

CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

## CRÍTICA Y REVOLUCIÓN LA CONTRADICCIÓN VALOR DE USO\*

No hay mayor tragedia en el mundo contemporáneo que la desaparición del horizonte revolucionario del imaginario colectivo. Ésa es la expresión acabada de un fracaso histórico y de sus consecuencias políticas duraderas. En realidad, no se ha tratado tanto del fracaso de la revolución como del sueño de su realización, o bien de la realización de un sueño. Los efectos de una derrota sólo impactan en el corazón de la época si con ella se juega la imagen del futuro anhelado, opuesto ilusorio de la realidad aborrecida. La imagen moviliza los ánimos más que cualquier política concreta. Lo que duele no es la desaparición de un régimen o de una nación, sino del aura que de ellos brotaba, de la promesa que en ellos se encerraba, a pesar de todas las tergiversaciones históricas y de las traiciones políticas, que incluso vistas de frente, nunca fueron lo suficientemente potentes para amainar la esperanza colectiva. Como sea, al ocaso de los ídolos le siguió la aceptación ramplona del estado actual de las cosas, cuya cruel continuidad vuelve, paradójicamente, más urgente que nunca la necesidad de replantear el sentido de la revolución.

Al final, siempre es mejor despertar que seguir dormido. La época de las “ilusiones perdidas” debería ser sólo el preámbulo de un renacer revolucionario..., sólo que con los ojos abiertos. Despertar del sueño de la revolución significa considerar la posibilidad de su replanteamiento más allá de las fantasías utópicas o de la figura mesiánica del reingreso al paraíso perdido. Reconsiderar los proyectos, repensar los términos, reformular los objetivos. En ese camino, pocas cosas quedarán en pie, pero será suficiente para volver a empezar.

De entre todos los conceptos que el marxismo crítico trabajó a lo largo del siglo XX como punto de apoyo de la teoría revolucionaria, destacan los de valor de uso y trabajo concreto y creativo (opuestos directos de los de fetichismo y trabajo abstracto y enajenado) como piedras angulares desde las cuales se construyó una propuesta radical de transformación política. Como se verá en las siguientes páginas, el alcance y la profundidad de las reflexiones no fueron vastos, aun cuando en Marx dichas categorías jugaron un rol central en el desarrollo de la *crítica de la economía política*, incluso desde su concepción. Contribuir a repensar radicalmente esas nociones más allá de las ensoñaciones románticas y de las ilusiones de reconciliación absoluta, es el objetivo del presente ensayo. De esa reformulación, deberá brotar una nueva forma de concebir la revolución.

---

\* El presente ensayo es resultado de la colaboración del autor en el seminario “Marxismo y crítica de la ontología”, el cual forma parte del proyecto “Fenomenologías de lo inaparente. Ontología y crítica”, PROINV 26 3, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México. Será el tercer y último capítulo del libro *Crítica y valor de uso*, de próxima publicación. Anteriormente se han publicado ya “Crítica y dialéctica en la modernidad (el pensamiento crítico de Descartes a Marx)”, en *Corsario Rojo* nro. 6, y “Crítica y riqueza material. La contradicción valor-valor de uso en el primer capítulo de *El capital*”, en *Corsario Rojo* nro. 7, los cuales conformarán, respectivamente, los capítulos 1 y 2 del libro mencionado.

## El debate marxista en torno al concepto de valor de uso

### *Introducción al debate. La posición de Roman Rosdolsky*

En la larga e intrincada historia del marxismo, el concepto de *valor de uso* apenas si ha jugado un papel secundario y marginal en las reflexiones de la gran mayoría de intérpretes y comentaristas de *El capital*. Ello ha sido así a pesar de la conocida indicación de Marx de que en la distinción básica entre valor de uso y valor de cambio, que incluye la diferenciación entre trabajo concreto y trabajo abstracto, “descansa toda la comprensión de los hechos” de la crítica de la economía política.<sup>1</sup> Un señalamiento de este tipo, contenido en la famosa carta en la que Marx le anuncia a Engels la impresión definitiva del primer tomo de *El capital*, debió, por lo menos, haber despertado el interés de los distintos lectores de la obra por situar con mayor precisión el sentido de esa llamativa afirmación y la relevancia de la relación básica entre valor de uso y valor de cambio en la comprensión del conjunto teórico. En todo caso, fueron los conceptos de *valor de cambio* y *valor* los que, en referencia a dicha relación, se beneficiaron de la mayor cantidad de comentarios e interpretaciones en los diversos esfuerzos por descifrar el contenido de la obra central de Marx. El valor de uso, sin embargo, fue dejado de lado, considerado, en el mejor de los casos, un simple contenido material de la mercancía que estaba “fuera” del ámbito de la economía política y su crítica, por lo cual, el papel que jugaba en el desarrollo del estudio pormenorizado del modo de producción capitalista era de escaso interés e importancia.<sup>2</sup>

En su relevante obra sobre los *Grundrisse* de Marx (una obra pionera en ese campo), Roman Rosdolsky dedicó una apartado breve al problema del valor de uso en la crítica de la economía política.<sup>3</sup> De manera correcta, denunció la apresurada lectura de algunos de los primeros intérpretes de *El capital*, como Rudolf Hilferding (o, más tarde, Paul Sweezy), para quienes el valor de uso, en cuanto “objeto natural”, sólo tenía verdadera relevancia para las ciencias naturales (con lo que se le extirpaba completamente su contenido social), pero no para la economía política; o bien para quienes dicha noción era imperfecta y sólo podía completarse con las contribuciones de la “escuela psicológica” de la teoría económica (en otras palabras, la teoría subjetiva del valor),<sup>4</sup> posición encarnada por el reformista socialdemócrata Eduard Bernstein, muy cercano en este punto a Böhm-Bawerk (un representante de la economía vulgar). Sin embargo, para Rosdolsky, el tema del valor de uso, desde la perspectiva de Marx, no podía ser abordado teóricamente por sí mismo como un concepto independiente, sino sólo en el contexto de su relación con el valor y las categorías económicas derivadas de las condiciones sociales del modo de producción capitalista. Así lo expresa con claridad en su importante estudio: “sólo según su relación con las condiciones sociales de la producción es posible juzgar si el valor de uso tiene una significación económica o no. En la medida en que influye sobre dichas condiciones o recibe su influencia, a su vez, es ciertamente una categoría económica. Pero por lo demás –en su carácter meramente ‘natural’– queda fuera del ámbito de la economía política”.<sup>5</sup>

De esta manera, Rosdolsky, defendiendo la importancia de la categoría de valor de uso dentro de la obra de Marx, termina reduciéndola a una noción que acompaña las distintas expresiones del valor y del plusvalor en el modo de producción capitalista, sin darle una relevancia por sí misma, o bien considerándola únicamente

<sup>1</sup> Carta de Marx a Engels 24-7-1867, Karl Marx und Friedrich Engels, *Briefe Oktober 1864 - Dezember 1867*, en *Marx-Engels Werke*, B. 31, Berlín, Dietz Verlag, 1965, p. 326.

<sup>2</sup> La breve historia de la discusión sobre las categorías de valor de uso, naturaleza, sociedades precapitalistas, trabajo concreto y vivo, trabajo enajenado, etc., que a continuación se presenta, no deben concebirse, en ningún momento, como un recorrido pormenorizado del conjunto del debate (lo cual rebasaría, por mucho, los modestos propósitos del presente ensayo), sino como una ejemplificación paradigmática de ciertas posiciones que lo han articulado y que le han dado sentido y dirección. En última instancia, el propósito consiste en establecer las coordenadas básicas del debate para desarrollar una posición teórica propia sobre la noción de *valor de uso*.

<sup>3</sup> Cfr. Roman Rosdolsky, “Karl Marx y el problema del valor de uso en la economía política”, en *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*, México, Siglo XXI Editores, 1985, pp. 101-125.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 108.

(al igual que lo hacía Hilferding) como una categoría puramente “natural”, lo cual se opone al método dialéctico de Marx, para el cual ninguna categoría de la economía política podía ser concebida desde el punto de vista de lo “natural”, sino siempre como expresión de formaciones históricas y sociales concretas. Por lo demás, convierte al valor de uso en una categoría dependiente del valor que sólo puede ser juzgada dentro del ámbito de estudio de la “economía política”, pero no de la *crítica* de la economía política, que es precisamente lo que ejecuta Marx. Esto último no es un detalle menor, sino que toca el corazón del método marxiano y su implementación en *El capital*: para Marx, las categorías introducidas en su estudio son el resultado de una concepción crítica que, a la vez que pone en cuestión las nociones básicas de la economía política clásica y vulgar, las reformula para mostrar sus limitaciones e, incluso, su irracionalidad profunda, conectada con la irracionalidad del modo de producción burgués, que es, en última instancia, al que está cuestionando de manera radical. En otras palabras, los conceptos que Marx emplea en *El capital* (y se podría decir lo mismo para el conjunto de su obra) no son nunca expresiones puramente positivas de una teoría económica, sino categorías críticas con las que cuestiona el modo de producción vigente y sus justificaciones ideológicas en el plano teórico. Por ello mismo, si el concepto de valor de uso acompaña, de manera aparentemente sospechosa o inexplicable, la noción de valor y sus derivaciones conceptuales a lo largo de todo *El capital* (cosa que, por lo demás, el propio Rosdolsky demuestra), ello es así porque lo que se expone concretamente es una relación conflictiva en el seno de la sociedad capitalista que la ideología burguesa de la economía política clásica (ni hablar de la vulgar) jamás pudo resolver, ni siquiera plantear de manera adecuada.

En realidad, con la posición que presenta, Rosdolsky está debatiendo con otra postura muy distinta que, sin profundizar todo lo debido en la categoría en cuestión, intenta recuperar la centralidad del valor de uso en el discurso de la crítica de la economía política y mostrar su independencia y valía más allá del discurso ideológico de la economía política. Así, por ejemplo, Marcuse (con quien Rosdolsky polemiza)<sup>6</sup> señala con tino: “La reinstalación de la categoría de valor de uso en el centro del análisis económico implica poner agudamente en cuestión la capacidad del proceso económico para satisfacer o no las verdaderas necesidades de los individuos y su forma de hacerlo. Tras las relaciones de cambio del capitalismo, esta categoría muestra las relaciones humanas efectivas, uncidas a una «totalidad negativa» y regidas por leyes económicas incontrolables”.<sup>7</sup>

En sus *Notas marginales al ‘Tratado de economía política’ de Adolph Wagner*, Marx, criticando al propio Wagner, escribió: “sólo un *vir obscurus* que no haya entendido ni una palabra de *El capital* puede argumentar así: puesto que Marx, en una nota a la primera edición de *El capital*, rechaza en general toda esa cháchara profesoral alemana sobre el ‘valor de uso’ y remite a los lectores que quieran saber algo acerca de los verdaderos valores de uso a las ‘guías merceológicas’, el *valor de uso* no desempeña según él papel alguno”.<sup>8</sup> Y de manera inmediata agrega que si al comienzo de su obra principal solamente dedicó un pequeño espacio a la reflexión explícita sobre lo que era el valor de uso, ello fue así porque el objeto específico de estudio al que abocó su atención fue al de la mercancía, un objeto de carácter histórico específico, pero que ello no agotaba de ninguna manera el significado amplio de la noción de valor de uso. Por su interés, citamos extensamente el pasaje en que Marx aclara este punto:

Si se quiere analizar la “mercancía”, la manifestación económica más simple, hay que dejar a un lado todos los aspectos que no guardan la menor relación con el objeto que se analiza. Por eso yo he dicho en pocas líneas lo que hay que decir de la mercancía en cuanto valor de uso, pero haciendo resaltar por otra parte la *forma característica* en la que aparece aquí el valor de uso, el producto del trabajo, a saber: “Una

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>7</sup> Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 303.

<sup>8</sup> Marx, *Notas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1982, p. 49.

cosa puede ser útil y además producto del trabajo humano, y no ser mercancía. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un valor de uso pero no una mercancía. Para producir una mercancía, *no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales*”.<sup>9</sup> [...] Con esto, el valor de uso –como valor de uso de la “mercancía”– posee por sí mismo un carácter histórico-específico. En una comunidad primitiva en la que, por ejemplo, se produzcan colectivamente los medios de vida y se repartan entre los miembros de la comunidad, el producto común satisface directamente las necesidades de cada individuo, de cada productor; el carácter social del producto, del valor de uso, radica aquí en su carácter colectivo (comunal).<sup>10</sup>

De esta manera, Marx deja en claro que el estudio sobre el valor de uso no se agota, de ninguna forma, en las breves reflexiones que se incorporan al análisis específico de la mercancía, sino que las diversas manifestaciones históricas de la producción de la riqueza en el mundo conllevan distintas apariciones de la forma *valor de uso*, por lo cual su campo de estudio y desarrollo teórico es vasto. ¿No debería resultar ello evidente para cualquiera que tuviera conciencia de que Marx no sólo fue el creador de la *crítica de la economía política*, sino que, al mismo tiempo, desarrolló la *perspectiva materialista de la historia* junto con su amigo Friedrich Engels? Es como si a gran parte de los estudiosos de *El capital*, tan cultos y eruditos por lo demás, se les olvidara de repente que la concepción teórica de Marx partió de una ruptura radical con su anterior conciencia filosófica, esto es, con el bagaje idealista de la dialéctica hegeliana, y que esta ruptura implicó el reconocimiento de la historia material y productiva de los sujetos sociales como el punto de partida para la comprensión general del desarrollo humano en sus distintas expresiones temporales. Si bien la obra cumbre de Marx es un tratado crítico sobre el modo de producción capitalista y sus tergiversaciones ideológicas, su pensamiento teórico se extiende al conjunto de las formaciones históricas de la humanidad, en las cuales, por supuesto, la producción de valores de uso (objeto central de la riqueza social), junto con el trabajo útil y concreto que lo sustenta, juega el papel primordial en el proceso de satisfacción común de necesidades. Para Marx, qué duda cabe, el valor de uso es la expresión básica de la riqueza material en cualquier modo histórico de producción.

