

# COYUNTURAS

## Autor invitado

### Valor de uso versus praxis

## Ad Bolívar Echeverría, Karl Marx, Aristóteles y Adolfo Sánchez Vázquez

### *Use value versus praxis On Bolívar Echeverría, Karl Marx, Aristoteles and Adolfo Sánchez Vázquez*

Recibido: 13/06/2020 Aprobado: 05/10/2021

Stefan Gandler<sup>[1]</sup>

Universidad Autónoma de Querétaro (México)  
DOI: <https://doi.org/10.29166/csociales.v1i43.3520>  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0593-9805>

### Resumen

El interés de Bolívar Echeverría por los aspectos culturales de las *modernidades capitalistas* no debe entenderse como una dilución idealista del análisis marxiano de la sociedad, sino como un intento de crítica radical a los poderosos residuos idealistas y etnocéntricos, de ingenua fe en el progreso, en diversas vertientes del pensamiento marxista y materialista de la actualidad. Echeverría intenta salvar a Marx de tales interpretaciones. Este intento de concreción materialista del concepto de producción de valores de uso, determinada en cada caso según diferencias culturales, y la concomitante crítica al concepto pseudo universalista de sujeto —que de hecho es etnocentrista— no puede dejar de tener consecuencias para el concepto de praxis. También la praxis humana debe concebirse, en cada caso, en su contexto histórico, cultural y geográfico; no puede ser entendida realmente en el marco de un pensamiento que, en apariencia, se mantiene universal.

*Palabras claves:* Progresismo ingenuo (crítica del), forma natural, consumo/producción, concepto de praxis (concreción del).

### Abstract

Bolívar Echeverría's interest in the cultural aspects of 'capitalist modernities' should not be understood as an idealist dilution of the Marxian analysis of society, but rather as an effort to develop a radical critique of the powerful idealist and ethnocentric residues and naïve faith in progress that exist among various currents of contemporary Marxist and materialist thought. Echeverría attempts to save Marx from such interpretations. This attempt at a materialist concretion of the concept of use value production, determined in each case according to cultural differences, and the concomitant critique of the pseudo-universalist concept of the subject —which is, de facto, ethnocentric— cannot but entail consequences for the concept of praxis. Human praxis, too, must be understood in each case within its historical, cultural, and geographical context; it cannot really be understood within the framework of a form of thinking which apparently remains universal.

*Key words:* Naïve progressivism (critique of), natural form, consumption/production, concept of praxis (concretion of).

<sup>1</sup> Es investigador nacional, nivel III y autor de *Marxismo crítico en México* (FCE, 2007/2008/2015), *Fragments de Frankfurt* (Siglo XXI, 2009/2014) y *El discreto encanto de la modernidad* (Siglo XXI, 2013), *Peripherer Marxismus* (Hamburg, Argument, 1999), *Materialismus und Messianismus* (Bielefeld, Aisthesis, 2008), *Frankfurter Fragmente* (Frankfurt, Lang, 2013), *Critical Marxism in Mexico* (Leiden, Brill, 2015 / Chicago, Haymarket, 2016) y *Der diskrete Charme der Moderne* (Berlin, Lit-Verlag, 2020). Es compilador de cinco libros, por ejemplo: *Teoría crítica: imposible resignarse* (Porrúa/U A Q, 2016) y *Teoría crítica desde las Américas* (Porrúa/U A Q, 2021).

En el texto «Postmodernidad y cinismo»,<sup>[2]</sup> publicado originalmente en 1994, Echeverría critica a fondo algunos de los elementos ideológicos básicos de la modernidad capitalista, cuyo conjunto califica de «complejo mítico»<sup>[3]</sup> y cada uno en particular como «mito moderno».<sup>[4]</sup> La «cultura política moderna»<sup>[5]</sup> de las sociedades que aseguran su existencia material bajo relaciones capitalistas de producción recibe en este texto, con referencia especial a «los estados occidentales en este fin de siglo»,<sup>[6]</sup> el nombre de «cultura política realista».<sup>[7]</sup> En este texto, parece estar presente una crítica de Echeverría al concepto de praxis formulado por Adolfo Sánchez Vázquez, partiendo de Marx, cuando uno de los tres mitos modernos criticados es el de la revolución.

La reflexión de Echeverría, resumida de manera sucinta, es la siguiente: la concepción socialista de que todas las relaciones de la vida humana podrían subvertirse mediante una revolución no solo es una mala copia de presunciones burguesas revolucionarias, surgidas, por ejemplo, en la Revolución Francesa de 1789

(en la que todo debía empezar de nuevo, lo cual —se podría agregar— se quiso subrayar con un calendario completamente reestructurado), sino que, al fin y al cabo, solo es la continuación congruente de la «experiencia del mercado como *locus* privilegiado de la socialización»,<sup>[8]</sup> experiencia fundamental para la sociedad moderna. En el mercado, el valor (de cambio) domina el acontecer de la «socialización», no el valor de uso que está igualmente en juego. Pero el valor es el plano determinado exclusivamente por el factor humano, a saber, del tiempo de trabajo necesario socialmente en promedio para su producción. Así, nace la impresión de que las formas de socialización son determinadas de modo exclusivo por el ser humano.<sup>[9]</sup> Echeverría da a entender entre líneas que el factor humano es concebido en esta noción criticada como factor consciente, resultando así que una revolución es vista como una ruptura por una única vez, provocada conscientemente, en la que lisa y llanamente ocurre la «materialización de un ideal generado por el discurso político».<sup>[10]</sup>

2 El texto fue publicado originalmente bajo el título «Postmodernismo y cinismo», *Viento del Sur, revista de ideas, historia y política*, año 1, núm. 1, México, abril de 1994, pp. 55-61. Al año siguiente, fue reimpresso dos veces el mismo texto con títulos discrepantes entre sí y ligeramente distintos del original: «Posmodernismo [sic] y cinismo», en Mariflor Aguilar Rivero (ed.), *Diálogos sobre filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*, México, UNAM-Coordinación de Humanidades/Asociación Filosófica de México, 1995, pp. 15-30; y «Postmodernidad y cinismo», en el segundo libro extenso del propio Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995, pp. 39-54.

El texto apareció en una traducción al alemán, ligeramente abreviada, realizada por el autor de este artículo: Bolívar Echeverría, «Postmoderne und Zynismus. Revolution, Nation und Demokratie - die drei Mythen der Moderne». En *Die Beute. Politik und Verbrechen*, núm. 11, Berlín y Frankfurt am Main, otoño de 1996, pp. 80-94.

3 Bolívar Echeverría, «Postmodernidad y cinismo», en B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995, pp. 39-54, aquí: p. 42.

4 *Ibid.*, p. 43.

5 *Ibid.*, p. 42.

6 *Ibid.*, p. 40.

7 *Ibid.*, p. 42.

8 Bolívar Echeverría, «Postmodernidad y cinismo», *loc. cit.*, p. 43. Las cursivas aquí, como en lo que sigue, si no hay otra anotación, corresponden al texto original.

9 Compárese Bolívar Echeverría, «Postmodernidad y cinismo», *loc. cit.*, pp. 43 y ss.

10 Bolívar Echeverría, «Postmodernidad y cinismo», *loc. cit.*, p. 44.

Véase al respecto: «La actividad que cristaliza como valor y que se realiza como valor de cambio aparece como la actividad humana por excelencia. El hombre que objetiva, posee y realiza los valores de las mercancías resulta ser, por lo mismo, el sujeto que pone la realidad de los cuerpos concretos de las mismas. La concreción misma de la vida social, que se define de acuerdo con lo que ella produce y consume, trabaja y disfruta, parece así girar en torno al hecho de la formación y realización de valor. La *experiencia* de la jerarquía ontológica de este hecho, que sucede de manera difusa e imperceptible en la cotidianidad de la vida mercantil —y que convierte al ser humano en el *hypokeimenon* sobre cuya actividad descansa toda la consistencia cualitativa de lo real, que así como la pone puede también quitarla o modificarla—, es justamente la experiencia que el mito de la revolución tematiza a su manera bajo la forma de un acto único, legendario, que concentra el ejercicio de esa soberanía absoluta en un solo momento decisivo» (*Ibid.*, pp. 43 y ss.).

Lo que parece ser a primera vista un rechazo general del concepto de sujeto, es más bien una crítica del concepto del sujeto humano como uno plenamente libre para tomar decisiones, o sea, una crítica a ciertas concepciones idealistas del sujeto. Sin embargo, Echeverría, en su determinación de las limitaciones de la libertad del sujeto, va más allá de Marx, quien ve esa limitación en la apariencia objetiva de independencia de las mercancías, en su relación recíproca y hacia los seres humanos. En su formulación teórica, Bolívar Echeverría se concentra en otra determinación del ser humano en sus decisiones, que si bien es mencionado por Marx, apenas es objeto de mayor elaboración: la forma natural de la reproducción social.

