades del consumo abundante y de compleja colonización sistémica fueron importantes para la comprensión de la modernidad en la periferia, mucho más relevantes se mostraron las contribuciones del primer marxismo o del momento marxiano de la teoría crítica, contribuciones relacionadas con las dinámicas destructivas que emanaban del nivel económico. Aquello explica por qué el pensamiento

18 Se sabe, desde tiempos de la teoría de la dependencia, que la fallida construcción de las sociedades industriales tecnificadas o de sociedades proveedoras de servicios (por fuera de los centros de reproducción del capital) es consustancial al mismo desarrollo del capitalismo. El sistema requiere que en sus periferias el capitalismo no adquiera fortaleza económica ni el modelo político legalista y redistributivo propio de su centro porque esa condición asegura materias primas de fácil acceso, inversión financiera libre de trabas y mano de obra barata y abundante. El Hi-tec-capitalismo para potenciarse como tal tiene que, en sus periferias, ser y seguir siendo "irracional, aventurero y de rapiña", para utilizar una conocida descripción weberiana.

19 Hay que aclarar que las deformaciones simbólicas que se producen en la reproducción de las vidas agrarias a propósito de la introducción invasiva de la lógica capitalista, son contradictoriamente el tipo más adecuado de expresión cultural en esas condiciones (las del capitalismo en la periferia) a pesar de que se muestran aparentemente contrarias o disfuncionales a la valoración del valor.

de Bolívar Echeverría se comprometió con una reconstrucción de la crítica marxista a la economía política para luego proponer una reformulación del concepto de cultura y finalmente apuntalar una crítica poliargumental a las modernidades del capitalismo.

Del primer marxismo le interesó profundizar la contradicción entre el valor de uso de las mercancías y el valor acumulante, ya analizada por Marx, para situar en la subsunción del primero con respecto al segundo el origen destructivo del sistema capitalista. Sin embargo, a diferencia de la lectura weberiana que identifica en la relación entre la modernidad protestante y el capitalismo racional la única forma de expresión del sistema,²⁰ Echeverría introduce una separación analítica entre el capitalismo —modo de reproducción de la vida económica del ser humano— y la modernidad —forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana—²¹ para permitirse no únicamente distinguir varias formas históricas que logró la conexión entre capitalismo y modernidad en Europa (*ethos* realista, *ethos* romántico y *ethos* clásico), sino también —y esto es quizá su mayor aporte— explorar una modalidad bastante *sui generis* que adquiere esa conexión en las periferias del sistema. Una forma cultural que, sin dejar de ser moderno-capitalista, muestra una incomodidad y rechazo permanente al núcleo dinamizante de la economía acumulativa: al valor valorizándose. En el *ethos* barroco, nombre que da Bolívar a esta última forma, se muestra explícitamente el conflicto entre cultura concreta humana y automatización capitalista. Se muestra porque, por propios requerimientos del sistema, en las periferias no llegan a coincidir la forma de reproducción cultural con el soporte económico capitalista. La valorización del valor logró funcionalizar los procesos culturales no-capitalista pero no consiguió —porque no es necesario— imprimirles su dinámica para transparentarlos y reconciliarlos con la lógica valorativa.

20 “Ahora bien, en Occidente el capitalismo tiene una importancia y unas formas, características y direcciones que no se conocen en ninguna otra parte. [...] hay en occidente una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre. En otros lugares no existen sino atisbos, rudimentos de estos [...] La moderna organización racional del capitalismo europeo no hubiera sido posible sin la intervención de dos elementos determinantes de su evolución: la separación de la economía doméstica de la industrial [...] y la consiguiente contabilidad racional.” (Weber, 1988: 6-8). Weber hace coincidir capitalismo y racionalidad para sobre ellos construir la categoría de modernidad. Por eso se permite decir que pudiendo existir en otros lados capitalismo, este no llega a ser moderno (eurooccidental) por carecer de racionalidad.

21 “Entre modernidad y capitalismo —apunta Echeverría— existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización” (Echeverría, 2011: 70-71). Dejando claro que el capitalismo es una parte de la modernidad por lo que es posible pensar la modernidad por fuera del capitalismo.

El capitalismo (como estrategia económica) opera en contradicción con los ciclos de reproducción cultural en la periferia.²²

Esta ampliación en el análisis introducido por Echeverría que nos permite rastrear las formas históricas adquiridas por la modernidad capitalista está amparada en una reformulación del concepto de cultura. Lo cultural no supone solo las manifestaciones simbólicas que contornean los procesos de reproducción material de una sociedad, sino que ella, la cultura, es la forma particular que adquieren esos procesos reproductivos percibidos desde la dimensión simbólica. De ahí que Echeverría afirma:

La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene —como “uso” que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano— precisamente con esa subcodificación que la identifica (Echeverría, 2010: 164).