No obstante, a pesar de las indicaciones de Marx, y del hecho mismo de que el arranque del proyecto de la *crítica de la economía política* se centrara en la contradicción básica entre las nociones de valor de uso y valor, ciertos autores marxistas interesados en desarrollar los temas relacionados con el valor de uso y el trabajo útil o concreto giraron en una dirección contraria a la de *El capital*, probablemente impulsados por razones similares a las de Rosdolsky, esto es, por considerar que los desarrollos teóricos de la obra cumbre de Marx eran principalmente “económicos”<sup>11</sup> y que los temas vinculados a la noción de valor de uso trascendían ese ámbito.

En general, podríamos distinguir dos direcciones distintas del intento por recuperar el punto de vista “extraeconómico” del valor de uso por parte del marxismo crítico. Por un lado, se ha tratado de seguir el curso de las sociedades precapitalistas, ya sea por la vía de los estudios antropológicos o históricos, que basaron su economía, o bien su modo de reproducción, en la generación de valores de uso; por otro lado, se ha retomado la noción de *trabajo vivo* distinguiéndola de la de *trabajo alienado* en los *Manuscritos de 1844* como una vía de acceso a la reflexión filosófica sobre el contenido concreto de la riqueza material más allá de la lógica de la mercancía y el valor.

<sup>9</sup> “Y no sólo para otros, estrictamente”, agrega Engels en la 4ª edición de *El capital*. “Para convertirse en mercancía, el producto debe transferirse, mediante el intercambio, a otro que se sirve de él como valor de uso”, Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band*, en *Marx-Engels Werke*, B. 23, Berlín, Dietz Verlag, 1962, p. 55.

<sup>10</sup> Karl Marx, *Notas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner*, ob. cit., pp. 49-50.

<sup>11</sup> Resulta, por decir lo menos, paradójico que muchos marxistas terminen reduciendo el sentido de lo “económico” a lo específicamente capitalista, esto es, al ámbito de las categorías propias del modo de producción burgués, como si la economía sólo se redujera a ese modo de producción y lejos de él fuera imposible pensar otro tipo de economía. Con ello, los marxistas operan como los ideólogos de la economía política, para los que cualquier categoría antigua de la historia económica mundial era pensada como capital primigenio u originario. No sólo hay una economía más allá del capitalismo, sino que la mayor parte de la historia la humanidad ha tenido que reproducir su vida sin tomar en cuenta las formas ni las categorías propias del capitalismo. Si el modo de producción capitalista ha sido posible, es justo porque ha subordinado esas formas precapitalistas de existencia económica a la lógica de la valorización incesante. Eso es, en cierta medida, de lo que nos habla la contradicción entre el valor de uso y el valor.

*El valor de uso desde la consideración antropológica e histórica. Rosa Luxemburgo y Eric Hobsbawm*

La primera línea quedó abierta con la fundamental intervención de Rosa Luxemburgo en su *Introducción a la economía política* (resultado de un curso impartido en 1907 en la Escuela Central de Partido Socialdemócrata en Berlín, si bien no publicado hasta 1925), en la que dedicó más de la mitad de su obra a exponer ejemplos concretos de la economía comunista primitiva en diversas agrupaciones históricas: la marca alemana (ejemplo retomado de von Maurer que el propio Marx conoció), los bosquimanos de la estepa de Kalahari (África sudoccidental), los caníbales australianos, algunos casos de indios norteamericanos situados en California, los bororo de Brasil, la comunidad incaica antigua, las primitivas comunidades de linaje de la India y la comunidad aldeana rusa.

A lo largo de su estudio, Rosa Luxemburgo extrae conclusiones de cada uno de los ejemplos analizados, de las cuales se pueden resaltar principalmente dos: 1) que el comunismo primitivo que se practicó en todas esas comunidades fue el resultado del desamparo total del hombre frente a la naturaleza y no un “renunciamento en aras de principios abstractos de igualdad y libertad”,<sup>12</sup> y 2) que ese mismo desamparo, que obligaba a la colaboración común, conducía “por su propio desarrollo interno al desenvolvimiento de la desigualdad y del despotismo”.<sup>13</sup>

A pesar de esta última conclusión, la posición de Rosa Luxemburgo queda claramente expuesta cuando procede a analizar la producción mercantil y el origen de la propiedad privada: que la generación de riqueza en las comunidades primitivas es la forma original de la reproducción social, la cual implica una racionalidad económica que desaparece completamente, o bien es violentada y desquiciada por la lógica mercantil. Así lo expresa en la cuarta sección de su obra (titulada precisamente “La producción mercantil”), después de suponer una sociedad comunista que presenta los rasgos de una comunidad de la India (por su importancia, citamos extensamente):

La economía de esta comunidad nos resulta enteramente clara: son los propios miembros de la comunidad quienes poseen en común la tierra y todos los medios de producción, así como es su voluntad colectiva la que determina qué se ha de producir, cuándo y cuánto de cada producto. En cambio, la masa de productos, una vez elaborados, dado que pertenece igualmente a todos, se distribuye entre todos en proporción a las necesidades. Pero imaginemos ahora que en esta comunidad comunista así constituida, un buen día, ha dejado de existir la propiedad común y, con ella, también el trabajo común y la voluntad común que regía la producción, la división del trabajo altamente desarrollada que se había alcanzado, naturalmente, permanece. El zapatero está sobre su horma, el panadero no tiene ni entiende nada que no sea su horno, el herrero no tiene más que su fragua ni sabe hacer otra cosa que blandir el martillo, etc., etc. Pero se ha roto la cadena que ligaba a todos estos trabajos particulares en un trabajo colectivo, en una economía social. Ahora está cada uno por su lado: el labrador, el zapatero, el panadero, el cerrajero, el tejedor, etc. Cada uno de ellos es un hombre completamente libre e independiente. La comunidad ya no tiene nada que decirle, nadie puede ordenarle que trabaje para la colectividad, pero tampoco nadie se preocupa de sus necesidades. La comunidad, que era un todo, se ha descompuesto en átomos singulares, en partículas separadas, como un espejo hecho trizas. Cada uno, en cierto modo, flota en el aire como un grano de polvo suelto y tiene que arreglárselas solo. ¿Qué pasa con una comunidad en la que ha ocurrido semejante catástrofe de la noche a la mañana? [...] Ante todo, lo único seguro es esto: inmediatamente después de la catástrofe trabajarán exactamente igual como lo habían hecho antes. Pues dado que sin trabajo no pueden satisfacerse las necesidades humanas, toda sociedad humana tiene que trabajar. [...] Pero ahora ya no existe el conjunto, sino que cada uno existe por sí mismo. Pero ninguno puede vivir sólo de los productos de su trabajo. [...] Todos dependen unos de otros. Pero cómo realizar esto, puesto que sabemos que no existen más relaciones ni lazos de ninguna especie entre los diversos productores.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Rosa Luxemburgo, *Introducción a la economía política*, México, Siglo XXI, 1975, p. 136.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 169-170.

¿No es esta descripción la que supone la contradicción valor de uso-valor en el primer capítulo de *El capital*? ¿No se trata de dos formas contrapuestas de generar la riqueza social, una basada históricamente en la gestión comunitaria de las necesidades y capacidades y otra fundamentada en la propiedad privada, que presupone la ruptura de los lazos sociales y de la comunicación intersubjetiva? Si bien Rosa Luxemburgo no traduce sistemáticamente este conflicto a las categorías propias de *El capital* de Marx, resulta evidente que es de esta contradicción de la que se está dando cuenta. Así lo entiende, por ejemplo, Ernest Mandel, quien escribe el prefacio al libro de Luxemburgo:

La explicación de las diferencias fundamentales entre una economía basada en la producción de valores de uso, destinadas a satisfacer las necesidades de los productores, y una economía basada en la producción de mercancías, ocupa la mayor parte de la obra. Rosa Luxemburgo se esfuerza por desarrollar la lógica diferente de estos dos sistemas económicos. Allí prevalece fuertemente la planificación, la organización consciente del trabajo; aquí se desemboca inevitablemente en la competencia, en la ausencia de organización planificada, en la anarquía.<sup>15</sup>

Esta importante línea de investigación y desarrollo de los temas básicos de la *crítica de la economía política* –fundamentada en el estudio pormenorizado de las comunidades primitivas y basada, a su vez, en los hallazgos antropológicos, etnológicos e históricos de las antiguas agrupaciones humanas– encontró sustento teórico en la publicación de los *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, los denominados *Grundrisse*, obra en la cual aparece el extenso pasaje titulado *Formaciones económicas precapitalistas*. En él, Marx se interna al estudio de las formaciones sociales que precedieron al surgimiento del capitalismo y que, desde su punto de vista, son derivaciones de las “condiciones originarias de producción”, las cuales “aparecen como presupuestos naturales, como *condiciones naturales de existencia del productor*, exactamente igual que su cuerpo viviente, el cual, por más que él lo reproduzca y desarrolle, originariamente no es puesto por él mismo sino que aparece como el *presupuesto de sí mismo*”.<sup>16</sup> Tomando en cuenta esta afirmación, el historiador inglés Eric Hobsbawm, en la famosa introducción a este ensayo, afirma que en la reflexión sobre el ser humano como animal social que trabaja desde un sustrato natural-material se halla “la base objetiva del humanismo de Marx”. Si bien, como lo indica Hobsbawm, el despliegue de la dialéctica entre el sujeto y el objeto natural conduce paulatinamente al desarrollo de la cooperación y a la aparición de la división del trabajo que posteriormente conducirá al *intercambio* de objetos, lo cierto es que “inicialmente, la producción y el intercambio tienen como único objeto el *uso*, esto es, el mantenimiento del productor y de su comunidad”.<sup>17</sup> Con esta afirmación, Hobsbawm continúa la tradición que ve en las organizaciones comunitarias primitivas el principio de una economía originaria de autosubsistencia fundamentada en la producción, distribución y consumo de valores de uso, la cual será disuelta posteriormente por el desarrollo del intercambio mercantil, la propiedad privada y la división del trabajo.

Esta misma línea de investigación y reflexión sobre los temas esenciales del *materialismo histórico* conectados con los de la *crítica de la economía política* será retomada por autores como el ya citado Ernest Mandel –quien en su *Tratado de economía marxista*<sup>18</sup> comienza precisamente por la presentación de las “condiciones originarias de producción”, y de una manera más sistemática, y por ello más compleja y heterodoxa, por intervenciones centrales de la antropología marxista como las de Claude Meillassoux<sup>19</sup> y Maurice Godelier.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>16</sup> Karl Marx, Eric J. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Ediciones de Pasado y Presente, 1980, p. 68.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>18</sup> Ernest Mandel, *Tratado de economía marxista I*, México, Era, 1969, pp. 26-61.

<sup>19</sup> Cfr. Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, México, Editorial Siglo Veintiuno, 1977.

<sup>20</sup> Cfr. Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus, 1989.

*Cosificación, enajenación, humanismo y valor de uso. Lukács, Rubin, Fromm y Sánchez Vázquez*

Ahora bien, el otro eje de reflexión sobre la contradicción básica entre el valor de uso y el valor –que, como dijimos antes, se desarrolla sin apegarse estrictamente a las categorías y a la argumentación metodológica de *El capital*– se abre paso con la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (publicados en 1932), los cuales esbozan filosóficamente la contraposición entre dos dimensiones del proceso de trabajo, entendido, en primer lugar, como *trabajo vivo* o *esencial* y, en segundo lugar, como *trabajo alienado* o *enajenado*. Ya Georg Lukács, anticipándose teóricamente a la publicación de los *Manuscritos de 1844*, había trazado en su famoso ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado” (1923) líneas maestras de interpretación del fenómeno de la alienación y la cosificación en el proceso de subsunción formal y real del trabajo por el capital siguiendo consecuentemente la noción de fetichismo que Marx desarrolla en el cuarto párrafo del primer capítulo de *El capital*. Lejos de reducir la noción de fetichismo y sus consecuencias ideológicas a fenómenos anclados en la forma mercantil simple, Lukács extiende dicha noción al proceso de sometimiento capitalista del trabajo en su conjunto, de tal forma que concibe el proceso de explotación de plusvalor más allá de su carácter puramente económico como un proceso de subordinación ideológica y práctica de los sujetos a partir de su conversión en mercancías, esto es, de fuerza laboral sometida al proceso de especialización, mecanización, aislamiento y automatización del trabajo. Lukács caracteriza este fenómeno como “cosificación del proletariado”, que se traduce en una “destotalización” y descapacitación de la masa obrera, opuesta al principio orgánico y totalizador de la producción originaria de valores de uso en las comunidades tradicionales.<sup>21</sup> Según Lukács, esta destotalización, fundamentada en la mecanización del trabajo, “genera una intensificación monstruosa de la especialización unilateral en la división del trabajo, la cual hace violencia a la esencia humana del hombre”.<sup>22</sup>

De manera similar y paralela, Isaac Illich Rubin, en su *Ensayo sobre la teoría marxista del valor* (1924), propuso una lectura de la teoría del valor a la luz de la noción del fetichismo, criticando la concepción economicista que veía en esta última categoría una especie de colofón sociológico o filosófico del análisis central del valor, externo a la consideración principal. “La teoría del fetichismo –afirma Rubin– es, *per se*, la base de todo el sistema económico de Marx, y en particular de su teoría del valor”.<sup>23</sup> Partiendo de esta afirmación radical, Rubin contrastó la lógica cósmica de la sociedad mercantil con la de una sociedad de economía planificada, donde dominaba el principio de la organización consciente de la producción material.