Esa forma natural no se halla solo en lo que Marx llama la «base natural del plusvalor»,<sup>[11]</sup> esto es, en las «condiciones naturales» a las que sigue ligada «la productividad del trabajo»,<sup>[12]</sup> es decir, las «fuerzas productivas del trabajo condicionadas naturalmente»,<sup>[13]</sup> sino también, en la determinación de las cualidades específicas de los valores de uso, así como en las propias formaciones sociales, por ejemplo, en los instrumentos de trabajo empleados, las materias primas de la producción empleadas, etcétera. Estos factores no están determinados lisa y llanamente por la ley del valor, sino que al mismo tiempo están sometidos a una dinámi-

ca propia que podría concebirse como cultural, y aquí cultura no debe entenderse en el sentido idealista como mera tradición intelectual, sino en el sentido de cultura material.<sup>[14]</sup> En ello están íntimamente vinculadas entre sí las determinaciones concretas de valor de uso y las propiedades exactas de la formación social en cada caso. Dicho con otras palabras: la crítica de Echeverría al concepto idealista de sujeto va dirigida también contra un concepto que por igual existe en el seno de ciertas tendencias marxistas. Los defensores de esas tendencias opinan que al determinar una formación social como «capitalista» ya han expresado lo decisivo y, en consecuencia, ven como puros fenómenos secundarios las eventuales diferencias geográficas, culturales e históricas. Esta criticada manera de ver las cosas es ingenuamente progresista porque, por regla general, al examinar las diversas formaciones sociales capitalistas, solo puede concebir sus diferencias a partir de la distinción entre un nivel ‘desarrollado’ y uno ‘subdesarrollado’ de una misma forma que —más allá de esta diferencia— es concebida como única y homogénea.

En el autor que estamos estudiando, su interés por los aspectos culturales de las «modernidades capitalistas» no debe entenderse, pues, como una dilución idealista del análisis marxiano de la sociedad,<sup>[15]</sup> sino más bien como un intento de crítica radical a los pode-

11 Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, tomo I, vol. 2, Trad. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1975, p. 620.

12 *Ibid.*, p. 621.

13 *Ibid.*, p. 625.

14 Compárese *Ibid.*, pos. 217-225. El concepto de cultura que Echeverría toma aquí por base y pretende seguir desarrollando, es de uso más corriente en México que en el «primer mundo». En el Museo de Antropología de la capital mexicana, por ejemplo, para representar las diversas culturas existentes hoy en día en México, se exhiben, antes que nada, sus formas de producción y los medios de trabajo empleados para ello; en seguida, las formas de vivienda e indumentaria y hábitos alimenticios. A continuación se pasa a los instrumentos musicales, la lengua y los bailes, sin dar a estos últimos elementos preferencia alguna sobre los demás en el sentido de algo ‘superior’.

15 Al respecto, compárese la respuesta de Echeverría a la crítica formulada por Juan Villoro a propósito de su texto «El *ethos* barroco» (formulada en la presentación del libro publicado por Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, donde se incluye el texto mencionado de Echeverría). En ese acto, celebrado el 18 de abril de 1995, Juan Villoro criticó que Echeverría conceptúe lo cultural como dominante sobre lo económico y que, con ello, al aproximarse a Max Weber, se alejaría de Marx. A lo cual, y contestando a otras críticas de J. Villoro, Echeverría manifiesta: «Lo que más rabia me da y me mortifica en forma narcisista de la interpretación de Juan Villoro es que diga que he abandonado el campo marxista y me he pasado al otro lado. Eso no es así. Desde los años veinte hay un marxismo no ortodoxo en el que se desarrollaron trabajos muy buenos [...]. Piénsese en la decisiva influencia ejercida por Max Weber sobre György Lukács y su formulación del concepto de alienación, inimaginable sin Max Weber». (Bolívar Echeverría, aportación en la presentación del libro *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, 18 de abril de 1995, México, apuntes escritos del autor redactados en alemán).

rosos residuos idealistas y etnocéntricos, de ingenua fe en el progreso, en diversas vertientes del pensamiento marxista y materialista de la actualidad. Al hacerlo, intenta salvar a Marx (haciendo referencia a pasajes enfocados en esta problemática —por ejemplo en los *Grundrisse*—<sup>[16]</sup>) de tales interpretaciones.<sup>[17]</sup> Este intento de concreción materialista del concepto de producción de valores de uso, determinada en cada caso según diferencias culturales, y la concomitante crítica al concepto pseudo universalista de sujeto —que de hecho es etnocentrista—<sup>[18]</sup> no puede dejar de tener consecuencias para el concepto de praxis. También la praxis humana debe concebirse, en cada caso, en su contexto histórico, cultural y geográfico; no puede ser entendida realmente en el marco de un pensamiento que, en apariencia, se mantiene universal.<sup>[19]</sup>

Tras estas primeras reflexiones en torno a la crítica de Echeverría del concepto abstracto de praxis, vamos a entrar con mayor detalle a la posibilidad de entender esto como una crítica implícita al concepto de praxis de Sánchez Vázquez.

De entrada, cabe observar que, en los hechos, nunca ha tenido lugar una discusión filosófica abierta entre Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. Solo en un escrito filosófico cita Echeverría, en una nota a pie de página, a un texto de Sánchez Vázquez, señalando haber consultado seis páginas de la *Filosofía de la praxis* para una sección de dos páginas y media de su propio texto acerca de las marxianas Tesis sobre Feuerbach. «En el examen de las Tesis de este grupo hemos tenido en cuenta, sobre todo, el estudio que de ellas hace Sánchez Vázquez en las pp. 130-35 de su libro *Filosofía de la praxis*»;<sup>[20]</sup> aunque Echeverría se refiere únicamente a la primera edición de la *Filosofía de la praxis*.<sup>[21]</sup>

No se ha podido documentar que Echeverría tomara nota, igualmente, de la segunda edición de la obra principal de Sánchez Vázquez (dadas las amplias diferencias entre ambas ediciones, eso no sería de poca monta para una posible valoración de la teoría de su autor por parte de Echeverría). En una plática que tuvimos en 1994 con Sánchez Vázquez, él se refiere al problema de que muchos teóricos solo han conocido la prime-

16 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Trad. de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, 3 tomos, México, Siglo XXI, 1971 y ss.

17 No se puede ocultar que los propios Marx y Engels formularon, en diversas ocasiones, ideas que favorecen tal interpretación etnocéntrica y progresista de su obra y, así mismo, de las relaciones reinantes. Al respecto, compárense, por ejemplo, las declaraciones antes señaladas de Engels sobre la anexión de grandes partes del territorio mexicano de la época por Estados Unidos, cosa que saludó con entusiasmo y que hasta ahora no se le ha perdonado del todo en la tierra de las más antiguas culturas urbanas de América del Norte, a las que pertenece gran parte de México, a pesar de la ignorancia de la mayoría de los europeos.

18 El pseudo universalismo etnocéntrico es, bajo las reinantes relaciones mundiales, eurocéntrico.

19 «[...] ese es un concepto muy problemático, porque es demasiado general, demasiado abstracto. Es decir, la praxis se contrapone a la teoría, 'lo fundamental no es la teoría, sino la praxis [...], no lo simbólico sino lo real, no la superestructura sino la base'. El concepto de praxis debe entenderse en la polémica con el espiritualismo: 'no es el espíritu sino la materia'. Es una especie de orientación materialista la que está metida en todo ello. Pero el problema para mí es entonces: ¿cómo determinamos la praxis? ¿Qué es praxis? ¿Qué es la práctica o la vida práctica del ser humano?» (Entrevista del autor con él el 10 de julio de 1996 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la Ciudad de México. Grabación en cinta magnética, en lo sucesivo citada como «Entrevista con Bolívar Echeverría». Los pasajes citados de la entrevista realizada por el autor con Bolívar Echeverría los autorizó éste por escrito el 26 de marzo de 1999, en Binghamton, N. Y. Además, se indican aquí y en lo sucesivo el número de cassette, el lado del cassette y la posición en la cinta de los pasajes de la entrevista citados. Los cassettes están en poder del autor. A falta de una manera unificada de contar, la posición de la cinta está indicada conforme al aparato utilizado: Panasonic 608, cassette I, lado B, pos. 132-171.)

20 Bolívar Echeverría, «El materialismo de Marx», en B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986, pp. 18-37, aquí: p. 35, nota 9.

21 Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, 1.ª ed., México, Grijalbo, 1967. Echeverría se refiere ahí al capítulo III: «La concepción de la praxis en Marx», especialmente a dos de los cinco subcapítulos de las *Tesis sobre Feuerbach*, que son «La praxis revolucionaria como unidad del cambio del hombre y de las circunstancias (Tesis III)» (pp. 130-133) y «De la interpretación del mundo a su transformación (Tesis XI)» (pp. 133-135). En la segunda edición mexicana del libro (México, Grijalbo, 1980), que estamos utilizando para este artículo, se encuentran esos subcapítulos en las pp. 160-164 y 164-166, respectivamente.

ra edición, no así los considerables cambios registrados en la segunda.<sup>[22]</sup>

En una conferencia de orientación más bien política e histórica por los 70 años en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Echeverría rememora su primer encuentro teórico con Sánchez Vázquez, al inicio de los años sesenta, y, en retrospectiva, no duda en calificarlo como el «mejor marxista que hemos tenido».<sup>[23]</sup> Por su parte, Sánchez Vázquez solo menciona dos veces en sus textos a su «colega y amigo» Bolívar Echeverría. En un artículo de enciclopedia le da las gracias en una nota al pie de página por sus «sugerencias y observaciones críticas»,<sup>[24]</sup> y en la reseña de un libro hace una referencia al margen.<sup>[25]</sup>

Ante esta ausencia de notas escritas más amplias de Echeverría sobre la teoría de Adolfo Sánchez Vázquez, recurrimos aquí a los pasajes correspondientes de entrevistas celebradas con él. En la decisión de dar espacio a las entrevistas sostenidas con Bolívar Echeverría, nos dejábamos guiar, entre otras cosas, por la frase de Brecht en la «Leyenda en torno al origen del libro de *Tao-Te-King* escrito por Lao-Tse en el camino de la emigración»: «Al sabio hay que arrancarle su tesoro».<sup>[26]</sup> A la pregunta sobre si su teoría puede entenderse como crítica al concepto de praxis de Sánchez Vázquez, Echeverría hace notar: «Claro, la afirmación de Sánchez Vázquez es una reafirmación de lo que plantea Marx, sin duda. Pero justamente yo creo

que el problema está en que Marx no tiene una definición de en qué consiste la vida práctica del ser humano».<sup>[27]</sup>