La relación, la lectura y el lugar que la reflexión de Bolívar encuentra en el marxismo y en la teoría crítica se muestran novedosos y creativos porque reconstruyen la crítica a las distintas dimensiones del sistema capitalistas, desde las consecuencias destructivas que este sistema provoca en sus periferias. Su pensamiento, por tanto, complementa en dos sentidos a la crítica central al capitalismo: 1) porque pudo percibir los efectos que el sistema ocasiona en su expansión colonial, es decir, en el encuentro con la otredad cultural, y 2) porque además logró llenar críticamente aquellos lugares borrosos que producían los beneficios del sistema en la teoría crítica de las sociedades centrales.

Privilegiar, en la lectura de la crítica a la economía política marxiana, categorías como “valor de uso”, “fetichización”, “enajenación” y “cosificación”;²³

22 En términos habermasianos podríamos decir que en el *ethos* barroco la lógica sistema no ha logrado colonizar totalmente los mundos de vida extracapitalistas. Empero, desde Echeverría esta condición no priva de que la reproducción de la vida se encuentre distorsionada y trastocada por la presencia incómoda de la valorización del valor. Pues, según el análisis de Bolívar, la patología moderna consiste en la misma inversión de la lógica mercantil o de la transformación del dinero en capital, independientemente si esta lógica opera únicamente en los sistemas económico y administrativo o por fuera de ellos.

23 “La crítica de la economía política no pudo prescindir de los conceptos de fetichización y cosificación. Son precisamente ellos los que ejercen el grado más decisivo de la criticidad

proponer una particular forma de comprensión de la cultura, fundada en la maleabilidad de sus contornos políticos; diferenciar las distintas maneras de habitar modernamente con el capitalismo, en aquello que él denomina *ethe* moderno, que son consecuencias necesarias de haber experimentado la expansión colonizante de la racionalidad capitalista en lugares donde esa extensión, en muchos casos, no fue y aún no es total ni determinante. Esa misma distancia le permitió mirar con mayor objetividad los procesos enajenantes que se iban produciendo en las sociedades centrales sin obnubilarse por los beneficios que brindaba el estado de bienestar, ni tampoco por las falsas expectativas que auspiciaban las supuestas bondades de las democracias deliberativas.²⁴

5. Bibliografía

- Adorno, Horkheimer (1992). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Beaun, Eberhard (1992). *Aufhebung der Philosophie*. Stuttgart: Marx und die Folgen, Metzler Verlag.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de cultura*. México. Fondo de Cultura Económica.
- (2011). *Ensayos Políticos*. Quito: MCPGAD.
- (2011). *Crítica de la Modernidad capitalista*. La Paz: Garza Azul Editores.
- Habermas, Jürgen (1891). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Horkheimer, Max (1995). *Traditionelle und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Fiecher Wissenschaft.

del discurso de Marx. Con ellos, Marx desmisticifica o destruye teóricamente las pretensiones de naturalidad con que se presenta el modo privatizado de la reproducción social” (Echeverría, 2011a: 77). Echeverría pudo percibir claramente la artificialidad (la no naturalidad) del valor valorizándose, justamente porque en las periferias el capitalismo no logró imprimir su lógica a todos los procesos de reproducción cultural, pudiendo percibirse por doquier el carácter destructivo del sistema.

24 Cuando se escriben estas páginas, a fines de 2011, la insistente crisis del capitalismo central (de tres años ya) ha ido minando poco a poco las ventajas que el modelo de bienestar brindó por largo tiempo a las sociedades centrales ocasionando el empobrecimiento creciente y la marginación de importantes sectores sociales. Ahora, desde su reflexión crítica, se vuelven a actualizar las posiciones más radicales diagnosticadas por el primer marxismo, y la crítica a la irracionalidad político-normativa va cediendo enunciación a la crítica a los desequilibrios económicos y a las penurias materiales que aquejan esas sociedades.

- Honneth, Axel (1998). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marcuse, Herbert (1987). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ed. Ariel.
- Marx, Karl (1993). *Das Kapital*. Berlín: Dietz Verlag.
- ___ (1983). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín: Dietz Verlag.
- Nietzsche, Friederich (1999). *Werke*, Zweitausendeins. Frankfurt am Main.
- Weber, Max (1991). *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- ___ (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- Wiggershaus, Rolf (1988). *Die Frankfurter Schule*. München: DTV Verlag.
- Žižek, Slavoj (2006). *Parallaxe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.