En una sociedad con una economía regulada, por ejemplo, en una economía socialista, las relaciones de producción entre los miembros individuales de la sociedad se establecen conscientemente con el fin de garantizar un curso regular de la producción. El papel de cada miembro de la sociedad en el proceso de producción, o sea, su relación con otros miembros, se halla conscientemente definido. La coordinación de la actividad laboral de individuos separados se establece sobre la base de las necesidades, estimadas previamente, del proceso técnico-material de la producción.<sup>24</sup>

Al contrario,

...en la sociedad mercantil-capitalista los individuos aislados se relacionan directamente entre sí por determinadas relaciones de producción, no como miembros de la sociedad, no como personas que ocupan un lugar en el proceso social de la producción, sino como propietarios de determinadas cosas, como

<sup>21</sup> “...la descomposición mecánica del proceso de producción desgarrar también los vínculos que en la producción «orgánica» unían a los sujetos singulares del trabajo en una comunidad”, Georg Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, p. 97.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>23</sup> Isaac Illich Rubin, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1985, p. 53.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

“representantes sociales” de diferentes factores de la producción. El capitalista “es simplemente capital personificado” [...]. “En el terrateniente se personifica la tierra, una de las condiciones esenciales de la producción”.<sup>25</sup>

De esta manera, de ambos estudios teóricos previos a la publicación de los *Manuscritos de 1844* –pero que se adelantaron temáticamente al horizonte esencial introducido por éstos–, se puede extraer la conclusión de que, en las sociedades mercantiles donde predomina la ley del valor, la realidad aparece *invertida*, trastocada. La forma consciente y racional de organizar la economía desde la producción material planificada aparece mistificada bajo la forma fetichista del intercambio mercantil, en el que son las cosas las que posibilitan las relaciones sociales entre personas y no éstas las que hacen posible el intercambio mercantil. Por otro lado, el ensayo de Lukács introduce la idea de que en la sociedad capitalista, cuya dinámica básica de dominación universaliza la forma mercantil a partir del surgimiento histórico de la mercancía fuerza de trabajo, la cosificación fetichista de las relaciones se universaliza igualmente hasta llevar a un desgarramiento violento de la “esencia humana” fundamentada en el trabajo racional de las comunidades orgánicas de producción.

En su estudio clásico sobre los *Manuscritos de 1844*, Erich Fromm defiende decididamente la idea de que en Marx existe una concepción de la “naturaleza humana” que está más allá del relativismo histórico-sociológico que caracteriza al hombre como una “página en blanco” sobre la que la cultura escribe libremente su propio texto. Al contrario, en Marx, “el hombre puede definirse como hombre no sólo biológica, anatómica y fisiológicamente, sino también psicológicamente”.<sup>26</sup> Esto no implica para Fromm, sin embargo, que dicha naturaleza humana pueda concebirse idealistamente como una sustancia inamovible, sino que reconoce que se trata de una expresión dialéctica de la relación metabólica entre el hombre y la naturaleza, en la que el primero, desde sus necesidades materiales (expresión de su propio ser natural) y su praxis laboral, logra adaptar la forma de la segunda a las condiciones históricas de la reproducción social. En este horizonte, el trabajo aparece como una actividad libre y creativa, el espacio por excelencia de la autorrealización humana que se afirma y desarrolla históricamente de forma creciente y potencialmente infinita.

El trabajo es la autoexpresión del hombre, una expresión de sus facultades físicas y mentales individuales. En este proceso de actividad genuina, el hombre se desarrolla, se vuelve él mismo; el trabajo no es sólo un medio para lograr un fin –el producto–, sino un fin en sí, la expresión significativa de la energía humana; por eso el trabajo es susceptible de ser gozado.<sup>27</sup>

Esta facultad creativa de la humanidad, sin embargo, es negada por la forma específica en la que se organiza el trabajo en las sociedades escasez, esto es, en las sociedades clasistas, particularmente en el capitalismo, en el cual el trabajo libre y natural se transforma en servicio esclavizado a intereses ajenos a los del trabajador directo, por lo que tanto sus productos como su actividad productiva son expropiados por los poseedores de los medios de producción, quienes medran a expensas de la explotación y humillación de los obreros que producen la totalidad de la riqueza social. Mientras más se enriquece el mundo ajeno a sus intereses, más pobre y miserable se vuelve su existencia, y no sólo en términos económicos, sino morales, culturales, políticos, existenciales. Su naturaleza humana, su humanidad, les es expropiada junto con los productos de su trabajo y su actividad laboral. Por ello mismo, sostiene Fromm, la emancipación en la que piensa Marx no se reduce a la emancipación económica de la clase obrera, sino que se concibe como una liberación del conjunto de la humanidad que ha quedado sometida a la lógica de la valorización del capital.

Hay que subrayar [...] que el fin de Marx no se limita a la emancipación de la clase trabajadora, sino que tiende a la emancipación del ser humano a través de la restitución de la actividad enajenada, es decir, de

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.69.

<sup>26</sup> Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 2011, p. 36.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 52.

la actividad libre de todos los hombres y a una sociedad en la que el hombre, y no la producción de cosas, sea el fin, en la que el hombre deje de ser “un monstruo paralítico para convertirse en un ser humano plenamente desarrollado”.<sup>28</sup>

Y agrega Fromm más adelante:

Evidentemente, el fin del socialismo es el *hombre*. Es crear una forma de producción y una organización de la sociedad en que el hombre pueda superar la enajenación de su producto, de su trabajo, de sus semejantes, de sí mismo y de la naturaleza; en la que pueda volver a sí mismo y captar al mundo con sus propias facultades haciéndose uno, así, con el mundo.<sup>29</sup>

En esta cita comienzan a quedar claras las implicaciones de la oposición teórica entre el trabajo libre, vivo y creativo y el trabajo enajenado. Esta contraposición sirve para pensar el sentido de la revolución socialista como una emancipación total del ser humano de las cadenas (económicas, prácticas, ideológicas y existenciales) que le impone la sociedad capitalista. La liberación no se reduce, entonces, desde esta concepción derivada de la lectura de los *Manuscritos de 1844*, a una cuestión puramente económica, de retribución salarial o de pago completo de la jornada de trabajo, sino a una emancipación de la “naturaleza humana” que apunta a la reconciliación absoluta de los sujetos con el mundo que los rodea y que ellos mismos producen partiendo de sus condiciones materiales.

Si bien Adolfo Sánchez Vázquez, el más importante y minucioso comentarista de los *Manuscritos de 1844* en el idioma español, califica, en última instancia, la posición teórica de Fromm como la de un humanismo burgués que se inserta en la tradición humanista de Occidente,<sup>30</sup> reconoce, al igual que él, que en los *Manuscritos de 1844* se introduce una idea de revolución socialista que va más allá del problema de la justa retribución económica o de la supresión de la explotación de plusvalor.

Aunque el joven Marx, siguiendo a los economistas clásicos, considera el salario como la remuneración del producto del trabajo y del trabajo mismo, y no –como dirá posteriormente–, de la fuerza de trabajo, que, como toda mercancía, se vende y se compra por su valor, sin embargo tiene ya [...] clara conciencia de la relación entre salario, propiedad privada y trabajo enajenado. La supresión de la propiedad privada presupone la del trabajo enajenado y, por tanto, la de su consecuencia directa: el salario. Pero, al mismo tiempo, el examen del salario en este punto le permite a Marx situar en su justo plano la lucha de los obreros al adquirir ésta una dimensión histórico-universal como lucha no sólo por su propia emancipación sino también por la emancipación de toda la humanidad. [...] Marx descarta así una solución meramente económica, reformista, en el marco del sistema de la propiedad privada, para oponer una revolución total, humana...<sup>31</sup>

En su interpretación de los *Manuscritos de 1844* y su impacto en la historia del marxismo, Sánchez Vázquez distingue las recepciones humanistas (como la de Fromm) de las antihumanistas (como la de Althusser, para quien los *Manuscritos* eran expresión de una posición aún premarxista y precientífica del joven Marx). Desde su punto de vista, el error central de las primeras es considerar una línea directa de continuidad entre los *Manuscritos* y *El capital*, sin tomar en cuenta la evolución del pensamiento de Marx y los cambios sufridos en su teoría hasta llegar a la expresión científica más compleja. Ello, sin embargo, no significa que abandone el reconocimiento de la persistencia del humanismo marxiano en las obras de madurez. Para Sánchez Vázquez, éste permanece, sólo que modificado por los descubrimientos científicos posteriores (en

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>30</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, UNAM/La Jornada/Ítaca, 2003, p. 266.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 116.

particular, la teoría del valor y del plusvalor). En este caso, su crítica es más severa contra Althusser y los detentadores de la posición antihumanista, porque sosteniendo una concepción positivista de la ciencia de Marx, dejan de lado aspectos filosóficos fundamentales (como el de la enajenación y el humanismo) sin tomar en cuenta su recuperación complejizada en obras de madurez que fueron preparatorias para la redacción de *El capital*, como los *Grundrisse*.

La teoría de la enajenación, eje de los *Manuscritos del 44*, ocupa su lugar en los textos de madurez, pero ciertamente con un nuevo contenido y una nueva función desde el momento en que esa teoría se aborda en posesión de los nuevos conceptos que ya disponía Marx (y en primer lugar los de las relaciones sociales de producción, fuerza de trabajo, valor y plusvalía). Los *Manuscritos*, en suma, no son la obra definitiva de Marx como sostiene la interpretación humanista, ni tampoco son una obra premarxista como se establece en la interpretación althusseriana, sino que desempeñan un papel importante en el proceso de formación del pensamiento de Marx y de fundamentación de los objetivos humanistas del socialismo.<sup>32</sup>

### *Crítica a la posición armnicista, mítica y suprahistórica de la categoría de valor de uso. Schmidt y Baudrillard*

En coincidencia teórica con esta posición, ya anteriormente Alfred Schmidt, en *El concepto de naturaleza en Marx* (1962), había trazado una línea de continuidad –sin bien con el reconocimiento de rupturas y modificaciones– entre los *Manuscritos de 1844*, los *Grundrisse* y *El capital*. A diferencia de las otras intervenciones ya comentadas, la suya es de las pocas que se centra finalmente en el tema de la naturaleza y lo natural en la producción de *valores de uso* como sustento material de las mercancías. Su preocupación teórica, sin embargo, se enfoca en tratar de corregir dos posibles interpretaciones “erróneas” del concepto de valor de uso desde la perspectiva filosófica abierta por los *Manuscritos* y retomada en los *Grundrisse*. La primera interpretación con la que polemiza es la que corresponde a la “concepción mítica” de la unidad de los opuestos (sujeto y objeto) en la producción orgánica de valores de uso y la superación de todas las contradicciones entre ellos. La segunda tiene que ver con la posible lectura de la categoría de *valor de uso* como una noción suprahistórica y atemporal. Es justo en este punto donde emergen los problemas teóricos que deberán ser desarrollados con más detalle en lo sucesivo.

Respecto al primer problema, la interpretación que Schmidt tiene en la mira es la filosofía utópico-concreta de Ernst Bloch, quien en *El principio esperanza* teoriza sobre la posibilidad del desarrollo de una técnica poscapitalista no sometida a las exigencias instrumentalistas del capitalismo ni a su principio “euclidiano” de domesticación de la naturaleza. Bloch denomina a esa técnica posible, centrada en la producción de valores de uso no mercantiles, una *técnica de la alianza*, bajo cuyo amparo nacería un *sujeto de la naturaleza* (*Natursubjekt*) en el que las contradicciones clásicas de la modernidad, centradas en el conflicto entre sujeto y objeto (en la formulación hegeliana), serían finalmente superadas.<sup>33</sup> El escepticismo de Schmidt se aboca a denunciar la figura mítica contenida en la formulación blochiana (la relación “ígnica fáustica” de la alianza entre el hombre y la naturaleza), en cuya expresión teórica se filtra un idealismo armnicista que, de acuerdo con él, se separa de la propuesta de Marx.

...para Marx los valores de uso son combinaciones de dos elementos: la sustancia natural y el trabajo que le da forma. Es cierto que la naturaleza tiene “potencias adormecidas”, y que las formas propias de ésta pueden recibir forma por acción del hombre, pero en Marx el concepto de naturaleza y de materia, que incluye al de la naturaleza prehumana, no se transforma en un “sujeto natural medio mítico”, pues en ese

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>33</sup> “...existe la disposición, la posibilidad real de un sujeto de la naturaleza, el cual, en su aprehensión, es llevado a la relación ígnica fáustica, que, si supera la naturaleza, es sólo para mediar lo mejor en ella con lo mejor en nosotros”, Ernst Bloch, *El principio esperanza* [2], Madrid, Trotta, 2006, p. 276.

caso Marx volvería a la identidad hegeliana de sujeto y objeto, que es justamente lo que él critica desde el punto de vista materialista.<sup>34</sup>

Y agrega un poco más adelante:

La no identidad de sujeto y objeto significa, en relación con el problema que aquí se discute, que la forma humana permanece indiferente y exterior respecto de la sustancia natural, cosa que se hace particularmente visible cuando se expone un valor de uso a la desintegración natural.<sup>35</sup>

Por su lado, en relación con el segundo problema, Schmidt previene sobre la posibilidad de desarrollar una interpretación ontológica de la noción de valor de uso en Marx, la cual, desde su comprensión, debe permanecer anclada a un horizonte histórico y dialéctico, propio de la perspectiva materialista de la historia, para la que no existen formas perennes que estructuren de manera inmodificable la relación entre el ser humano y la naturaleza. De lo contrario, la categoría del valor de uso daría paso a una concepción metafísica, típica de la historia tradicional de la filosofía.