Esta vida práctica del ser humano es integrada, precisamente, por formas concretas de producción y consumo de valores de uso, formas que, incluso en el seno de un mismo modo de producción, difieren fuertemente entre sí. Marx, desde luego, tiene clara la importancia del valor de uso, pero no desarrolla una «definición de eso que llama el ‘metabolismo entre el hombre y la naturaleza’». Eso es una frase pero no es una definición, no es una teoría».<sup>[28]</sup> Echeverría se empeña en desarrollar esta teoría, para lo cual trata de apoyarse en algunos señalamientos de Marx como fundamento decisivo. Marx «habla de ‘la forma natural’ del proceso de reproducción social, es decir, de este metabolismo que tiene una forma natural [...] yo creo que ese sería el concepto de praxis. Si queremos definir ‘praxis’ tendríamos que definir eso: ¿cuál es la forma natural del comportamiento humano, la forma práctica-natural?».<sup>[29]</sup>

Regresando a la pregunta sobre Sánchez Vázquez, Echeverría continúa: «Entonces esa teoría no la tiene Marx y yo creo que Sánchez Vázquez hace ciertos aportes, pero no tiene tampoco una teoría estructurada de lo que es ese proceso. [...] El concepto de praxis es tan general que habría que ver primero de qué estamos hablando y cuál es la historia de la praxis».<sup>[30]</sup>

22 Sin embargo, los dos subcapítulos a los que se refiere Echeverría en el lugar mencionado fueron recogidos, en gran medida sin cambios, en la segunda edición.

23 Bolívar Echeverría, «Elogio del marxismo». En Gabriel Vargas Lozano (comp.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. Filosofía, ética, estética y política*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1995, pp. 77-82, aquí: pp. 78 y ss.)

24 Adolfo Sánchez Vázquez, «La filosofía de la praxis», en Fernando Quesada (ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, tomo 13 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 1997. 284 pp., pp. 17-35 [2.ª ed. 2002].

25 Adolfo Sánchez Vázquez, «Sobre la posmodernidad», en *Memoria*, México, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista (CEMOS), núm. 109, marzo de 1998.

26 Bertolt Brecht, «Leyenda en torno al origen del libro de *Tao-Te-King* escrito por Lao-Tse en el camino de la emigración», en Bertolt Brecht, *Historias de Almanaque*, 2.ª ed., Trad. de Joaquín Rábago, Madrid, Alianza Editorial, 1976, (col. Libros de bolsillo), pp. 117 y ss., aquí: p. 118.

27 Entrevista con Bolívar Echeverría, cassette I, lado B, pos. 150-153.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, pos. 154-159.

30 *Ibid.*, pos. 160-162 y pos. 168-171.

Echeverría intenta llevar a cabo un desenvolvimiento de lo que está presente de manera rudimentaria en el concepto marxiano de la forma natural de la reproducción social. Lo hace sobre todo en su texto «La ‘forma natural’ de la reproducción social»,<sup>[31]</sup> al que apunta en forma explícita en este contexto en la entrevista citada.<sup>[32]</sup> Al filósofo ecuatoriano-mexicano no le interesa desechar el concepto de praxis sino, más bien, colocarlo en su dimensión histórica y revelar así cómo criticar el antropocentrismo existente en la «praxis moderna», es decir, la «antropolatría» presente a menudo en este concepto.<sup>[33]</sup>

El intento de Echeverría por liberar el concepto de praxis de la falsa generalidad que, a su parecer, tiene en Sánchez Vázquez, lo emprende especialmente en el terreno de la praxis económica, es decir, de la productiva. Aquí, se diferencia ya del filósofo español-mexicano cuando éste desarrolla su concepto de praxis —a pesar de su intención declarada de concebirlo con la mayor amplitud posible— ante todo mediante la praxis política (en especial la revolucionaria y la artística). Si bien ya existe en Sánchez Vázquez el enfoque de ver en la vida cotidiana un objeto central de su investigación filosófica, Echeverría va aquí bastante más lejos, puesto que todo ser humano está forzosamente envuelto en la reproducción y, aunque en algunos casos solo del lado del consumo, la praxis revolucionaria, en cambio, no es asunto de todo mundo. Como es natural, podría decirse que la praxis política incluye en cierto modo a todos, puesto que también un comportamiento no político tiene consecuencias políticas y, con

ello, en un sentido más amplio, es en sí mismo una forma de praxis política; sin embargo, nos parece que Echeverría, en mayor medida que Sánchez Vázquez, pone el centro de gravedad de su investigación en la vida cotidiana, la que constituye a su vez la base material de su concepto de cultura.

En estas distintas maneras de ubicar el centro de gravedad puede verse, además, uno de los motivos decisivos para que Echeverría tenga un concepto de praxis más sobrio y más escéptico, ya que concibe como praxis, en primer término, la actual forma capitalista de la praxis reproductiva, mientras Sánchez Vázquez, en sus teorías, se concentra más en aquella praxis que pretende suprimir precisamente la praxis que es vista con horror por el marxista latinoamericano, formado parcialmente en Berlín, y que es sumamente destructiva. Dicho de otro modo: mientras en Echeverría se halla en primer plano el interés filosófico de la praxis constitutiva del mundo, en Sánchez Vázquez lo es la transformadora del mundo. Echeverría se expresa al respecto de la siguiente manera:

Ahí hay un problema con Sánchez Vázquez, porque Sánchez Vázquez hace el elogio de la praxis. Pero si se le plantea la praxis en términos históricos, ese elogio no cabría de hacerlo en referencia a la praxis que es la praxis de la modernidad capitalista, que es una praxis totalmente exagerada, una praxis que podríamos llamar pues «monstruosamente autista».<sup>[34]</sup>

Al examinar a Marx, Sánchez Vázquez hace referencia en primer término a la obra temprana de aquél y dedicó especial interés en interpretar

31 Bolívar Echeverría, «La ‘forma natural’ de la reproducción social», en *Cuadernos Políticos*, México, núm. 41, julio-diciembre de 1984, pp. 33-46.

32 «Esto [ver qué es la praxis, cuál es la historia de la praxis] es algo que yo sí intento [...] en un ensayo que tengo sobre ‘La forma natural de la reproducción social’. [...] Para mí es una de las mejores cosas que he escrito». (Entrevista con Bolívar Echeverría, cassette I, lado B, pos. 171-179).

33 *Ibid.*, pos. 192-198. Compárese, además: «La praxis moderna es una praxis que se plantea [...] en términos de una antropolatría, una especie de auto idolatría de la praxis: ‘nosotros, los seres humanos, somos super poderosos, hacemos lo que se nos da la gana con lo que sea, incluso con nosotros mismos’, Esta idea que nosotros somos materia prima de nuestra propia voluntad, eso sería una exageración de la auto comprensión de la praxis». (*Ibid.*, pos. 200-208).

34 Entrevista con Bolívar Echeverría, cassette I, lado B, pos. 208-213.

las *Tesis sobre Feuerbach*. Aunque no ve ningún corte radical en el desarrollo teórico de Marx, de todos modos llama la atención el que casi no incluye referencias a la obra principal de Marx, que se podrían vincular con formulaciones como la antes mencionada, en la que el «valor» solo aparece como una categoría moral.<sup>[35]</sup> Echeverría, que igualmente rechaza la concepción de una «rupture épistémologique» en la obra total de Marx (y, en general, hace causa común con Sánchez Vázquez al reprobar la interpretación de Marx según Althusser),<sup>[36]</sup> se remonta a un amplio espectro de textos marxianos que alcanza desde las *Tesis sobre Feuerbach*, pasando por los «Grundrisse», hasta llegar a *El capital*.<sup>[37]</sup> El examen que analizamos

sobre el concepto de praxis se apoya, en primer término, en los dos últimos textos citados.

Ahora bien, esa diferencia en la elección del centro de gravedad de la investigación no se debe sencillamente a una divergencia en el enfoque; más bien constituye, en sí, una expresión de las mencionadas dudas sobre la omnipotencia de la praxis humana, incluso la política o la revolucionaria. Echeverría aboga, pues, en favor de un concepto de historia que no aplaste la fuerte dinámica propia de las tradiciones y que, por tanto, esté consciente de la importancia de la solidez de las formas de praxis de la vida cotidiana que, de igual modo, no se modifican *automáticamente* con una transformación de la constitución política, social y económica.