Cuando Marx dice que la naturaleza general de la producción de valores de uso no cambia por el hecho de que se ponga al servicio del capitalista, y considera por ello al proceso laboral “independiente de toda forma *social determinada*”, como un proceso “en el cual el hombre media, regula y controla su intercambio orgánico con la naturaleza mediante su propia acción”, eso no significa ni con mucho que para Marx “las estructuras generalísimas del hombre y del trabajo sean suprahistóricas, atemporales”, como pretende al interpretar este pasaje el tomista Marcel Reding, que entiende el materialismo dialéctico como ontología.<sup>36</sup>

Son justo estos temas problemáticos –las posibles interpretaciones armonicistas, sustancialistas y ontológicas del valor de uso–, los que motivaron a uno de los críticos más vehementes e incisivos del proyecto de la *Crítica de la economía política*, Jean Baudrillard, a denunciar la subsistencia de una metafísica en el proyecto marxiano, sintetizada en la noción de valor de uso como horizonte revolucionario más allá de la lógica del valor y la valorización. Si bien la intervención teórica de Baudrillard cae en simplificaciones y reduccionismos grotescos que desfiguran la exposición marxiana de la contradicción entre el valor de uso y el valor –por lo cual no podrían tomarse como puntos de partida para una reconstrucción completa y puntual de dicha contradicción y, en especial, de la categoría de valor de uso–, sus señalamientos y cuestionamientos tocan el corazón de diversas interpretaciones fundamentadas en afirmaciones y exposiciones del propio Marx, por lo que es necesario confrontarlas directamente y reconocer lo que en ellas pueda haber de verdad. Sólo así podrá reconstruirse, tomando en cuenta el largo y complejo debate reseñado más arriba, una noción central de la crítica al capitalismo y su posible superación revolucionaria.

Sin profundizar aún demasiado en los detalles de la crítica que Baudrillard dirige a la noción de valor de uso (lo cual haremos en el siguiente apartado), cabe resaltar cinco puntos distintivos de su cuestionamiento general: la caracterización del valor de uso como una categoría suprahistórica y atemporal; la denuncia de la “teoría de las necesidades” como una construcción ideológica; el señalamiento de la mitología e ideología naturalizante del valor de uso (*fetichismo del valor de uso*); la crítica a la antropología armonicista y a la ontología metafísica detrás de la concepción del trabajo concreto (la idea de una “esencia humana”, que esconde tras de sí una *ley moral*), y el rechazo a la “sencillez” y a la “transparencia” epistemológica fundadas en el horizonte construido desde el valor de uso y el trabajo concreto.

---

<sup>34</sup> Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1983, p. 82.

<sup>35</sup> *Ídem*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 91.

A diferencia de los autores presentados hasta el momento, a Baudrillard no le interesa en lo más mínimo recuperar la propuesta de Marx para reconstruir una teoría de la revolución socialista o algo semejante. Al contrario, su objetivo es claramente antimarxista. Para él, no hay forma de distinguir entre las lecturas deformadoras del marxismo y la teorización original de Marx. De acuerdo con Baudrillard, toda la propuesta marxiana es, en principio, ideológica y prosistémica. Por ello mismo, llama poderosamente la atención que haya sido un autor antimarxista el que, finalmente, le haya dado todo el peso debido a la noción de *valor de uso* en el proyecto de la *crítica de la economía política*, aunque solamente para intentar destruirla radicalmente.

El núcleo de la crítica baudrillardiana a la categoría marxista de *valor de uso* lo constituye el cuestionamiento a la separación tajante que realiza Marx entre el ámbito histórico y social determinado del valor de cambio y el ámbito *suprahistórico* o *transhistórico* del valor de uso. Según Baudrillard, al establecerse dicha diferencia, el valor de cambio aparece como el elemento explicativo clave del fetichismo de la mercancía, mientras que el valor de uso se presenta, por su lado, como un “más allá” del fetichismo, el espacio natural, puro y transparente de la mercancía desde donde se pueden reconstruir relaciones “sanas” con los objetos y los sujetos de manera radical y revolucionaria. En esa distinción, sostiene Baudrillard, se juega todo el “idealismo marxista”,<sup>37</sup> que, en última instancia, erige un “fetichismo del valor de uso”, una mitología de lo natural.

...al mantener el valor de uso en lo “incomparable”, el análisis marxista ha contribuido a la mitología (verdadera “mística” racionalista) que hace pasar la relación del individuo con los objetos concebidos como valor de uso por una relación concreta y objetiva, “natural” en suma, entre la necesidad propia del hombre y la función propia del objeto, opuestamente a la relación “alienada”, reificada, abstracta, que existiría con los productos como lo hace el valor de cambio...<sup>38</sup>

Pero esta crítica que introduce Baudrillard –y que podría tener un grado de plausibilidad aplicada a determinadas interpretaciones mistificadoras o de corte metafísico de la propuesta marxiana– termina cayendo en un reduccionismo absurdo y deformador de la propia teoría de Marx, a tal punto que la convierte en continuadora de la lógica ramplona y abstracta de la utilidad y el *homo oeconomicus* de la economía vulgar. He ahí donde su crítica naufraga de manera inevitable.

El valor de uso es la expresión de toda una metafísica: la de la utilidad. Se inscribe como una especie de *ley moral* en el corazón del objeto, y se inscribe ahí en función de la finalidad de la “necesidad” del sujeto.<sup>39</sup> [...]

Instituye el objeto en una equivalencia funcional consigo mismo en el solo marco de esta valencia determinada: la utilidad. Esta simplificación absoluta, esta racionalización por la identidad (equivalencia de sí mismo consigo mismo), le permite entrar en el campo de la economía política como valor positivo.<sup>40</sup> [...]

No sólo el *Homo oeconomicus* vuelve a ser por completo valor de uso en el proceso de producción capitalista, sino que este imperativo utilitario estructura hasta la relación del individuo consigo mismo: en el *proceso de satisfacción*, hace valer y fructificar sus propias virtualidades de placer, “realiza” y maneja lo mejor posible (es decir al máximo) su propia “facultad de gozar”, tratada literalmente como una fuerza productiva. ¿No está fundada toda la moral humanista sobre el “buen uso” de sí mismo?<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Jean Baudrillard, *La crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 2002, p. 149.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>40</sup> *Ídem.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 157.

*Crítica a Baudrillard y recuperación renovada de la noción de valor de uso por Bolívar Echeverría*

Esta crítica apresurada de Baudrillard es uno de los motivos decisivos que justifica la intervención magistral de Bolívar Echeverría sobre la noción de *valor de uso* (principalmente en su ensayo “El valor de uso: ontología y semiótica”). Lo que diferencia su desarrollo teórico del de los anteriores autores marxistas es que, para Bolívar Echeverría, la noción de valor de uso merece un tratamiento pormenorizado en sí mismo, como núcleo estructurador de la propuesta económica marxiana (pensada en su sentido más amplio, es decir, más allá del conjunto histórico organizado por la modernidad capitalista), capaz de hacer “estallar el horizonte de inteligibilidad” en el que se mueve la lógica de la valorización. Para ello, sin embargo, considera necesario separarse del reduccionismo con el que Jean Baudrillard –a quien Echeverría no deja de reconocer como uno de los teóricos más agudos sobre “el intercambio, la producción y el consumo de bienes”– simplifica y deforma la propuesta teórica de Marx. Jean Baudrillard, señala con tino Bolívar Echeverría,

se resiste a distinguir entre la utilidad en abstracto o valor de cambio y su utilidad concreta o valor de uso, que es siempre, por necesidad, simbólica, lo mismo en lo colectivo que en lo íntimo, en lo público que en lo privado. Con el fin de reservar para sí la originalidad de explorar esta última en el “intercambio simbólico”, pasa por alto la afirmación de Marx sobre la singularidad concreta e “incommensurabilidad” de los valores de uso, le adjudica el más plano de los utilitarismos y descalifica todo lo que, en la línea de Marx pero más allá de él, pueda decirse acerca de un valor de uso dirigido a un disfrute más allá de los límites del “*do ut des*”.<sup>42</sup>

De esta manera, la estrategia teórica de Bolívar Echeverría muestra un doble filo: por un lado, critica abiertamente el reduccionismo baudrillardiano de la noción de valor de uso en Marx; por el otro, sin embargo, reconoce la necesidad de pensar el concepto más allá del plano puramente material y simplificado de las necesidades, esto es, en la complejidad semiótica y simbólica que inevitablemente implica todo proceso de producción (y en el cual también las teorizaciones de Baudrillard pueden aportar elementos decisivos). En esa dirección, empero, reconoce una cierta dolencia en la propuesta de Marx tal como ella aparece desarrollada en *El capital*. Según Bolívar Echeverría, cuyas importantes contribuciones teóricas a la historia del marxismo latinoamericano y mundial iniciaron justamente con la reflexión minuciosa de la contradicción entre el valor de uso y el valor a propósito del análisis del objeto mercantil –precisamente por los años en los que Baudrillard se esforzaba por desacreditar el núcleo de la propuesta marxiana, esto es, hacia 1974 y 1975–, el discurso crítico que Marx despliega en *El capital* da un peso muy desigual a las extensas investigaciones y exposiciones sobre el proceso de acumulación capitalista y a las que se centran, apenas como esbozo, en la teorización de la noción de valor de uso. Ello mismo, dice, es lo que justifica sus propios desarrollos teóricos, los cuales intentan llenar un vacío que no ha sido suficientemente atendido en la historia del marxismo.

Pensamos [...] que el aporte central de Marx a una comprensión crítica de la modernidad adolece de una disimetría o unilateralidad; que las amplias y penetrantes investigaciones del proceso de acumulación del valor capitalista –de uno de los dos lados del comportamiento económico contradictorio de la sociedad moderna– no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerles contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del “valor de uso” y su reproducción. Justificamos así nuestro trabajo, como un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la “forma natural” de las cosas como “valores de uso”, concepción implícita en la “crítica de la economía política” y sin cuyo esclarecimiento ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 154.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 155.

Si las investigaciones de Marx, nos dice más adelante de forma explicativa, no fueron tan minuciosas sobre el tema del valor de uso durante la redacción de *El capital*, ello se debió a una doble causa: en primer lugar, al sentido principalmente crítico, esto es, negativo, del discurso teórico que elaboró y que lo llevó a cuestionar los desarrollos aún incipientes, iniciales, del concepto en la ideología oficial de la burguesía, esto es, en la economía política; en segundo lugar, a que los efectos devastadores del capitalismo y del imperialismo europeo, que trastocaron todos los ritmos y sentidos de vida alrededor de mundo, desestabilizando los “equilibrios” previos entre la naturaleza y los hombres en sus procesos de reproducción y devastando su medio ambiente, no habían elevado aún a tarea urgente la teorización detallada de la noción de valor de uso.

A continuación, abordaremos con más detalle las críticas que introdujo Baudrillard a la noción de valor de uso en su intento por desestimar el conjunto del pensamiento marxiano (recuperando, sin embargo, algunos señalamientos destacados de su intervención) y la forma en la que Bolívar Echeverría, en el desarrollo positivo del concepto, buscó superarlas y reconstruir la categoría en cuestión como una forma de reivindicar la idea de la revolución comunista en un contexto marcado trágicamente por su abandono generalizado.<sup>44</sup>

## El valor de uso más allá de la contradicción mercantil

### *La crítica de Baudrillard y los problemas teóricos y políticos de su concepción*

Las críticas que Jean Baudrillard dirige a la noción marxiana de valor de uso y, con ello, al proyecto general de la *crítica de la economía política* pueden ser confrontadas de dos maneras distintas. Se las puede considerar como una lectura facciosa y deformadora de la perspectiva de Marx y, en consecuencia, pasar a desestimarlas de raíz sin tomar en cuenta lo que ellas plantean (contrastándolas posteriormente con la lectura o interpretación “correcta” de *El capital*), o bien se puede atender sus observaciones, por más injustas que nos parezcan, y valorar hasta qué punto pueden llegar a derivarse de los textos marxianos o hasta qué punto es necesario tomarlas en cuenta para evitar determinadas conclusiones erróneas. Desde la perspectiva del presente ensayo, es esta última actitud la única productiva, porque nos permite atender las deficientes interpretaciones de la obra de Marx, así como las posibles debilidades que se encuentran en ella por su misma inconclusión teórica (independientemente de que allí se hallen ya las claves maestras de su prosecución y ampliación). No debe olvidarse jamás que el proyecto de la *crítica de la economía política* es un proyecto inconcluso y que, a pesar de que Marx trazó las líneas maestras de su dirección y sentido, su continuación teórica (que no es simplemente “teórica”, sino siempre “teórico-política”, es decir, práctica) implica un compromiso de colaboración y creatividad desde un horizonte histórico distinto.<sup>45</sup> Defender o continuar un proyecto como el de la *crítica de la economía política* no debe significar atrincherarse en un

<sup>44</sup> “...el estado de incógnita en que –pese a los *Manuscritos de París* (1844)– permanece el contenido del concepto de “forma natural”, no debe ser visto como el indicio de un límite que cierra, sino como el de uno que abre el discurso de Marx hacia los nuevos problemas de la política contemporánea. La reconstrucción de ese contenido y de su efectividad crítica para el presente es posible. Su lugar y medida están allí; demarcados por la radicalidad de la crítica de Marx al capitalismo. Ésta llega explícitamente hasta el cuestionamiento de la forma en que tanto la sujetividad como la objetividad se constituyen en la época moderna, y plantea por tanto una idea de “revolución” que, lejos de quedar atrapada en las ilusiones del siglo pasado, implica una propuesta cuya plena validez sólo parece mostrarse a la luz de las desilusiones del presente”, *ibid.*, p. 157.

<sup>45</sup> Esto es precisamente lo que plantea Bolívar Echeverría desde su intervención original sobre el sentido del proyecto de la *crítica de la economía política*. “Si en la obra de Marx hay un texto principal, porque en él está la clave de los demás, y si éste es inconcluso, porque quedó aún en proceso de alcanzar su versión definitiva, la única lectura adecuada que se puede hacer de ella es la que, al asumir esta problemática, se convierte necesariamente en un co-escribirla. Leer a Marx resulta así, llevando las cosas al extremo, emprender la tarea paradójica de escribir junto con él su propia obra. Tarea imposible en la medida en que se trata de una obra personal, expresiva de un individuo desaparecido hace ya un siglo y de una situación concreta tan irreplicable como él. Tarea posible, no obstante, si se tiene en cuenta que los teoremas fundamentales que hay en ella forman parte de un discurso anónimo, el discurso del comunismo, que se hace todavía, que requiere nuevos autores y que mantiene en nuestros días toda la vitalidad de sus inicios”, Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, Fondo de Cultura Económica / Ítaca, 2017, pp. 248-249.

baluarte conceptual inalterable, sino arriesgarse a pensar los problemas de alcances civilizatorios que este proyecto plantea más allá de todo dogmatismo y de toda fe en la verdad filosófica de sus alcances.

Así, en primer lugar, resulta necesario aclarar el punto de la cualidad “suprahistórica” o “transhistórica” del concepto de valor de uso, contrastándola con la dimensión específicamente histórica y determinada de la categoría de valor. En realidad, para ser más precisos, la noción de valor no es una categoría anclada en la forma específicamente capitalista, porque, como lo hemos demostrado ya en otra parte,<sup>46</sup> la mercancía a la que corresponde como uno de sus elementos constitutivos aparece repetidamente a lo largo de la historia en los más diversos modos de producción y en los más diversos espacios geográficos. Si bien la mercancía como forma universal y dominante de aparición de la riqueza moderna está vinculada al modo de producción capitalista y a su dinámica particular de reproducción y acumulación, lo cierto es que ha habido mercancías o, por lo menos, formas incipientes de ella, a lo largo de la historia humana, desde el pasado nómada. Y la mercancía, aun en la expresión más sencilla del trueque, implica una forma bifacética, esto es, una existencia contradictoria como valor de uso y como valor. Por ello, lo correcto sería decir que lo específicamente histórico de la forma mercantil está determinado por la aparición del trabajo privado, o bien por la apropiación privada de la riqueza<sup>47</sup> (que convive con diversos modos de producción y diversas formaciones sociales), mientras que el plano transhistórico queda definido por aquellos rasgos históricamente permanentes en el modo de generar valores de uso más allá de la forma privada de su producción y apropiación. ¿A qué se refiere este “más allá” de la forma privada de su producción y apropiación?

Si la respuesta a la pregunta precedente condujera a pensar en una “esencia” o en una “forma histórica original”, entonces, coincidiendo con Baudrillard, habría que denunciar en Marx un idealismo metafísico imperdonable, que implicaría, o bien la suposición de una sustancia primera que establecería la pauta ideal de superación de la propiedad privada y sus formas enajenadas, o bien la hipótesis de un origen antropológico primigenio, al cual habría que tomar como paradigma de pureza y realización humana perdida en el tiempo. No obstante, cualquiera que haya leído tan siquiera las primeras líneas de la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857 sabe perfectamente que Marx no presupone esto, sino que indica muy claramente que cuando habla de la “producción en general” está haciendo una abstracción,<sup>48</sup> —esto es, se está separando de las determinaciones históricas concretas—, y que esa abstracción le sirve tan sólo para poner de manifiesto los rasgos comunes y permanentes a lo largo de la historia en las distintas formaciones económicas específicas. Por ello mismo, las categorías de “producción en general”, “valor de uso” o “trabajo concreto” no pueden tomarse como nociones “suprahistóricas”, es decir, no pueden pensarse como una sustancia ideal más allá de las determinaciones temporales específicas, tampoco como la suposición de una comunidad primaria u original, sino como derivaciones *a posteriori* de la aparición de ciertas características productivas y reproductivas recurrentes en diversas formaciones sociales y modos de generar la riqueza en las colectividades humanas.

Sin embargo, aclarado el punto anterior, no deja de llamar la atención que Marx hable —por ejemplo en los *Grundrisse*— de “condiciones naturales de existencia” o “condiciones naturales de producción”, que serían los “presupuestos de sí mismo”, esto es, los presupuestos de la existencia del productor como un ente unido metabólicamente, por mediación del proceso de trabajo, con su entorno natural. ¿Qué significa, en este caso, “condiciones naturales de existencia” o “condiciones naturales de producción”?

---

<sup>46</sup> Cfr. Carlos Herrera de la Fuente, *Crítica y riqueza material. La contradicción valor-valor de uso en el primer capítulo de El capital*, en Corsario Rojo nro. 7, segundo semestre 2024, p. 10.

<sup>47</sup> Y aun ello no sería del todo exacto, ya que, como lo explica el propio Marx en la *Contribución a la crítica de la economía política*, los primeros intercambios mercantiles se dieron entre comunidades que se encontraban casual o periódicamente y que se trataban, las unas a las otras, como propietarios independientes de objetos que excedían sus propias necesidades y que, por lo mismo, podían ser enajenados. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, en Marx und Engels Werke, B. 13, Berlin, Dietz Verlag, 1961, pp. 35-36.

<sup>48</sup> Karl Marx, *Einleitung [zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie]*, en Marx und Engels Werke, B. 42, Berlin, Dietz Verlag, 1983, pp. 20-21.

De acuerdo con Marx, las “condiciones naturales de la producción” presuponen, para el individuo trabajador, dos rasgos:

1) su existencia como miembro de una entidad comunitaria; en consecuencia, la existencia de esta entidad comunitaria, que en su forma originaria es *organización tribal*., *organización tribal* modificada en mayor o menor grado; 2) el comportamiento con el *suelo* como algo que es *suyo* por intermedio de la entidad comunitaria, como frente a una propiedad territorial colectiva que, al mismo tiempo, es *posesión individual* para el individuo o de tal modo que sólo se reparten los frutos, pero el suelo mismo y su labranza permanecen en común.<sup>49</sup>

Esta descripción de los rasgos que caracterizan la existencia comunitaria de las colectividades primitivas podría parecer una aproximación meramente antropológica sobre el origen y la evolución de las diversas formaciones sociales a lo largo de la historia, pero Marx extrae consecuencias filosóficas de estas observaciones: “Como primera fuerza productiva se presenta la comunidad misma”.<sup>50</sup> Y más adelante: “El hombre sólo se aísla a través del proceso histórico. Aparece originariamente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un *animal gregario*...”<sup>51</sup>

Por ello mismo, en un pasaje anterior, Marx aclara que las condiciones naturales de la producción no pueden ser ellas mismas producidas, sino que son el presupuesto natural de la existencia humana en su forma gregaria, colectiva.

Las *condiciones originarias de la producción* [...] originariamente no pueden *ser ellas mismas producidas*, no pueden ser resultados de la producción. Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la *unidad* del hombre viviente y actuante, [[por un lado,]] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, [[por el otro,]] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital.<sup>52</sup>

Es justo aquí donde Baudrillard denuncia una mitología naturalizante del valor de uso, que produce, además, la imagen de una armonía original perdida en el tiempo, porque detrás de esta noción no sólo se construye un discurso sobre la utilidad, sino sobre la relación *natural, esencial y armoniosa* del ser humano con su entorno y sus congéneres. Esto es lo que, en última instancia, deriva, según el sociólogo francés, en un *fetichismo del valor de uso*, porque genera la apariencia de una potencia mística del valor de uso y la “producción natural”, los cuales serían las claves de acceso para la solución de todas las contradicciones humanas. El valor de uso sería esa piedra sagrada, cuya liberación de las garras históricas del valor y la propiedad privada (por medio de una revolución) reinstaurarían el reino de la libertad, la igualdad y la solidaridad humanas. ¿Es justa esta conclusión de Baudrillard?

Lo primero que habría que hacer es distinguir entre la apreciación antropológica y la derivación filosófica u ontológica. Si lo que se afirma es que originariamente, al comienzo de la historia humana, las diversas agrupaciones colectivas tuvieron la forma de una organización tribal, comunitaria, que implicaba determinadas formas de apropiación de la tierra y los recursos naturales, la afirmación de Marx es cierta (aun cuando esas formaciones se hayan visto acompañadas de diversas relaciones simbólicas y religiosas de organización que no se resaltan y que alteraban su funcionamiento colectivo homogéneo). Pero si de ese

---

<sup>49</sup> Karl Marx, Eric J. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, ob. cit., p. 70.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 67.

hecho y de esas condiciones, constatados por la antropología contemporánea, se deriva que la “esencia humana” es necesariamente comunitaria y que ésa es forzosamente la forma “natural” y humana de ser y existir, entonces se da un salto lógico teóricamente injustificado. Es lo que en filosofía se denomina *falacia naturalista*: no se puede deducir de un hecho histórico una conclusión ontológica o ética. Es necesario, por ello, distinguir, como lo hace la fenomenología, entre lo fáctico y lo ontológico.

Sartre definía la *facticidad* como una “necesidad de hecho”.<sup>53</sup> Lo fáctico está constituido por las condiciones concretas y contingentes a las cuales, en la terminología heideggeriana, es “arrojado” el *Dasein* (la existencia humana) como ser-en-el-mundo. Estas condiciones básicas o “naturales” no significan nada de por sí, no tienen un sentido previamente definido: no son ni buenas ni malas, ni mejores ni peores. Son, como diría Sartre en *El ser y la nada*, constituciones del *ser-en-sí*, de los objetos, cuya “relación” recíproca es de pura exterioridad, de pura ajenidad. Aquí no puede haber vacilaciones: puesto que el marxismo comparte con la postura existencialista de Sartre un ateísmo radical, un rechazo de toda concepción metafísica e idealista, no puede presuponerse *a priori* ningún sentido o significado sustancial del mundo y sus objetos, no puede hablarse de ninguna trascendencia ideal o material.<sup>54</sup> La naturaleza *es, existe*, ciertamente, y hay objetos y sujetos, pero ello, en principio, no significa nada ni tiene ningún valor de por sí. Es algo absolutamente contingente, justo porque no es producto de ninguna creación divina ni de una planeación previa.

Lo ontológico, por su lado, nos habla del *ser en general* y de los modos del ser, pero desde el punto de vista de la necesidad. Lo ontológico reclama que lo que es sea necesariamente así y no pueda ser de otra manera.<sup>55</sup> Por ello, es muy distinto decir que la primera experiencia histórica de la humanidad fue la de la comunidad primitiva y la organización tribal, y afirmar, por otro lado, como consecuencia, que esa aparición primigenia de las formaciones sociales corresponde a la “naturaleza humana” o es expresión del *ser gregario original* del hombre. De la misma forma, es innegable que la condición fáctica de la existencia humana implica una convivencia con los otros, esto es, que el ser humano es siempre un *ser-para-los-otros*, o bien un *ser-con-los-otros*, pero ello no significa nada específico en cuanto su relación con ellos, es decir, si esa relación es por esencia violenta o pacífica, amistosa u hostil, retraída o comunitaria. Al contrario, el ser humano no es ni comunitario ni privado, ni aislado ni esclavo por naturaleza, sino un *ser-de-posibilidades*,<sup>56</sup> esto es, una posibilidad abierta a la historia bajo ciertas condiciones fácticas y naturales innegables que lo condicionan materialmente, pero que no lo determinan de manera absoluta. La materialidad impone condiciones, pero no establece un sentido específico de la acción humana, justo porque no hay ninguna realidad trascendente ni divina que codifique *a priori* el curso de la realidad y determine la totalidad de los fenómenos naturales, sociales e históricos. Lo que es es sin justificación previa ni determinación trascendente.

Así pues, ciertamente, se puede caer en un *fetichismo del valor de uso* si se reproduce la falacia naturalista más arriba comentada; si se quiere hacer pasar como sustancia absoluta lo que, en realidad, es sólo un hecho histórico determinado. En última instancia, como también lo advierte Baudrillard, de ese *fetichismo del valor de uso* se deriva, aunque de manera subrepticia y velada, una determinada *ley moral* de la acción política. Al confundir el plano de las condiciones fácticas con la dimensión ontológica, cierto marxismo (sustentado, empero, en afirmaciones del propio Marx) introduce la idea de un “comportamiento natural” del ser humano, de una determinada forma de ser, actuar y organizarse que sería “auténticamente revolucionaria”, “libre” o

<sup>53</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada, 1998, p. 135.

<sup>54</sup> Las leyes físicas que rigen los objetos, incluyendo los corporales, son parte de esa facticidad que en sí misma no significa nada. Existen leyes físicas, pero, para el materialismo radicalmente ateo, ellas no tienen ningún significado ni valor trascendente. Simplemente, son.

<sup>55</sup> Esta definición de *ontología* corresponde a la concepción clásica de la filosofía, para la cual ésta es una rama de conocimiento que estudia la naturaleza del ser y la existencia, pero no la que construirá posteriormente Heidegger, en *Ser y tiempo*, con el nombre de *ontología fundamental*. Desde el punto de vista de ésta última, dedicada a plantear correctamente la pregunta por el sentido del ser, el ser no puede ser definido de ninguna manera (“el ser no es el ente”) ni asignado a alguna entidad específica, sino que del ser sólo se puede decir que “se da” o que “da ser”.

<sup>56</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 2006, §31, p. 143.

“no enajenada”, frente a otra que no estaría a la altura del reto de la revolución. Esta última posición, sin embargo, tiene como fundamento una determinada interpretación de la teoría de las necesidades en Marx, desde la cual se da sustento a la ideología naturalizante que puede filtrarse detrás de la noción de valor de uso.