- 35 Compárese al respecto la siguiente afirmación de Sánchez Vázquez: «[...] la impotencia, por un lado, del modo de producción esclavista y, por otro, la suficiencia de la mano de obra servil para satisfacer las necesidades prácticas, hacen que se ignore el valor del trabajo humano, y que éste aparezca como mera rutina o actividad servil en la que cuenta, sobre todo, no el productor, sino el producto». (Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, segunda edición, corregida y aumentada, México, Grijalbo, 1980, col. Teoría y praxis, núm. 55, p. 34. Sánchez Vázquez habla aquí del «valor del trabajo humano» obviamente en sentido normativo. Visto económicamente, el trabajo humano no tiene valor, sino que *crea* valor. Lo que *tiene* valor es la fuerza de trabajo humana. Véase: Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, tomo I, vol. I. Trad. de Pedro Scaron. México, Siglo XXI, 1975, Sección primera: «Mercancía y dinero», capítulo I: «La mercancía», pp. 43-102).
- 36 El rechazo al ‘althusserianismo’, corriente muy extendida entre la izquierda mexicana en los años setenta y ochenta, es, de hecho, uno de los elementos de unión entre los dos marxistas críticos. En abril de 1993, casi recién llegado a la ciudad de México, el suscrito aceptó una invitación de Sánchez Vázquez a su domicilio en el suroeste de la capital mexicana. Llegado allí, encontró a Bolívar Echeverría ya sentado en la sala, invitado también por el anfitrión. Así se celebró uno de los pocos encuentros entre nosotros tres. En éste, al preguntar el suscrito por las diversas corrientes teóricas marxistas en México, se produjo una unanimidad pocas veces vista entre los dos filósofos residentes en México, la cual consistió en que ambos describieron con ligera burla el ascenso y la caída del ‘althusserianismo’ mexicano, visto en esa conversación principalmente como un fenómeno académico pasado de moda. Tiempo después, a inicios de otoño de 2007, se realizó el último encuentro entre nosotros tres, nuevamente en el departamento de Adolfo Sánchez Vázquez en la Colonia San José Insurgentes. En la ocasión de la publicación de nuestro libro *Marxismo crítico en México*, que trata sobre la obra de estos dos renombrados filósofos, Bolívar Echeverría propuso visitar juntos a Sánchez Vázquez, quien a sus 92 años de edad ya no salía de su casa. Su hija, Aurora Sánchez Rebolledo, nos había advertido que no sería posible hablar con su padre más de unos quince minutos, por su delicado estado de salud. Pero después de un tiempo, Sánchez Vázquez comenzó a contarnos sus experiencias en la Guerra Civil Española, cada vez más entusiasmado y hablando con más energía y nuevos recuerdos en cada frase, animado burlándose de sus contrincantes. Cuando después de dos horas finalmente nos despedimos, Bolívar Echeverría y el autor de estas líneas nos mirábamos con asombro en el elevador del edificio, y nos preguntamos, por qué no se nos había ocurrido llevar una grabadora. Intuimos que esta había sido nuestra última conversación conjunta con Adolfo Sánchez Vázquez; lo que no cruzó por nuestra mente en este momento, era que él se iba a ir un año, un mes y tres días antes que el exiliado filósofo nonagenario.
- 37 Al respecto, compárense los muchos años de actividad de Echeverría en la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde impartió, en especial, los cursos sobre *El capital*. En 1974, después de finalizar formalmente sus estudios con el título de Licenciado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, esta Facultad le concedió una plaza de medio tiempo, con lo cual ya no era ayudante de Sánchez Vázquez, quien también había asesorado su tesis acerca de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. (Entrevista con Bolívar Echeverría, cassette II, lado B, posic. 86.) Un año después, el teórico de procedencia ecuatoriana, que dominaba la lengua de Marx, obtenía una cátedra de tiempo completo en la Facultad de Economía de la UNAM (*Ibid.*, posic. 90). En esa época, la lectura de *El capital* en cinco semestres formaba parte de la currícula oficial de la Licenciatura en Economía de la UNAM. El plan de estudios de 1974, para dicha licenciatura, entró en vigor en 1975. La asignatura de Economía Política comprendía cinco semestres de lectura minuciosa de los tres tomos de *El capital*; en el sexto semestre se revisaban las teorías sobre el imperialismo y en el séptimo la «economía del socialismo». Un primer intento en 1989 de abolir o al menos reducir la lectura de *El capital* en la Facultad de Economía de la UNAM fracasó ante la resistencia de un grupo de estudiantes de economía. En ese apogeo de la lectura de Marx, Echeverría daba cursos sobre *El capital* con tanto éxito que durante la discusión del segundo tomo abarrotan el salón de clases hasta 150 participantes (entrevista con Bolívar Echeverría, cassette II, lado B, posic. 112).



Por eso es la crítica al mito de la revolución. El mito de la revolución que es el mito de esta omnipotencia del ser humano. «El ser humano puede en el momento que quiera cambiar lo que sea». Entonces por ejemplo respecto de su propia tradición, de sus propias formas culturales, el ser humano moderno cree que estas no tienen ninguna densidad y que él puede hacer y deshacer [sin más] la sustancia social, la sustancia histórica-social.<sup>[38]</sup>

Pero esto, no debe entenderse en el sentido de arrojar por la borda la idea de una transformación a fondo de las relaciones sociales, sino al contrario. A Bolívar Echeverría le importa salvar el *concepto* de la revolución

mediante una crítica radical al *mito* de la revolución, es decir, una concepción totalmente mal comprendida y, al mismo tiempo, exaltadora de ella.<sup>[39]</sup> Dar carácter concreto al concepto de praxis debe pasar por mostrar las dificultades de una posible transformación revolucionaria, pero al mismo tiempo, revelar sus verdaderas posibilidades, soterradas hasta ahora. En el actual contexto socio político de México, donde las cosas se presentan hoy en un plan de aparente sumisión al gobierno, pero con un trasfondo de rebeldía,<sup>[40]</sup> esto es expresado de la siguiente manera:

—*La crítica ¿sería la de un concepto de praxis que está vaciado de su contenido histórico?*

38 Entrevista con Bolívar Echeverría, cassette I, lado B, pos. 215-221.

Cuando Echeverría habla del *mito* de la revolución, por regla general *no* se refiere a las concepciones de Marx.

39 Esa banalidad de meter en un mismo saco el mito con el concepto de la revolución hace que ciertos círculos izquierdistas, sobre todo de índole dogmática, se unan a los conservadores. Estos últimos son criticados por Echeverría, en otro lugar, a partir de ciertos pronunciamientos políticos del difunto intelectual orgánico de los últimos gobiernos mexicanos, Octavio Paz. Al lado de esas dos posiciones, que equiparan el mito y el concepto de la revolución para no tener que saber ya nada más de ésta, pueden darse aún —como residuos— aquellas que eventualmente defendió el propio Echeverría: presentes en grupos que, para acercarse más a su realización el concepto de revolución, fantasean en ciertos momentos para no desanimarse antes de tiempo. A pesar de la semejanza con la primera variante citada al equiparar el concepto con el mito de la revolución, hay que dejar constancia de la orientación diametralmente opuesta de esta última postura. El propio Bolívar Echeverría, en una entrevista, estuvo de acuerdo en que es necesario un mínimo de autoestimulo mediante elementos fantasiosos y exageradores para poder echarse encima la carga de una acción revolucionaria.

Bolívar Echeverría expresa esto con mucha claridad en uno de los textos que publica dentro de su intenso y fructífero debate con su añejo amigo Carlos Pereyra:

«Coincido, sin duda —¿quién no?—, con la afirmación de Octavio Paz de que ‘el mito de la revolución ha muerto, y de muerte natural’. Pero pienso que entre la idea de revolución y el mito de la misma hay una gran diferencia; que despedirse del mito no implica necesariamente deshacerse de la idea sino tal vez, por el contrario, liberarla hacia una expresión más acorde con ella. Pienso que para la izquierda de la América Latina, y en general para su vida política, sería una recaída en un ‘encantamiento de nuevo tipo’, en una nueva obnubilación o falta de realismo, esta vez a la inversa, tomar algo que en la sociedad puede ser una voluntad de transformación radical como si fuera una simple voluntad de modernización, tomar algo que en ella puede ser una voluntad de gobernarse democráticamente como si fuera una simple voluntad de participar en comicios electorales.

El mito de la revolución ha muerto, sin duda; el mito romántico de la burguesía, que se gestó en la gran fiesta ceremonial que acompañó a la Revolución francesa de hace dos siglos. Es el mito del Hombre que sustituye a Dios en la capacidad de fundar y constituir formas para la vida social sacándolas de la nada; de fundarlas, de suprimirlas y de refundarlas a su antojo. El mito de la revolución es el mito de la omnipotencia de la política, de la capacidad indefinida de la actividad política, del ejercicio del poder político, de moldear la socialidad a voluntad, de quitar y poner instituciones. Es éste precisamente el mito que llevó a la política de izquierda a concebirse a sí misma y a ponerse en práctica como una técnica de la conquista, la inversión del sentido —de ‘burgués’ a ‘proletario’— y el ejercicio dictatorial —‘benigno’ (decía ella)— del poder del Estado. Es el mito cuya muerte Octavio Paz atestiguó con oportunidad.

Frente a él, la idea de la revolución, que la vieja izquierda creía expresar a través del mito de la revolución, es mucho menos metafísica y apocalíptica; es la idea acerca de la posibilidad de transformar radicalmente las relaciones de producción, de ponerlas en armonía con las capacidades técnicas de las fuerzas productivas, de reconstruir la sociedad en el sentido de la abundancia y la emancipación generales». (Bolívar Echeverría, «Carlos Pereyra y los tiempos del ‘desencanto’. De la revolución a la modernización: un recentramiento», en *Universidad de México*, México, UNAM, octubre-noviembre 1998, núm. 573/574, pp. 47-49, aquí: p. 49.)

40 Ya en tiempos de la revolución mexicana, que dio inicio en 1910, existía en el país esa peculiar contradicción en la que, incluso en la vida cotidiana, solo una línea invisible separa la calma, lindante con la apatía, de violentas formas de expresión, y en la que las formas intermedias son mucho menos conocidas que en, por ejemplo, Frankfurt am Main. Bajo la dictadura de Porfirio Díaz, México era considerado como uno de los países más estables de la tierra, cuando de repente estalló la revolución. Del mismo modo, casi nadie previó la rebelión zapatista iniciada el 1.º de enero de 1994, la cual, además, empezó en una región del país en la que el partido del gobierno, el PRI, registraba siempre un triunfo electoral seguro, hasta el punto de que en México circulaba este chiste político: «Curioso, ¿verdad? que una rebelión empiece precisamente en la selva Lacandona, en la selva virgen de Chiapas, donde el PRI siempre reunía el 105% de los votos».