Si bien es falso, tal como lo afirma Baudrillard, que en Marx, “todas las pulsiones, las relaciones simbólicas, las relaciones de objeto, y hasta las perversiones, todo el *trabajo* de invasión del sujeto se abstraen y encuentran su *equivalente general* en la utilidad y el sistema de las necesidades”,<sup>57</sup> porque, en última instancia, Marx elabora, aunque apenas como esbozo, una teoría de la riqueza fundada en la diversidad concreta y compleja de los valores de uso<sup>58</sup> —jamás reducida al principio de la pura utilidad y la funcionalidad—, lo cierto es que, en las reflexiones de Marx, no existe, como dimensión estructural, una *teoría del deseo*, la cual debería acompañar, de forma inseparable, la reflexión teórica sobre la expresión concreta de las necesidades. Ello es así a pesar de que, ya desde el principio, en el segundo párrafo de *El capital*, indica que la “naturaleza de las necesidades” que satisfacen los valores de uso puede provenir del “estómago” o de la “fantasía”, y agrega una cita al pie de página de Nicholas Barbon donde se comenta que la mayoría de las necesidades que satisfacen los valores de uso son “necesidades del espíritu”.<sup>59</sup>

El deseo, como lo ha mostrado la teoría psicoanalítica, no es sólo un complemento o un adorno de la necesidad, sino que es la dimensión que le da forma a la necesidad, que le otorga su sentido específicamente humano. No existe, por un lado, la necesidad material, animal o natural en estado puro y, por el otro, el deseo acompañando esa dimensión esencial, ornamentándolo, sino que toda necesidad tiene la forma del deseo, es expresión de los deseos originales de los sujetos, por lo que cualquier construcción independiente de ellos resulta abstracta y reduccionista. En el discurso crítico de las necesidades, sin embargo, resulta fundamental distinguir analíticamente lo que corresponde a la *pulsión biológica* de lo que corresponde a la *necesidad* y al *deseo*, aun cuando, en última instancia, todos ellos estén mezclados en el acto de reproducción material.

La necesidad animal tiene la forma del *instinto*. El instinto es una conducta determinada por la herencia genética para todos los individuos de una especie que no puede ser modificada y que sirve para establecer las vías de satisfacción de los requerimientos materiales, así como para definir los objetos específicos de la satisfacción. En el ser humano, al romperse radicalmente la vía instintiva de satisfacción de necesidades, se introduce un hiato, una *falta*, entre la pulsión y la necesidad. La pulsión biológica (que es de la única que se habla aquí) es una excitación corporal que genera una tensión, la cual reclama el consumo de un objeto para ser sosegada y satisfecha. El objeto, sin embargo, no está predefinido en la pulsión, como sí lo está en el instinto. Puesto que el ser humano nace en el desamparo total, en la absoluta incapacidad para atender los reclamos materiales de su corporalidad y depende siempre de *otro* para lograrlo, el objeto de satisfacción puede variar de manera radical, tanto estructural como históricamente. Por poner tan sólo un ejemplo, un niño recién nacido puede satisfacer su pulsión de hambre por la vía del amamantamiento, bebiendo leche materna, o bien succionando un biberón que contiene una fórmula química. Entre las dos posibilidades hay un mundo de diferencia, pero los dos objetos forman dos tipos diferenciados de necesidades. La necesidad, entonces, es el producto de la acción humana para atender el requerimiento de la pulsión. Por ello mismo, no existe “un sistema natural de necesidades” originales que se contrapongan a un “sistema artificial de necesidades”, sino siempre un conjunto concreto de *necesidades producidas históricamente* por la acción humana.<sup>60</sup> O, en otras palabras, *las necesidades son siempre artificiales*, aun cuando se puedan encontrar vías más o menos adecuadas para satisfacerlas.

<sup>57</sup> Jean Baudrillard, *La crítica de la economía política del signo*, ob. cit., p. 156.

<sup>58</sup> En mi ya citado ensayo *Crítica y riqueza material*, resumo los once rasgos que componen la complejidad práctico-material de los valores de uso desde la lectura de Marx en el capítulo 1 de *El capital*. Cfr. Carlos Herrera de la Fuente, *op. cit.*, pp. 13-16.

<sup>59</sup> Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band*, ob. cit., p. 49.

<sup>60</sup> En Marx, también existe una teoría de la producción histórica de las necesidades, por supuesto, jamás el presupuesto de un sistema único o sustancial de necesidades humanas. Sin embargo, Marx presupone la necesidad misma como punto material de partida del movimiento reproductivo que apunta a su satisfacción, mientras que aquí tratamos de demostrar que la misma forma *necesidad* es producida desde su origen social-material, esto es, que no existe una necesidad previa a su producción.

Finalmente, el *deseo* es un excedente de la demanda sobre la necesidad. El deseo pide algo más que el objeto que puede satisfacer momentáneamente la necesidad; pide, por decirlo así, una totalidad que es imposible de alcanzar.<sup>61</sup> El deseo no puede nunca satisfacerse, ni siquiera momentáneamente, pero está allí como reclamo de un objeto imposible que, por más paradójico que resulte, está presente (ausente) en el objeto que satisface la necesidad. Posee, para decirlo sucintamente, la forma de eso que Lacan denominó el *pequeño objeto a*: el “objeto causa del deseo”.<sup>62</sup> Ese *pequeño objeto a* es lo que, finalmente, configura la necesidad como una necesidad humana: no sólo como un modo artificial de la necesidad producida, sino como la necesidad sublimada en su configuración posible/imposible. Ésta sería, en última instancia, la forma concreta del *valor de uso*.

En resumen, no hay un sistema natural de necesidades al cual atenerse para proponer, desde otro horizonte radical y revolucionario opuesto, un mundo libre de la artificialidad de los valores de uso mercantiles, porque todos los valores de uso, de principio a fin, están ya alterados, “contaminados”, son producidos artificialmente, y, además, están cruzados por la instancia evanescente del deseo, que exige de los objetos más, mucho más, de lo que éstos pueden dar. Ello no significa, sin embargo, que no se pueda superar la forma específica de la mercancía y los elementos vinculados a ella, sino que su superación no llevaría al mundo de la liberación de los valores de uso a sus “condiciones naturales de existencia”, e implicaría necesariamente el reconocimiento de la artificialidad, impureza y turbulencia de todo consumo y de toda existencia humana.

De esto último, se deriva, a manera de conclusión, la crítica correcta a la epistemología de la transparencia que pretende reconocer en la producción directa de valores de uso características de sencillez y evidencia que, de ninguna manera, posee su proceso de producción, distribución y consumo. Todo valor de uso encierra una carga ideológica espontánea (expresada en el cruce entre la necesidad artificial y el deseo), que debe ser desentrañada y puesta en evidencia. Baudrillard tiene razón cuando le reclama a Marx sobre la oscuridad del ejemplo que emplea en el parágrafo final del primer capítulo de *El capital* sobre Robinsón Crusoe y su isla.

De hecho, no hay nada claro en esta historia y, aquí también, la evidencia de la simplicidad y de la transparencia, como para Marx la evidencia de la mercancía, está “llena de sutilezas metafísicas y de argucias teológicas”. No hay nada claro ni natural en el hecho de “transformar la naturaleza según sus necesidades”, de “hacerse útil” y hacer que las cosas sean útiles. Esta ley moral del valor de uso no hubiera debido pasar inadvertida a la crítica de la economía política, porque todo el sistema y el “misterio” de ésta se encuentran ya ahí con Robinsón en su isla y en la transparencia falsificada de su relación con las cosas.

### *La posición de Bolívar Echeverría*

Hemos ya establecido nuestras diferencias y nuestras coincidencias con las críticas de Jean Baudrillard al concepto de valor de uso en Marx. Lo que se ha obtenido es una serie de prevenciones metodológicas indispensables para retomar el concepto de valor de uso y recuperarlo como fundamento de un planteamiento revolucionario sustentado en la teoría marxiana de la *crítica de la economía política*. Como se ha comentado más arriba, a Baudrillard no le interesaba repensar la noción de valor de uso ni recuperar el discurso crítico de Marx para replantear el problema de la revolución comunista. Al contrario, su posición fue siempre antimarxista y su único objetivo consistió en exhibir las contradicciones y las imposibilidades de los

---

<sup>61</sup> Esta totalidad toma la forma de la *Cosa* en el psicoanálisis lacaniano, el objeto mítico de satisfacción original que se ha perdido inevitablemente en el tiempo. En este momento, sólo lo indicamos; lo desarrollamos más adelante (3.C.α).

<sup>62</sup> Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, 10. La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 120.

conceptos básicos de la *crítica de la economía política* para desestimarla por completo. Ello lo llevó a caricaturizar y deformar la posición de Marx en más de una ocasión. No obstante, a pesar de la intención expresa del sociólogo francés, así como de su ejecución sistemática a lo largo de sus obras, el resultado de sus reflexiones tiene interés para quien –situado en un horizonte histórico en el que el desarrollo teórico y práctico del marxismo mostró, por ésta o por aquella razón, todas sus contradicciones políticas e intelectuales– desee continuar explorando la posibilidad de la teoría crítica marxiana como teoría de la revolución comunista más allá de los dogmatismos e ilusiones de un siglo superado. Las observaciones críticas que se derivan de sus ensayos, por tocar puntos sensibles de la fundamentación de la teoría crítica de Marx, deben servir a un trabajo posterior para la reflexión heterodoxa sobre el sentido posible de las categorías marxianas más allá de las ingenuidades y romantizaciones, del todo imperdonables, de la actualidad.

La intervención ejemplar y sistemática de Bolívar Echeverría sobre la noción de valor de uso como vía para reflexionar renovadamente el tema de la revolución comunista debe servirnos como guía de una teorización que busca colocarse más allá de toda reproducción ingenua de los errores metafísicos e idealistas del humanismo marxista, así como de cualquier tipo de dogmatismo simplificador de la obra de Marx. Por ello mismo, el punto de partida de Echeverría ya no es el de un trasfondo natural o material originario desde el cual se asienta posteriormente la intervención específicamente humana, sino que toda acción humana es comprendida como una acción social que, a partir de un *telos* particular y específico, modifica y altera el contenido puramente animal de la corporalidad y sus necesidades.

Trasfondo prehistórico de la hominización o base vigente de la humanidad actual, la animalidad es solamente la sustancia con la que se forma la vida propiamente social. [...]. No se trata solamente de una *differentia specifica*: el ser humano no es sólo un animal específicamente dotado –de razón, de lenguaje, de sentido civil, práctico, religioso, etcétera–; o si lo es, sus atributos característicos implican un salto más allá de la cualidad estrictamente animal. Todos aquellos comportamientos que parecen ofrecer la clave de la definición de lo humano [...] pueden ser comprendidos a partir de una descripción del proceso de reproducción del ser humano como un proceso en el que la reproducción de su materialidad *animal* se encuentra en calidad de portadora de una reproducción que la trasciende, la de su materialidad *social*.<sup>63</sup>

De ahí que Bolívar Echeverría hable, en diversas obras, del ser humano como un ser *transnatural*.<sup>64</sup> Esto implica que, desde la concepción de Echeverría, la existencia humana concreta –la cual, en el acto productivo, se concibe como generadora de valores de uso– es ya en sí misma una existencia contradictoria, no-homogénea, que implica una discordia, por llamarla de alguna manera, entre el sustrato animal y la expresión social de su praxis. Esta contradicción interna, base de su constitución ontológica, que se presenta como una fractura entre el plano natural de lo puramente necesario y el de la praxis social para su satisfacción, exige la *invención* de una forma determinada de mediación. Puesto que el ser humano es un ser totalmente desamparado, esto es, que a diferencia del animal no está protegido por el manto de un código instintivo que establezca las coordenadas de su acción, esta *forma* no puede ser, según lo subraya Bolívar Echeverría, más que el resultado de una acción libre,<sup>65</sup> una acción que funda y re-funda el principio de su socialidad encaminado a satisfacer el apremio de las necesidades.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, ob. cit., pp. 164-165.

<sup>64</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, pp. 147-167. “Digamos, para concluir, que la constitución de la forma humana de la reproducción a partir de la forma animal –este proceso de meta- o trans-naturalización– es un proceso conflictivo en el que mientras la una se impone la otra resiste. La forma animal no permanece en lo social sólo como huella, como cicatriz del conflicto y de la violencia que fue ejercida sobre ella, sino sobre todo como el descontento vivo hacia sí misma que habita en lo que la propia forma humana ha podido ser hasta ahora”, *ibid.*, p. 167.

<sup>65</sup> “La peculiaridad del comportamiento humano social aparece cuando se tiene en cuenta aquello que en su estructura correspondería a este principio de identificación global y de individuación diferencial [...]. Aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza también en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad. En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural”, Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, ob. cit., p. 166.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 167.

El sujeto social, al transformar el material natural, no puede ser el simple ejecutor de un plan que regiría sobre él desde sus propias manos, por estar confundido con su composición orgánica. Debe *elegir la forma* a la que conduce su transformación del material, y debe hacerlo porque la forma que tiene un bien/producido no es nunca neutral o inocente; tiene siempre un valor de uso concreto que determina, a su vez, la forma que habrá de tener el sujeto que lo consuma. El trabajar tiene una dimensión *poiética*, su dar forma es un *realizar*, dice Marx. Es un inventar y llevar a cabo un proyecto; proyecto que sólo inmediatamente es el de la construcción de una cosa, que indirectamente pero en definitiva es el de la construcción del sujeto mismo.

El sujeto, pues, inventa la forma de la socialidad y de su acción productiva, de tal manera que, al hacerlo, no sólo determina el campo de los objetos sobre los cuales trabaja (la naturaleza misma), sino que, por esa mediación, se inventa él mismo, crea la forma de su *sujetidad* (así la denomina Bolívar Echeverría) vinculada a una forma determinada de socialidad. El primer nivel de análisis de Bolívar Echeverría consiste, por lo tanto, en dar cuenta del proceso de reproducción social-natural de los seres humanos en sus dos niveles visibles: el del *sujeto* y el del *objeto*.