—Sí, exactamente.

—¿Entonces se podría decir, simplificando, que mientras que Sánchez Vázquez ve todo el tiempo hacia adelante, tú quieres ver también hacia atrás?

—Sí, sí, o: él ve sólo hacia arriba y en general, en cambio yo veo más hacia abajo y todo el pantano [se ríe] sobre el que estamos tratando de sobrenadar.

—¿Se podría decir entonces, que [...] tú eres un zapatista antes de 1994 (en el nivel teórico)?

—Sí, a mí por eso me gusta mucho lo que dicen los zapatistas, porque ellos se dan cuenta de que la problemática no es una problemática puramente de juego político, es decir: «cambiamos a los políticos y ya decidimos que la historia dé por acá». Dicen: «no pues no, la cosa no está tan fácil, los problemas son mucho más viejos, mucho más densos. ¿Cómo vamos a cambiar todo esto sí, porque sí, ya nos tomamos Los Pinos o el Palacio de Gobierno y decidimos que a partir de mañana México ya no es esto, sino que es lo otro?». Como que dicen: «no, no, eso no es así, no es posible, hay un nudo de conflictos históricos que está ahí y al que primero habría que despertar, para que él mismo comience a gestar sus propias soluciones» y no: «nosotros venimos de las montañas de Chiapas y decimos, la solución es ésta».

Son revolucionarios muy relativizantes de su propio poder, a tal punto que lo único que dicen

ellos es «nosotros luchamos ni siquiera por sobrevivir porque nos están matando, esto es un hecho, nos estamos muriendo y lo único que hacemos es morir de la manera que nos parece a nosotros más elegante», diríamos, no. En verdad, el mensaje más profundo de los zapatistas es ése. Es un mensaje muy terrible, porque no es optimista, no es luminoso como el de la Revolución de Octubre: la mirada alta y el horizonte con el sol que se levanta y esas cosas, no; sino es una mirada terrible, porque dicen: «nosotros somos los cadáveres, a nosotros nos están matando, nuestra gente está muriéndose, mientras yo aquí estoy hablando, mi gente se está muriendo y yo mismo me estoy muriendo».

Entonces: «nuestro movimiento es simplemente para afirmar» lo que ellos dicen «nuestra dignidad, morir con dignidad. [...] No nos importa Muñoz Ledo o Camacho, si cambian a Salinas y ponen otro, no nos importa un comino. Es una maquinaria asesina que nos está matando» —y un poco en el sentido de Horkheimer y Adorno [se ríe]: «sería bueno que no fuera así y ojalá no sea así». Ahí sí hay [...] estas conexiones raras entre un discurso aparentemente elitista de Horkheimer y Adorno y el de los indios de Chiapas. Porque lo que dicen ellos es un poco eso. Un optimismo histórico no lo vas a encontrar, por el contrario, ven una maquinaria y dicen: «ojalá que no fuera así».<sup>[41]</sup>

41 Entrevista con Bolívar Echeverría, cassette I, lado B, pos. 236-287. Para explicar el contexto: poco antes de esta entrevista, Bolívar Echeverría participó como asesor de los zapatistas en el 'Foro especial para la reforma del Estado', convocado por ellos y que organizó diversas mesas de discusión, presididas en cada caso por un representante de los zapatistas. Las frases citadas las pronunció, como es obvio, recordando lo que los representantes de los rebeldes del sureste mexicano habían dicho.

A principios de julio de 1996, en San Cristóbal de las Casas, en el Foro Especial para la Reforma del Estado, convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Bolívar Echeverría participa (en calidad de asesor del EZLN) con una ponencia en la sesión dedicada al tema «Transición a la democracia en México». (La base de esta ponencia está en el texto de Echeverría «Postmodernidad y cinismo», o bien «Postmodernismo y cinismo», como Bolívar Echeverría aclaró en una conversación con el autor el 9 de junio 1996 en la ciudad de México. Compárese también su texto: «Postmodernismo y cinismo», en *Viento del Sur. Revista de ideas, historia y política*, México, abril 1994, año 1, núm. 1, pp. 55-61. Incluido, con el título «Postmodernidad y cinismo», en B. E., *Las ilusiones de la modernidad*, loc. cit. pp. 39-54).

El Foro es, para la discusión interna mexicana con los zapatistas, el más importante desde la gran asamblea de la izquierda convocada por el EZLN en el primer 'Aguascalientes' construido junto a Guadalupe Tepeyac (Chiapas) en el verano de 1994. «Aguascalientes» llamaban en este entonces los zapatistas a los centros de reunión edificados por ellos en varias ocasiones en la Selva Lacandona, que ofrecían lugar a varios miles de personas. El nombre se refiere a la capital del estado Aguascalientes, donde se celebró durante la Revolución Mexicana la «Convención de Aguascalientes», en la que se sentaron las bases para una nueva Constitución posrevolucionaria, con la participación de Emiliano Zapata y Pancho Villa. Formalmente, el evento del 'Aguascalientes' 1994 era parte integrante de las negociaciones del EZLN con el gobierno federal, y el fruto de las resoluciones finales ha sido enviado al Congreso de la Unión para su discusión. La 'democratización' del Estado es puesta en íntima relación, por parte del gobierno mexicano (apoyado no solo por sus partidarios) con la 'modernización' del país. Con frecuencia resulta confuso lo que eso quiere decir. Se sugiere, ciertamente, una modernización en el sentido técnico-industrial, pero en realidad no se puede hablar de eso, puesto que las políticas neoliberales (o de *laissez-faire*), aplicadas desde los años ochenta, han resultado en una tendencia a la desindustrialización del país. La 'modernización', ensalzada por muchos, quiere decir en realidad, sobre todo, la inquebrantable validez de los mecanismos capitalistas, hasta ahora coexistentes todavía con intervenciones estatales reguladoras, practicadas en parte según el modelo del socialismo real. 'Modernización', según eso, significa, por ejemplo, la reducción del Estado. También puede verse como parte de la 'modernización' realmente existente, la suspensión de hecho del artículo 27 de la Constitución, originado en los tiempos de la Revolución y que prohibía vender grandes partes de las superficies agrícolas útiles (en especial de los ejidos, explotados colectivamente). Pero grandes partes de la población y muchos de los que critican al gobierno, entienden por 'modernización' poner fin a la

Sánchez Vázquez, como veterano de la guerra civil española y como marxista antidogmático actual, tampoco mantiene una distancia insuperable ante los zapatistas; debería, sin embargo, dar considerables saltos teóricos para acercarse conceptualmente a la praxis y doctrina neozapatista. A primera vista, es altamente inusitada la combinación de elementos radicales de izquierda y reformistas de izquierda con viejos mundos de ideas de aspecto ‘premoderno’ y sus tradiciones. Esa combinación, en el planteamiento de Echeverría, es, sin duda, más comprensible, puesto que este último se esfuerza por seguirle la pista a la supervivencia de antiguas tradiciones y conflictos agravados bajo la modernidad capitalista dominante en la actualidad. Así, Adolfo Sánchez Vázquez, en el texto que preparó para el citado ‘Foro especial sobre la reforma del Estado’<sup>[42]</sup> entra, desde luego, en la cuestión de la democracia y de los derechos humanos (de suma relevancia para los zapatistas), pero hace un alto antes de entrar en el necesario análisis de las *diversas* formas de democracia (por ejemplo, por un lado la parlamentaria y, por el otro, la comunitaria en muchos territorios chiapanecos de predominio zapatista) y las diversas concepciones de lo que exactamente es o debe ser ‘la dignidad

del ser humano’. Ahí Sánchez Vázquez persiste en los clásicos ideales ‘occidentales’ heredados de la Revolución Francesa.

La pregunta que surge es: ¿cómo se explica él mismo que Marx, invocado una y otra vez como una de sus principales fuentes teóricas,<sup>[43]</sup> no haya alcanzado ya a los conocimientos sobre la importancia y la significación del valor de uso, a pesar de haberlos esbozado de manera preliminar? ¿Por qué no da Marx este paso hacia el análisis exacto de la praxis en sus formas concretas, o sea, la producción y el consumo de determinados valores de uso? ¿Por qué se mantiene Marx abstracto y se detiene en su análisis en observaciones generales sobre la praxis, según lo critica Echeverría? Este último no lo explica con las limitaciones del exiliado alemán en Londres, ni con el supuesto economicismo que le reprochan quienes no aspiran a otra cosa que a dominar el mundo mediante el poder económico. Se lo explica, más bien, porque en tiempos de Marx el valor de uso en general, incluso en la economía política criticada por él, no es todavía un tema relevante, y porque «la definición del valor de uso sólo aparece como problema de la vida real cuando el desarrollo capitalista hace estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales».<sup>[44]</sup> En

---

corrupción en el Estado y a las viejas élites del poder. Se espera que al ‘asemejarse al primer mundo’ haga su entrada en México su ‘cultura política moderna’ y así se puedan resolver los viejos problemas. En el contexto de esos dos debates dominantes, uno sobre democracia y otro sobre modernización, se sitúa la posición teórica de Echeverría.

El concepto de revolución, sometido asimismo a análisis crítico en general por Echeverría en su teoría, es en México, en la mayoría de los contextos políticos, de uso mucho más corriente que en Alemania. Algo parecido ocurre con el concepto de nación, que también está en boca de todos y a menudo significa independencia nacional frente a los EE. UU. En general, se ensalza así la necesidad de ‘unidad nacional’ para, se dice, ser fuertes ante los intentos de intervención procedentes del extranjero. Las diferencias internas, por ejemplo de índole lingüística, son vistas, por parte de prácticamente todas las corrientes políticas dominantes, como peligro para la ‘unidad nacional’, y así se consideran como mal inevitable las más de cincuenta lenguas existentes aparte del español. Tampoco se modificó mucho la situación ni con la rebelión armada del EZLN ni con las innumerables rondas de conversaciones, asambleas, etcétera, con la izquierda de habla española (urbana en su mayoría), carentes de interés por los problemas creados al negar la existencia de hecho de un México multilingüe. Hasta ahora se actúa casi siempre como si este fuese un problema que se resolverá por sí solo con la gradual desaparición de las demás lenguas.

La teoría de Echeverría es una de las pocas surgidas en México que —sin redefinir el problema como si fuese etnológico— profundiza en esas contradicciones.

42 Al ya mencionado *Foro especial para la reforma del Estado*, celebrado en julio de 1996 por convocatoria del EZLN, Sánchez Vázquez fue invitado como asesor, y participó enviando una aportación a la discusión de la problemática de los derechos humanos en México, con base en la rebelión zapatista y sus causas.

43 En los más antiguos textos de Echeverría como «La ‘forma natural’ de la reproducción social» o el libro *El discurso crítico de Marx*, esto es palpable. Pero también en textos tardíos, Echeverría se remite en forma explícita a la obra principal de Marx, utilizando en parte una terminología que, a primera vista, podría apuntar a un distanciamiento de Marx y volviéndose cada vez más hacia temáticas que, también tras una fugaz mirada, pudieran parecer ‘no materialistas del todo’.

44 Bolívar Echeverría, «La ‘forma natural’ de la reproducción social», *loc. cit.*, p. 34, nota 4.

tiempos de Marx, desde luego, ya existía en la práctica el problema de la destrucción de la naturaleza, en el que es especialmente visible la problemática de un posible crecimiento de valor, al parecer ilimitado, con la simultánea y provocada pérdida de su fundamento: el valor de uso. Sin embargo, no había alcanzado la magnitud planetaria con el que se nos presenta hoy. Por eso, Marx trata el tema, pero no con la debida intensidad.

A estas consideraciones de Echeverría, puede añadirse lo siguiente: el propio Marx, que inicia en *El capital* su estudio con el análisis de la mercancía (por aparecer ésta como «forma elemental» de la «riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista»), abre la presentación de la crítica de la economía política con consideraciones sobre el valor de uso.<sup>[45]</sup> Pero, al cabo de algo más de una página, pasa ya del valor de uso al valor, que a partir de ese momento estará en el centro de su obra principal. En las pocas frases de introducción acerca del valor de uso, hay dos alusiones a que el valor de uso *no* representa el lado puramente natural de la mercancía (en el sentido de un ingenuo materialismo mecánico), pues «satisface necesidades humanas del tipo que fueran», para lo cual es irrelevante que esas necesidades «se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía».<sup>[46]</sup> Por

otro lado, Marx ubica la dimensión histórica del valor de uso: «El descubrimiento de esos diversos aspectos y, en consecuencia, de los múltiples modos de usar las cosas, constituye un hecho histórico».<sup>[47]</sup> En dos pasajes del texto del primer tomo de *El capital*, Marx vuelve a analizar con cierto detenimiento la producción en cuanto referida al valor de uso. Ocurre, por una parte, en el primer capítulo, segunda sección, con el título de «Dualidad del trabajo representado en las mercancías»<sup>[48]</sup> y, por otra parte, en el capítulo v «Proceso de trabajo y proceso de valorización», en el primer apartado, «El proceso de trabajo».<sup>[49]</sup> Echeverría, en su análisis, se remite de manera explícita al segundo pasaje.<sup>[50]</sup>

En la última cita, aparece un señalamiento de Marx que concede a la producción en cuanto referida al valor de uso, es decir, a la forma natural, la mayor importancia. En esa observación, Marx sostiene algo distinto de la fijación, que comúnmente se le atribuye, en la importancia decisiva de las *relaciones* de producción que no se pueden determinar a partir de las diferencias concretas y materiales de la producción, sino a partir de las *relaciones de propiedad*<sup>[51]</sup> y, en su conjunto, a partir de las formas de organización social, sobre todo a partir de la producción en cuanto referida al valor: «Lo que diferencia unas épocas eco-

45 Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. I, *loc. cit.*, capítulo I: «La mercancía», I. [apartado] «Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor (sustancia del valor, magnitud del valor)», pp. 43-51, aquí: p. 43.

46 *Ibid.* Aquí aparece ya un problema que más tarde tendrá un importante papel en determinadas partes de la discusión marxista: ¿qué producto satisface en realidad una necesidad? El consumo de un producto ¿es argumento suficiente a favor de que exista la necesidad de consumir esa cosa, o hay también consumo sin necesidad, o hasta necesidades que 'propriadamente' no lo son? Esta última idea es, evidentemente, de central importancia en la crítica a la sociedad de consumo, pero no se puede resolver sin más ni más con Marx, dado que éste, aun considerando decisivo preguntar si una cosa es 'útil' para decidir si algo es un valor de uso (*Ibid.*, pp. 50 y ss.), no cede esa decisión, como se ha dicho, a los materialistas vulgares cuando pone la fantasía al lado del estómago en pie de igualdad como origen de la necesidad.

47 *Ibid.*, p. 44.

48 *Ibid.*, pp. 51-57.

49 *Ibid.*, pp. 215-225.

50 Bolívar Echeverría, «La 'forma natural' de la reproducción social», *loc. cit.*, p. 35, nota 5; p. 38, nota 16, y p. 41, nota 22.

51 Compárese: «[...] las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o — lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo — con las relaciones de [propiedad]». (Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política (Prólogo)*. Trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó, México, Siglo XXI, 1980, p. 5.) [Corrección de la última palabra de la cita según la versión original del texto. Véase: «[...] geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen». (Karl Marx, «Zur Kritik der Politischen Ökonomie», en Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, tomo 13, Berlin, RDA, Dietz, 1985, pp. 3-160, aquí: p. 9, subrayado S. G.).]

nómicas de otras no es lo que se hace, sino cómo, con qué medios de trabajo se hace».<sup>[52]</sup>

Pero Marx, como hemos dicho, no prosigue desarrollando esos atisbos apenas insinuados por él,<sup>[53]</sup> lo que podría deberse a lo expuesto al inicio del apartado sobre el fetichismo en *El capital*, donde Marx afirma, respecto a la mercancía, que «[en] cuanto valor de uso, nada de misterioso se oculta en ella» y, por lo tanto, las propiedades de la mercancía como valor de uso son de plano «de claridad meridiana».<sup>[54]</sup> Mucho más problemáticas son las cosas para el producto del trabajo, en cuanto referido al valor, el cual, tan pronto aparece como mercancía, se transforma «en cosa sensorialmente suprasensible».<sup>[55]</sup> Este «carácter místico de la mercancía no deriva [...] de su valor de uso»<sup>[56]</sup> sino de su valor. Como Marx se ha propuesto un análisis racional del modo capitalista de producción, debe empezar con la superación de los misticismos que necesariamente desfiguran el conocimiento, lo cual, en consecuencia, hace que el análisis detallado del valor de uso parezca superfluo o, por lo menos, de rango secundario.

Pero Echeverría no se da por satisfecho con esta autopercepción de Marx y emprende otro camino para explicar el origen de su limi-

tada visión del valor de uso. Al lado de la ya mencionada, hace notar que la teoría de aquél es una teoría crítica, es decir, que no pretende extraer de sí misma y desarrollar el concepto puro del ser de las cosas, sino una teoría que parte en forma explícita de la confrontación con los más serios análisis teóricos de su época. Pero la economía política clásica, a la que Marx se refiere en su principal obra con el subtítulo «Crítica de la economía política», en el aspecto teórico, en particular de las ciencias económicas, no se dedica a la investigación detallada del valor de uso.<sup>[57]</sup> Echeverría afirma al respecto:

El discurso de Marx es un discurso crítico: trabaja sobre el discurso positivo o ideológico que la sociedad moderna genera espontáneamente. En su época, el concepto de valor de uso a criticar sólo tenía una formulación incipiente, la de la economía política; era posible trazar los lineamientos generales de un concepto crítico de «forma natural» o valor de uso, pero aún no era el tiempo de su elaboración desarrollada.<sup>[58]</sup>

Este acto de salir en defensa de Marx frente a sus críticos recuerda bastante, en la estructura de la argumentación, el modo y manera con que Marx se explica que un «gigante del pensamiento como Aristóteles»<sup>[59]</sup> no pudiera desarrollar el concepto de valor. El «más grande

52 Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1, *loc. cit.*, p. 218.

53 En el lugar que acabamos de citar, Marx prosigue: «Los medios de trabajo no sólo son escalas graduadas que señalan el desarrollo alcanzado por la fuerza de trabajo humana, sino también indicadores de las relaciones sociales bajo las cuales se efectúa ese trabajo» (*Ibid.*, p. 218). A primera vista, pudiera parecer aquí que Marx quiere derivar de manera inmediata de cada etapa histórica, y sus respectivas relaciones sociales, los medios de trabajo usados en cada caso. Pero esto no es así. Por un lado, los medios de trabajo usados solo son *indicadores* de las respectivas relaciones sociales reinantes, pero no su consecuencia necesaria. En términos de lógica formal: determinados medios de trabajo son condición suficiente pero no necesaria de determinadas relaciones sociales. Es decir, de la existencia de determinados medios de trabajo pueden deducirse determinadas relaciones sociales, pero no al revés. Eso mantiene abierta la posibilidad, tan importante para Echeverría, de diferentes modelos de valor de uso en el seno de una determinada relación de producción, a saber, la capitalista.