En el plano inmediato del *sujeto*, éste elige, en primera instancia, a partir de un *proyecto intencional transformativo*,<sup>67</sup> la forma de sus relaciones sociales mediada por la forma específica de sus relaciones de producción y consumo. El sujeto es concebido como existencia bidimensional, como productor y consumidor, no sólo de objetos, sino de formaciones sociales y relaciones de producción y consumo que regulan su praxis y la adecuan a una configuración histórica determinada por el proyecto original del cual parte la acción. En este proceso totalizador “chocan” dos dimensiones del acto reproductivo que Bolívar Echeverría caracteriza como *sistema de necesidades* y *sistema de capacidades*. A partir de un conjunto específico de capacidades (o fuerzas productivas), los sujetos sociales tienen que satisfacer un conjunto de necesidades colectivas, las cuales no están ni previamente establecidas ni constituyen de por sí un conglomerado armonioso e inmodificable. La mediación entre la producción y el consumo, esto es, la esfera *circulatoria*, ejerce una función importante al definir el proyecto de distribución que subyace al proceso reproductivo y que intenta encontrar una solución concreta a la confluencia entre necesidades y capacidades a la hora de repartir los productos del trabajo. Es desde aquí, desde el plan totalizador de reproducción social, que implica un determinado reparto o distribución de bienes entre los sujetos consumidores, donde se vuelve evidente el *sustrato político* de la acción humana, capaz de definir la forma de socialización a partir de la conducción concreta del trabajo colectivo que transforma la naturaleza para satisfacer las necesidades comunes. Puesto que la regulación concreta entre estos dos niveles (sistema de necesidades y sistema de capacidades) no es algo “naturalmente dado”, la acción mediadora de la praxis humana inventa políticamente su conexión y, con ello, la forma en la que se completa la reproducción colectiva.

La “politicidad” del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa “armonía” entre su sistema de capacidades y sus sistema de necesidades, mediante la determinación del *acceso* efectivo de los individuos sociales, como productores y consumidores, al bien/producido global.<sup>68</sup>

En el plano del *objeto*, la praxis transformadora del sujeto social impacta de una doble forma el sustrato natural sobre el cual trabaja: 1) o bien generando medios e instrumentos de producción, los cuales perduran más allá del momento inmediato de satisfacción de las necesidades, 2) o bien produciendo valores de uso para la satisfacción directa de las necesidades del sujeto. Dicha praxis doble erige un sistema de objetos que conforman, en su compleja articulación social, una “segunda naturaleza”, la cual funciona como espacio de

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 172.

desarrollo y desenvolvimiento de los sujetos. Por un lado, el “campo instrumental” de la producción humana se establece como una *estructura tecnológica* que define las posibilidades colectivas de la praxis, tanto en términos cuantitativos como cualitativos. Por el otro, el campo de valores de uso de consumo directo para la reproducción física define el tipo de sujetos que se proyectan como “deseables” en el esbozo del plan global de reproducción. Lo importante aquí es que, independientemente del rol que defina la cualidad específica de los valores de uso en el sistema articulado de objetos sociales (ya sea como medios de producción o como objetos de consumo final), éstos no son nunca neutrales ni “inocentes”, sino que son el resultado de una proyección colectiva que da forma a la socialidad de los sujetos a través de la subjetivación de la naturaleza. “En la forma del objeto”, explica Bolívar Echeverría, “el sujeto de la producción ha cifrado sobre la sustancia del mismo (sobre el alimento que hay en un comestible, el resguardo que ofrece un espacio habitable, la ayuda que da un servicio, etcétera), una intención transformativa que el sujeto consumidor descifra al absorber adecuadamente esa sustancia”.<sup>69</sup>

Ahora bien, esta intención transformativa que impacta en la constitución de los objetos producidos y consumidos por los sujetos sólo puede cifrarse y descifrarse sobre la base de otro sistema que se adhiere al plano material y político de la reproducción social y toma la forma de un sistema de signos, o bien de una “dimensión semiótica” de la reproducción. “Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (*mitteilen*), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa”.<sup>70</sup> El sistema de signos que acompaña el proceso completo de reproducción social toma la forma de un *lenguaje*, y ese lenguaje convierte la totalidad del fenómeno reproductivo en un acontecimiento comunicativo. En este nivel, Bolívar Echeverría abrevia de la propuesta lingüística de Roman Jakobson como fuente teórica del proceso comunicativo transpuesto al ámbito de la producción material.

Sin profundizar demasiado en la exposición de la lingüística de Jakobson, se puede señalar que ésta supone seis distintos niveles o dimensiones del fenómeno comunicativo centrado en la transmisión de un mensaje: el referencial o contextual, el emotivo o expresivo (centrado en el hablante), el conativo o apelativo (centrado en el oyente), el metalingüístico (el código), el fático (el canal de comunicación) y el poético (las variaciones sobre el código).<sup>71</sup> Bolívar Echeverría, por su parte, propone reestructurar la presentación de las funciones en dos ejes diferenciados (uno sintagmático y otro paradigmático): el primero, articulado por las funciones propositiva (expresiva), asuntiva (conativa o apelativa) y fática; el segundo, estructurado por las funciones significadora (referencial o contextual), metasignificadora (metalingüística) y estética (poética). Mientras que el primer eje da cuenta del proceso producción y consumo de signos (articulado por el sistema saussuriano de significado y significante), que debe ser concebido como un proceso de ciframiento y desciframiento semiótico, el segundo habla de la existencia de un código general de referencia comunicativa que establece las pautas de su modificación y variación poética.

En un nivel determinado de la praxis subjetiva, la dimensión semiótica se independiza de su procedencia productivo-consuntiva y asume la forma de una existencia autónoma que puede desentenderse del plano social-natural de la reproducción social y alterar o, incluso, desquiciar el sentido de su prosecución racional.

Si lo característico del ser humano reside en la necesidad a la que está sometido de producir y reproducir la forma de su socialidad, y si la dimensión semiótica de su existencia es el modo en que la asunción de esa necesidad se manifiesta en toda su actividad productivo/consuntiva, el lenguaje es entonces la instancia en la que el auto-proyectarse y el auto-realizarse del sujeto social encuentra su “instrumento” más adecuado. Gracias a él, esta función característica del sujeto social se “libera” de su sujeción al plano

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 181-182.

<sup>71</sup> Roman Jakobson, “Lingüística y poética”, en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975, pp. 352-363.

básico de la producción/consumo de objetos como actividad de apropiación de la naturaleza. *Imaginar*, es decir, negar y trascender la “forma” dada mediante la composición de lo posible: esa actividad, exclusiva del animal que supedita su reproducción física a su reproducción “política”, no consiste así únicamente en inventar formas “cautivas” de la practicidad del objeto. El proyectar que imagina mediante la producción /consumo de significaciones lingüísticas puede hacerlo “en el vacío”, desatendiéndose de las limitaciones directas, físicas y sociales, a las que tendría que someterse si sólo “hablara con los hechos”.<sup>72</sup>

### *Los aportes y las limitaciones de la concepción de Bolívar Echeverría sobre el valor de uso*

Como se ha podido constatar, la reflexión de Bolívar Echeverría sobre el valor de uso rebasa sobradamente las intervenciones previas del marxismo humanista que distinguían entre el plano transhistórico de la sustancia humana-natural, o la esencia humana, y el plano alienado o enajenado de la existencia histórica concreta en las sociedades clasistas, particularmente en el modo de producción capitalista, que subsumía y deformaba el sentido más íntimo de la naturaleza humana. Bolívar Echeverría concibe, por el contrario, el proceso transhistórico de producción y consumo de valores de uso como un proceso desgarrado por la confluencia de dos lógicas sobrepuestas y entreveradas: el plano de la reproducción física y el plano de la reproducción política, desde el cual se articula una dimensión semiótica que es, incluso, capaz de alterar el funcionamiento básico del proceso de reproducción material. Muy lejos del supuesto metafísico de una “naturaleza humana”, Bolívar Echeverría introduce la concepción del ser humano como un ser *transnatural*, lo cual no significa, en ninguna circunstancia, “antinatural” o “antiecológico”, sino separado, escindido de cualquier código natural previamente establecido que lo obligue a determinado comportamiento social o político; “arrojado”, en su existencia, a un mundo en el que se ve obligado a inventar un sistema de relaciones materiales, políticas y semióticas que no se encuentran dadas por la naturaleza, sino que deben desarrollarse para posibilitar el proceso de reproducción social.

Ahora bien, esta concepción crítica del valor de uso es factible, en el caso de Bolívar Echeverría, sobre la base de la aceptación de una estructura determinada de sujetos y objetos que no se pone a discusión o que se asume como punto de partida de la reflexión teórica. En otras palabras, Bolívar Echeverría piensa el problema del valor de uso sin cuestionar las nociones de sujeto y objeto que subyacen a su teorización. Ello no significa, por supuesto, que en su intervención no se dé cuenta del fenómeno dialéctico de transformación de los objetos y los sujetos a través del proceso de trabajo; de la manera en la que los sujetos se autotransforman por mediación de la praxis laboral que ejerce una modificación formal de los objetos materiales que los rodean y que ellos mismos requieren para asegurar su existencia. Tanto en su concepción como en la de Marx, los sujetos y los objetos son resultado de una dialéctica histórica que los hace ser lo que son únicamente como resultado de un desarrollo complejo de adecuación, mediatizada por el proceso de trabajo, entre el sistema de necesidades y el sistema de capacidades. No hay objeto ni sujeto que no estén condicionados por el desarrollo histórico del proceso de reproducción social.

Todo ello es innegable, pero las nociones de sujeto y objeto, en cuanto tales, esto es, como presupuestos teóricos para dar cuenta del proceso concreto de trabajo y reproducción, y, desde ahí, de la generación de valores de uso, no son puestas en cuestión en ningún momento. Se da por hecho que existen objetos y sujetos, y que éstos interactúan de determinada manera en el espacio social-natural. ¿Cuál es el problema teórico que se deriva de esta asunción?

En primer lugar, que al aceptar como presupuesto teórico la existencia de *sujetos* y *objetos*, se acepta una determinada identidad o constitución ontológica que, consciente o inconscientemente, condiciona la reflexión en su conjunto, obligándola a tomar una dirección determinada que se impone como inevitable.

---

<sup>72</sup> Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, ob. cit., p. 193.

Así, por ejemplo, del lado del *sujeto*, suponer su identidad como ya dada obliga a pensarlo como una entidad dotada de voluntad, razón e intención, de tal manera que su relación con el mundo de los objetos se proyecta como una planificación ordenada e ideal del mundo natural, el cual, en mayor o menor escala, se somete a sus proyectos previamente consensados. Como resultado, se entiende el despliegue del proceso de reproducción social como el ejercicio soberano de la voluntad *política* de los sujetos, que –más allá de los obstáculos que se encuentren en el camino o de las modificaciones que se vean obligados a introducir en el curso de los eventos– dota de forma el medio que los rodea y establece los mecanismos que dinamizan sus relaciones sociales y productivas. Así, los sujetos no sólo modelan su entorno natural, sino que se modelan a sí mismos desde la voluntad soberana de su intención transformativa. De esa manera, Bolívar Echeverría reproduce, en una determinada escala y pese a todas sus prevenciones teóricas, el mito moderno del *sujeto* que construye el mundo a su imagen y semejanza. Por supuesto, Echeverría cuestiona de fondo la mitología moderno-capitalista que propone al capital como el sujeto omnipotente capaz de someter al mundo entero (de objetos y sujetos) a su dominio y planeación, y nunca aceptaría la fábula de la capacidad ilimitada del productivismo moderno de adecuar las condiciones de la naturaleza a la lógica de la valorización del valor. Para él, es justo de esa dinámica de la que se debe liberar la humanidad por medio de una revolución que destruya el núcleo del funcionamiento capitalista (la valorización del valor) y posibilite la experiencia de una praxis centrada en la generación de valores de uso, esto es, en el proceso concreto de reproducción de la vida; una transformación radical que se desprenda del *pseudosujeto* (el capital) que parasita la vida humana y permita a los verdaderos sujetos experimentar su propia historia, si bien sobre la base de un conflicto insuperable entre el plano de la reproducción física y la reproducción social y política. Aun así, la categoría de sujeto no se pone en cuestión, y por lo mismo se infiltra en la reflexión teórica que debería pensar las posibilidades radicales de transformación y revolución del mundo moderno.

Si es posible todavía la reflexión teórica sobre el sujeto, ella lo es sólo desde la base en la que éste aparece, de acuerdo con la concepción de Lacan, como *sujeto barrado*, esto es, como sujeto escindido, fracturado e incompleto; una falsa identidad construida sobre una *falta* constitutiva atravesada por el lenguaje. Desde este mirador teórico, el sujeto, antes que una voluntad o intención, es una función dentro de un orden simbólico que él no ha elegido y al cual debe adaptarse mediante estrategias inconscientes de acción y elección. La elección no está eliminada en este horizonte, sino que es concebida como una elección fundamentalmente inconsciente o no-intencional que, al ejercerse, funda su propia necesidad como necesidad inalterable. Comprendido desde el punto de vista antropológico, el sujeto es el resultado de un proceso de adaptación a su *medio*, a través del cual elige inconscientemente una forma de socialidad (en realidad, como veremos más adelante, muy limitada en sus posibilidades concretas), de la que se derivan, al mismo tiempo, determinadas relaciones de producción.