Por otro lado, Marx expresa que los medios de trabajo «también son indicadores de las relaciones sociales», lo que eleva aún más lo abierto de la descripción citada. (*Ibid.*, cursivas de S. G.)

54 Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1, *loc. cit.*, capítulo I: «La mercancía», subcapítulo 4: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto», pp. 87-102, aquí: p. 87.

55 *Ibid.*, p. 87.

56 *Ibid.*

57 Esta interpretación echeverriana de la obra de Marx como crítica y no como modelo teórico positivo se expresa ya en el título de su primer libro importante *El discurso crítico de Marx*. (Véase Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *loc. cit.*).

58 Bolívar Echeverría, «La ‘forma natural’ de la reproducción social», *loc. cit.*, p. 34, nota 4.

59 Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1, *loc. cit.*, p. 100, nota 33. Marx dice aquí: «Si un gigante del pensamiento como Aristóteles se equivocaba en su apreciación del trabajo esclavo, ¿por qué había de acertar un economista pigmeo como Bastiat al juzgar el trabajo asalariado?».

pensador de la antigüedad»<sup>[60]</sup> fracasa, según Marx, en la prosecución de su análisis de la mercancía, que había impulsado ya hasta la expresión de valor y la inherente relación de igualdad, al toparse con las relaciones objetivas de su tiempo:

El genio de Aristóteles brilla precisamente por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió averiguar en qué consistía, «en verdad», esa relación de igualdad.<sup>[61]</sup>

Marx, que en *El capital* se refiere repetidas veces a Aristóteles, también se remite a éste al hablar del concepto de valor de uso, elegido por Echeverría como objeto central de su análisis. Esto es de cierto interés, entre otras razones, porque ya Aristóteles traza la relación entre el valor de uso y la forma natural de producción y consumo (que Marx estableció, y en la que Echeverría profundiza) cuando habla del «modo natural de uso» de los productos;<sup>[62]</sup> esto último es para Marx justamente el ‘valor de uso en el sentido propio’ y que, por tanto, no lo es en el sentido de «valor de uso, de ser portadora de valor de cambio y, de tal modo, medio de cambio».<sup>[63]</sup> Esta advertencia es necesaria, porque presenta un paralelismo

entre Aristóteles y Echeverría, por lo que parece extraño que para la elaboración de sus concepciones no recurra en absoluto a aquel o, por lo menos, a las múltiples referencias de Marx a aquel en *El capital*. Así, por ejemplo, la distinción hecha por Aristóteles entre crematística (doctrina del dinero) y ciencia económica y la distinción, ligada a la anterior, entre el comercio con fines de intercambio de mercancías y el comercio con el único fin de conseguir dinero,<sup>[64]</sup> se asemeja mucho a las reflexiones echeverrianas sobre el mercado no capitalista, que es arrollado por el mercado capitalista y tiende a ser destruido, en oposición a la palabrería de la ‘economía de libre mercado’, con la cual por lo general no se alude a otra cosa que la realización, lo más desenfrenada posible, del modo capitalista de producción.

Igualmente instructivo es el paralelismo entre ambos autores cuando Aristóteles habla de que los valores de uso y su consumo deben hacer posible la «buena vida».<sup>[65]</sup> Tal formulación es tan ajena a Marx como la acentuada importancia que concede implícitamente al consumo. La teoría echeverriana de los cuatro «*ethe* modernos», de los cuatro tipos fundamentales para soportar la de por sí insoporta-

60 Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 2, *loc. cit.*, p. 497.

61 Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1, *loc. cit.*, p. 74. La argumentación de Marx en este lugar, inmediatamente antes del pasaje citado, es la siguiente:

«Pero que bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual, y por tanto como equivalentes, era un resultado que no podía alcanzar Aristóteles partiendo de la forma misma de valor, porque la sociedad griega se fundaba en el trabajo esclavo y por consiguiente su base natural era la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Más esto sólo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante» (*Ibid.*, pp. 73 y ss.).

62 «Puesto que de dos modos es el uso de todos los bienes. Uno de ellos es inherente a la cosa en cuanto tal, el otro no, como en el caso de una sandalia, que sirve para calzarse y para intercambiarla. Estos dos son valores de uso de la sandalia, ya que también el que cambia la sandalia por algo que le falta, a modo de ejemplo por alimentos, utiliza la sandalia en cuanto sandalia. Pero no es su modo natural de uso. Porque la sandalia no existe para que se intercambie». (Aristóteles, *De república*, libro I, capítulo 9, Oxonii [Oxford] 1837, citado en base de la traducción de Marx al alemán, traducido a su vez al español, en Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1, *loc. cit.*, p. 104, nota 39).

63 Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1, *loc. cit.*, p. 104.

64 Véase: Aristóteles, *De república*, *loc. cit.*, capítulos 8 y 9 en diversos lugares, citado según Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1, *loc. cit.*, pp. 186 y ss., nota 6.

65 «La verdadera riqueza [...] se compone de tales valores de uso, ya que no es ilimitada la medida de este tipo de propiedad suficiente para una buena vida». (Aristóteles, *De república*, *loc. cit.*, capítulos 8 y 9 *passim*, citado según Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1, *loc. cit.*, p. 186, nota 6).

ble vida cotidiana bajo el modo capitalista de producción, también examina el «*ethos* barroco» que, aun sabiendo lo imposible que es esta empresa audaz de querer hacer justicia al valor de uso frente al valor, busca no obstante la vida buena en lo malo, por decirlo de manera coloquial. Queda latente la pregunta sobre el significado exacto de este paralelismo entre Echeverría y Aristóteles. El propio Marx, en un pasaje de *El capital*, hace un comentario que podría ayudar a aclararlo:

La economía política, que como ciencia especial no surgió hasta el período manufacturero, considera la división social del trabajo únicamente desde el punto de vista de la división manufacturera del trabajo, esto es, como medio para producir más mercancías con la misma cantidad de trabajo, y por tanto para abaratar las mercancías y acelerar la acumulación del capital. En antítesis radical con este énfasis en la cantidad y en el valor de cambio, los escritores de la Antigüedad clásica se atenían exclusivamente a la calidad y al valor de uso. [...] Si, ocasionalmente, se menciona también el aumento en la masa de productos, ello sólo ocurre con relación a la mayor abundancia del valor de uso.<sup>[66]</sup>

De todos modos, si a partir de esta cita quisiéramos concluir que Echeverría desarrolla determinadas teorías que conceden gran importancia al valor de uso porque él viene de un llamado país ‘en vías de desarrollo’, en el sentido corriente antes citado de país que ha quedado *rezagado* en su *desarrollo* general humano-histórico-civilizador; lo que significaría caer otra vez en el ingenuo eurocentrismo progresista criticado anteriormente. El propio

Echeverría, según se ha descrito antes, lo ve al revés: que Marx *todavía no podía* mirar *tan lejos*,<sup>[67]</sup> porque en su época el problema de la destrucción de la naturaleza (y con él, las discusiones sobre este tema) no se presentaba en la medida en que ocurre hoy; o sea, el conocimiento concreto del valor de uso debe concebirse en el desarrollo de la teoría como tercer paso, y hasta ahora último, después de Aristóteles y Smith. Este conocimiento puede ser desarrollado dentro de un marco teórico marxista, siempre con referencia al hecho del sometimiento del valor de uso bajo el valor en las relaciones reinantes. Prosiguiendo con las observaciones de Echeverría en la historia de la teoría, diríamos que si bien Aristóteles (y también Platón de modo más ingenuo, según Marx)<sup>[68]</sup> concede gran importancia al valor de uso, lo consigue solo a costa de no poder captar todavía el contenido del concepto de valor. Entre tanto, si bien la economía política clásica descubre el concepto de valor (aunque no el de la plusvalía) al hacerlo, oculta en gran medida la importancia del valor de uso.

Volviendo a los pensamientos del propio Echeverría, diremos que Marx, en su crítica sobre este punto, sigue ampliamente a los clásicos de la economía política, aunque en sus planteamientos ya alude a la gran importancia del valor de uso y su subsunción y, con ello, la tendencia a ser destruido por el valor. Solo la forma generalizada y perfeccionada de esta tendencia a la destrucción coloca en el orden del día, como primer punto, un análisis teórico-concreto del valor de uso.<sup>[69]</sup> En este

66 Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 2, *loc. cit.*, pp. 444 y ss.

67 Se ve que tampoco Echeverría puede evadir por completo una mínima imaginación de un progreso en la historia.

68 Véase: «Producto y productor, por tanto, mejoran gracias a la división del trabajo. Si, ocasionalmente, se menciona también el aumento en la masa de productos, ello solo ocurre con relación a la mayor abundancia del valor de uso. No se dedica una sola sílaba al valor de cambio, al abaratamiento de las mercancías. Este punto de vista del valor de uso es el que predomina tanto en Platón, quien en la división del trabajo ve el fundamento de la separación social en clases [Stände], como en Jenofonte [...]. La república platónica, en la medida en que en ella la división del trabajo figura como el principio formativo del Estado, no es más que la idealización ateniense del sistema egipcio de castas. También para muchos contemporáneos de Platón [...] Egipto era considerado el estado industrial modelo». (Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 2, *loc. cit.*, pp. 445 y ss.).

69 Con este fondo cabe decir, sobre el concepto de progreso implícitamente presente en Echeverría, que éste es distinto del de una ingenua apología. Es cierto que Echeverría parte de un posible avance del *desarrollo de la teoría*, pero, en cuanto se refiere a la *praxis social*, tiene un concepto no glorificador del progreso, algo así como Walter Benjamin (autor al que se remite más que a los de la Teoría Crítica) lo

lugar del análisis se podría decir, siguiendo el curso de la argumentación de Echeverría, que el nexo causal entre su experiencia cotidiana (en la que también es determinante el lugar de residencia) y su teoría, consiste en que el «*ethos* barroco» aparece en México con fuerza. Entre otras cosas, esa presencia del *ethos* barroco significa que el sometimiento del valor de uso por el valor es también, desde luego, fundamento constitutivo de la formación de esta sociedad específica, lo que en general es válido para las relaciones capitalistas de producción, pero en el plano ideológico y cotidiano eso no es ni celebrado por los sujetos ni llevado a cabo con cara de trágico sufrimiento, aunque sí con determinación, como ocurre en los demás «*ethe*». El solo hecho de que en los países más industrializados predominen otros *ethe* distintos y no el barroco, no significa que pertenezcan a un ‘estadio superior del desarrollo general humano’. Ocurre más bien, valga la reiteración, que el grado de industrialización no expresa el grado de presencia de relaciones capitalistas. Siguiendo aquí a Rosa Luxemburgo, cuyas obras en español prologó, Echeverría parte de que el sistema capitalista mundial debe abarcar necesariamente países con diversos grados de industrialización para poder funcionar, pero todos esos países

deben concebirse de la misma manera como capitalistas. Por lo demás, aquí puede verse una constante en el pensamiento de Echeverría desde la época juvenil berlinesa. Así, por ejemplo, expresaba entonces:

América Latina no puede «ingresar» en la época burguesa, porque está en ella desde la conquista ibérica; su subdesarrollo no proviene ni de su persistencia en un modo de producción pre-capitalista ni de la «falta de madurez» del capitalismo local, sino de la deformación estructural de su economía colonial y neocolonial, que es efecto de su función orientada, sometida y especializada hacia fuera, que le fue impuesta por el desarrollo del capitalismo de la metrópoli y el sistema auto destructivo de producción imperialista.<sup>[70]</sup>

## Comentarios finales

La concepción marxiana de la historia habla de las tres grandes fases del desarrollo de la humanidad: sociedades primitivas sin clases, dependientes de la naturaleza; después, la época de la dominación sobre la naturaleza, solo posible al precio de la dominación del ser humano por el ser humano, o sea la sociedad de clases, que implica la opresión de la naturaleza interna y la tendencia a la destrucción de la externa, y en la que nos encontramos todavía hoy; luego, la posible tercera fase de la libertad en sentido

---

formula de modo inigualado en su novena tesis *Sobre el concepto de la historia*:

«Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso».

(Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», en Walter Benjamin, *Schriften*, tomo I, 2.<sup>a</sup> ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 691-704, aquí: pp. 697 y ss. Citamos aquí la traducción de Bolívar Echeverría: Walter Benjamin, «Sobre el concepto de historia», en W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. y presentación de Bolívar Echeverría. México, Contrahistorias, 2005. 67 pp., p. 23. Cursivas según esta edición.)

- 70 Bolívar Echeverría, «Einführung», en Ernesto Guevara, ¡Hasta la victoria, siempre! *Eine Biographie mit einer Einführung von Bolívar Echeverría. Zusammenge stellt von Horst Kurnitzky*. Trad. del español al alemán de Alex Schubert. Berlín (Oeste), ed. Peter von Maikowski, 1968, pp. 7-18, aquí: p. 13. La frase citada va precedida por la siguiente:

«Es falsa la tesis reformista que implica las siguientes suposiciones: Latinoamérica ‘se halla entre la Edad Media y la época burguesa de su historia’; su subdesarrollo procede del carácter ‘dual’ (es decir, feudal y capitalista) de su forma de producción; su clase proletaria ‘aún no se ha desarrollado por completo’; los intereses de las ‘burguesías nacionales’ son antiimperialistas y; la perspectiva revolucionaria que tiene ante sí es la de completar la ‘revolución democrático-burguesa’, y es falsa porque significa una subordinación del marxismo a la ideología liberal burguesa» (*Ibid.*)



amplio, o sea liberarnos de las fuerzas de la naturaleza, inmediatas, omnipotentes, totalmente exteriores, y, al mismo tiempo, de la propia opresión social e individual. Siguiendo esta concepción de Marx, Echeverría traza el siguiente paralelismo en el terreno de la filosofía y la teoría social; en la antigüedad hay un fuerte concepto de valor de uso, pero concebido como directamente relacionado con lo natural, sin que ahí se concibiera en realidad el aspecto social, es decir, subjetivo, sin un concepto desarrollado de valor. En la modernidad, hay un progresivo desarrollo del concepto de valor, pero al precio de subestimar sistemáticamente el valor de uso y la tendencia a su destrucción. Con su concepto de plusvalor, Marx da un contenido crítico al concepto de valor y, desde luego, da los primeros pasos para superar esa limitación, pero, en parte, se queda atrapado en la fijación burguesa en el valor. Tampoco Echeverría logra

dar el paso decisivo, pero da importantes pasos intermedios en dirección a un tercer escalón, que debería ser el de un completo análisis del valor y, al mismo tiempo, del valor de uso.

Por muy especulativa que pueda ser esta última idea, de todos modos, muestra que un enfoque crítico del eurocentrismo como el intentado en este artículo no se debe a un impulso sentimental o de pura moralina, sino que pretende (y puede) romper las barreras del conocimiento asociadas al eurocentrismo. Por fin, si hubiéramos argumentado aquí desde una pura visión eurocéntrica, sería fácil contestar por qué el ‘latino’ Echeverría coloca el valor de uso al centro de su interés y al hacerlo, recuerda al pensamiento económico de la antigüedad: ambos serían falsamente concebidos como obsoletos y solo el narcisismo colectivo de los habitantes de determinadas latitudes habría sido satisfecho.<sup>[71]</sup>

<sup>71</sup> Lo que, sin embargo, no es poco. Esto es válido, sin embargo, con la limitación de que en los círculos *críticos* o humanísticos se esperaba que ese eurocentrismo se expresara con el correcto tono de la lamentación, siempre dispuesta a ayudar, es decir, compasiva, y una sonrisa hacia el sur (donativo de 17 Euros con fines de caridad o un volante para los zapatistas).

## Referencias

- Aristóteles, *De república*, Libro I. Oxonii [Oxford] 1837.
- Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (Traducción y presentación de Bolívar Echeverría,). Contrahistorias, 67 pp.
- Benjamin, W. (1978). Über den Begriff der Geschichte. En W. Benjamin, *Schriften*, (pp. 691-704, tomo I, vol. 2, 2.<sup>a</sup> edición), Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Echeverría, B. (1998). Carlos Pereyra y los tiempos del ‘desencanto’. De la revolución a la modernización: un recentramiento. En *Revista de la Universidad de México*, (573/574), pp. 47-49, octubre-noviembre.
- Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. Era.
- Echeverría, B. (1968). Einführung. En E. Guevara, ¡Hasta la victoria, siempre! *Eine Biographie mit einer Einführung von Echeverría, Bolívar* (Zusammengestellt von Horst Kurnitzky (pp. 7-18. Trad. del español al alemán de Alex Schubert). Ed. Peter von Maikowski.
- Echeverría, B. (1995). Elogio del marxismo. En G. Vargas Lozano (comp.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez. Filosofía, ética, estética y política* (pp. 77-82). UNAM, Facultad de Filosofía y Letras,
- Echeverría, B. (1995). La ‘forma natural’ de la reproducción social. En *Cuadernos Políticos*, (41), 33-46, julio-diciembre.

- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad* (pp. 39-54, 1.<sup>a</sup> reimpresión 1997). UNAM/El equilibrista.
- Echeverría, B. (1996). Postmoderne und Zynismus. Revolution, Nation und Demokratie - die drei Mythen der Moderne (Trad. Stefan Gandler). En *Die Beute. Politik und Verbrechen*, (11), 80-94. Berlin y Frankfurt am Main, otoño,
- Echeverría, B. (1994). Postmodernismo y cinismo. En *Viento del Sur. Revista de ideas, historia y política*, 1(1), 55-61, abril. Reeditado, con el título «Posmodernismo y cinismo», en M. Aguilar Rivero (ed.), *Diálogos sobre filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica* (pp. 15-30). UNAM, Coordinación de Humanidades/Asociación Filosófica de México, 1995.
- Echeverría, B. y Stefan, G. (1996). Entrevista con Bolívar Echeverría, realizada el 10 de julio de 1996 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, en la ciudad de México. [Grabación en cinta magnética, Echeverría autorizó por escrito el 26 de marzo de 1999 en Binghamton, N. Y. los pasajes transcritos].
- Gandler, S. (1995). Notas de la aportación de Bolívar Echeverría en la presentación de su libro *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, 18 de abril [manuscrito inédito].
- Marx, K. (1975). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital* (tomo 1, vol. 1., Trad. de Pedro Scaron). Siglo XXI.
- Marx, K. (1975). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital* (tomo 1, vol. 2. Trad. de Pedro Scaron). Siglo XXI.
- Marx, K. (1985). Zur Kritik der Politischen Ökonomie. En Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, tomo 13, Dietz.
- Sánchez Vázquez, A. (1967). *Filosofía de la praxis* (1.<sup>a</sup> ed.). Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (1980), *Filosofía de la praxis* (2.<sup>a</sup> ed.) corregida y aumentada. Grijalbo, col. Teoría y praxis, núm. 55.
- Sánchez Vázquez, A. (1998). Sobre la posmodernidad. En *Memoria*. Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista (CEMOS), (109), marzo.