Es justo el concepto de *medio* el que no aparece en Bolívar Echeverría como esfera englobante de la acción metabólica entre sujetos y objetos. No hay acción determinada sin medio. El medio es el entorno fáctico, climático-ecológico, que condiciona las posibilidades concretas de la praxis subjetiva, obligándola a desarrollarse dentro de determinadas vías de acción que dan forma a los *objetos* de su necesidad.

En cuanto tal, para el ser humano no hay objetos predefinidos por la necesidad instintiva. Como ya lo señalamos introductoriamente más arriba, entre la pulsión biológica del hambre y la necesidad hay una *falta*, un hiato derivado de la pérdida del instinto como código articulador entre el cuerpo y la naturaleza. La naturaleza misma, como concepto que sintetiza la idea de un orden total del mundo de los objetos, no preexiste a la acción adaptativa de los seres humanos y su medio. No hay, pues, un “cuerpo inorgánico” que preceda al proceso de adaptación formativa. La “naturaleza” no existe en sí misma,<sup>73</sup> sino que es producto de la adaptación formativa entre el ser humano y su medio, los cuales introducen un determinado orden al caos

<sup>73</sup> Cfr. Timothy Morton, *Ecology without Nature. Rethinking Enviromental Aesthetics*, USA, Harvard University Press, 2007.

de la materia. Vista desde la perspectiva del encuentro primitivo entre los seres humanos y su medio, la materialidad circundante es un caos terrorífico que debe ser ordenado, clasificado y organizado para poder dar paso a la reproducción vital. Es este ordenamiento adaptativo el que crea el mundo de los objetos naturales, las necesidades y el trabajo que las procesa como un sistema articulado de necesidades y capacidades, inexistente en sí mismo de manera previa a la intervención de los seres humanos sobre su entorno.

En el fondo, todo es un gran simulacro: la voluntad racional de los sujetos, la demarcación de un campo objetos y la praxis determinada de transformación que convierte al conjunto en un orden previamente establecido y organizado. Pero se trata de un *simulacro necesario*, de un ejercicio indispensable para el despliegue de la praxis humana y, desde ella, para el mantenimiento de la vida que, en su forma, adquiere la apariencia de una *necesidad lógica*, de una trampa ideológica de autofundamentación (volveremos más adelante sobre ello).

La asunción del sujeto como identidad dotada de voluntad e intención impacta simultáneamente la construcción de la teoría semiótica del proceso de reproducción social, en la que no se cuestiona la propuesta saussuriana del *signo*, si bien se recurre a la compleja teoría de la comunicación de Jakobson (que presupone la teoría del signo en Saussure). En esta teoría, el presupuesto básico es la división coordinada entre un significado y un significante. Saussure introdujo esta diferencia básica para evitar continuar con el error de la lingüística decimonónica de vincular el significante con el referente, esto es, con el objeto realmente existente al cual hace referencia el signo. Como se sabe, Saussure redujo el significado al concepto o figura ideal dentro del sujeto, contraponiéndolo a la expresión arbitraria del significante, que debía ser concebido como la “imagen acústica” o la serie compuesta de sonidos que dejaban una impresión o huella sonora en la mente del oyente y que remitía necesariamente al significado y a la posible gama de acepciones que éste implicaba. De esta forma, el planteamiento clásico de Saussure subordinaba la función del significante a la del significado, que no era otra cosa que la sustancia conceptual o la idea dentro del sujeto. Si bien Saussure no dejó nunca de reconocer la dinámica inconsciente y estructural que domina toda formación lingüística, supuso esa sustancia ideal y conceptual como la base del proceso de significación. Por el contrario, la interpretación lingüística del psicoanálisis lacaniano elimina el supuesto de la sustancia subjetiva-conceptual y reduce todo el proceso de significación al reino del significante y a sus encadenamientos arbitrarios. Al mismo tiempo, reconoce un principio articulador en el llamado “significante amo”, que desde el vacío de su propia postulación da sentido y ordenamiento al conjunto de significantes, los cuales adquieren sentido únicamente como resultado de su oposición vinculante. El sujeto es producto de ese encadenamiento de significantes que se articula a partir de un determinado “punto de anclaje” o de “acolchado” (el significante amo), el cual introduce un sentido a la estructura y establece las coordenadas que posibilitan el ejercicio de la lengua y la comunicación. El *sujeto barrado* se expresa dentro de las posibilidades que le ofrece la estructura, pero siempre limitado por las coordenadas y valoraciones fijadas con anticipación por el particular tipo de articulación que introduce el significante amo. Así pues, la deposición del significado como principio estructurador del proceso de significación no deriva en un abandono del sentido (como lo hace el posmodernismo), sino en la constitución del sentido significativo desde la arbitrariedad de los encadenamientos significantes que elevan a uno de ellos a la posición de significante amo con el objetivo de cubrir el vacío que subyace a toda estructura lingüística.

El último punto que queda por resaltar es el que corresponde a la noción de *deseo*. Si bien Bolívar Echeverría reconoce la variedad de posibilidades humanas del proceso de reproducción, lo cual abre paso a la expresión diferenciada de formaciones históricas y de opciones civilizatorias irreductibles a la lógica de la pura necesidad abstracta, el énfasis de su reflexión no recae nunca en la categoría del deseo como elemento fundacional de la necesidad, como el principio que da forma humana a las necesidades. No hay ni en Marx ni en Bolívar Echeverría una teoría del deseo (por lo cual, éste último no distingue entre el plano semiótico y el

plano simbólico). Sin embargo, en términos concretos, no existe necesidad humana que no esté atravesada por el principio del deseo. El deseo no es una necesidad, sino el exceso sobre la necesidad que busca un objeto imposible. La necesidad se funda sobre una búsqueda racional, aunque no sea el sujeto el que la posibilite ni el que la conduzca voluntariamente hacia su fin. Su racionalidad se basa en el carácter específico y concreto de su objetivo. Se trata de producir objetos para consumirlos y reproducir física y biológicamente la vida. Por el contrario, el deseo apunta a una satisfacción imposible, a una satisfacción final, última. Esa satisfacción, de darse, cerraría definitivamente el hiato entre la pulsión y la necesidad, entre la facticidad material y la forma concreta de la socialidad. No obstante, como lo hemos ya subrayado, dicha contradicción es inherente a la existencia humana, derivada de la falta estructural que la hace posible y le da sentido. Tanto el proceso de producción material como el de producción semiótica, con sus particularidades y diferencias, giran en torno al principio de satisfacción de las necesidades, mediante la generación de valores de uso, para reproducir la vida. El deseo, en cambio, gira en torno a la satisfacción de una imposibilidad que desata la aparición de una forma *simbólica* de la realidad, resultado de la cual el mundo material, ya constituido semióticamente, queda cubierto por un velo “fantasmagórico” que lo hace presente como algo que es siempre más de lo que es o de lo que aparenta ser. El valor de uso está sobredeterminado por una realidad simbólica que lo configura como un *objeto sublime*.<sup>74</sup> Esa sublimidad objetual es la que se expresa mediante la noción de *pequeño objeto a*: el objeto causa del deseo.

### Las dimensiones de la producción de valores de uso y los ámbitos diferenciados de la realidad humana

La producción de valores de uso está, así, atravesada por tres dimensiones que la constituyen. Las tres forman parte de un todo indiscernible, en el que aparecen mezcladas y no se distinguen la una de la otra. Sin embargo, para los fines expositivos del tema, es necesario hacer una presentación analítica que las distinga entre sí. La primera dimensión es la que corresponde a la producción material, la cual, como se ha explicado, no debe ser comprendida como una simple producción de objetos para la satisfacción de necesidades subjetivas, sino como un proceso en el que se producen las condiciones de posibilidad de los objetos, así como a los sujetos mismos y a sus necesidades, de tal modo que el proceso de satisfacción de las necesidades subjetivas resulta un fenómeno derivado de ese proceso originario de producción.

La segunda dimensión toma la forma de una producción semiótica o producción de signos, en la cual la cadena significativa produce nuevamente al sujeto de la acción como *sujeto barrado*, esto es, como el sujeto vacío que cumple una función determinada por *otro* en el proceso de significación y comunicación. El otro es el discurso del encadenamiento significativo. El discurso produce al sujeto y no el sujeto al discurso. El sujeto es sólo lo que un significativo representa para otro significativo. En cuanto tal, el sujeto es nada, es una no-identidad que aparece como subproducto o efecto de la cadena significativa.<sup>75</sup> Desde ahí cumple una función que da forma al contenido material, pero sobre un sentido repetitivo que nunca se supera (*síntoma o retorno de lo reprimido*). El sujeto sólo podrá pretender darle sentido pleno a su identidad, siempre barrada, siempre escindida, si proyecta su posible compleción fuera de sí, esto es, fuera de la repetición de su función productiva dentro del encadenamiento significativo. Ese “afuera” es el *pequeño objeto a*, que promete completarlo, darle sentido pleno, y es la causa misma de su deseo.

La tercera dimensión, entonces, es la de la producción simbólica que genera el valor de uso como forma sublime de plenitud en la que el sujeto se completa, aunque únicamente como ilusión imposible que, igualmente, se repite. El *deseo* es lo imposible porque, como se ha insistido, el sujeto es sólo la expresión de

<sup>74</sup> Cfr. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2012.

<sup>75</sup> “...es del efecto del significativo que surge como tal el sujeto”, Jacques Lacan, *Seminario 9, 1961-1962 (versión crítica)*, Escuela freudiana de Buenos Aires, 4ª clase, p. 6. Revisado en <https://e-diccionesjustine-elp.net>.

una falta constitutiva que únicamente logra tomar forma en una identidad fracturada. Como proyección de plenitud mediada por el *pequeño objeto a*, el deseo obliga a la construcción simbólica de una realidad que promete más de lo que, en realidad, ella puede dar; un “más allá” que da sentido ilusorio a la existencia humana y completa falsamente su búsqueda.

Resultado de la tridimensionalidad inherente a la producción de valores de uso, se diferencian dos ámbitos de la experiencia humana que constituyen el núcleo estructural de la contradicción que la posibilita. Por un lado, la producción material y la producción semiótica giran en torno a la reproducción de la vida, por más que esa “vida” no pueda ser reducida a su dimensión natural o puramente físico-biológica. El principio articulador de ese proceso es un *principio racional* que define un comienzo y un fin del despliegue de sus elementos. Si bien no hay un código natural previo que los organice, su funcionalidad lógica apunta hacia el mantenimiento vital de los sujetos sociales en su vinculación concreta, aunque nunca como resultado de una elección exclusivamente voluntaria. Simplificando el argumento, se podría decir que la producción material define el *qué*, mientras que la producción semiótica define el *cómo* de la reproducción vital.

Por otro lado, sin embargo, la dimensión simbólica constituye un campo diferenciado de acción que está siempre presente, en todo mundo posible, en la producción de valores de uso. Dicha dimensión introduce un *principio irracional* en la conducta humana y social. Es irracional porque la satisfacción de sus exigencias es imposible. Articulado por el deseo, el mundo simbólico aspira a la anulación de la fractura original que constituye al sujeto y lo define como un ser finito, un ser limitado y mortal. A diferencia de las dos dimensiones anteriores, que se caracterizan por estar centradas en la *afirmación de la vida*, esta tercera dimensión aspira a *negar la finitud*, o bien a *negar la muerte* del sujeto, a proyectarlo como un ser completo, infinito, inmortal y plenamente realizado.

Principio de afirmación de la vida y principio de negación de la muerte son los dos principios rectores de la realidad humana que articulan y dan sentido al más básico nivel de su existencia social: el proceso de producción de valores de uso.

### *El principio de afirmación vital I*

#### *La primera dimensión del proceso de generación de valores de uso: la producción material*<sup>76</sup>

La producción material de valores de uso debe ser considerada desde tres ángulos distintos y complementarios: el del *medio fáctico* o entorno material en el que se despliega la praxis productiva, el del *objeto* que produce y el del *sujeto* que de ello resulta. En realidad, la producción del medio es ya, inmediatamente, la producción del objeto y del sujeto de la acción, así como de sus necesidades específicas.

EL MEDIO.— Todo parte de la pulsión.<sup>77</sup> Es el primer reclamo de la materialidad sobre el individuo desamparado. El individuo o el grupo de individuos, a diferencia de la experiencia animal, no tiene preestablecido ningún código instintivo que defina su objeto y el sentido específico de su acción. Su punto de partida es el *no-saber*, la ausencia de saber y de sentido, o bien la *falta*. Por su lado, la materialidad que lo

---

<sup>76</sup> A partir de este momento, se presentarán consecutivamente las tres dimensiones que conforman el proceso de producción de valores de uso. Por razones de espacio, la exposición no podrá cumplir con los requisitos de extensión y detalle que requeriría una presentación completa de cada una de dichas dimensiones. Esto deberá ser producto de un trabajo posterior. Valga mencionar únicamente que sobre la primera dimensión, la que corresponde al tema de la producción material, ya he publicado un ensayo anterior: Cfr. Carlos Herrera de la Fuente, “Sobre la producción material. Reconsideración crítica de los fundamentos de la perspectiva materialista de la historia (primer avance)”, en Fabiola Jesavel Flores Nava (coordinadora), *Cinco ensayos críticos de economía e historia*, México, UNAM/Facultad de Economía, 2002.

<sup>77</sup> Nos referimos, como se ha señalado más arriba, a la *pulsión biológica*, esto es, al llamado de la naturaleza que provoca una tensión corporal, física, que reclama atención y respuesta del individuo, pero que no tiene predefinido el objeto de su satisfacción.

rodea está marcada, en principio, con el “signo” de lo inhóspito, de lo inaprensible e incomprensible. Es, para nombrarlo con una metáfora literaria, la *vorágine*, esa fuerza desorganizada que describió el novelista colombiano José Eustasio Rivera en su célebre novela. Un torbellino acelerado, un caos de la materia, el desorden, lo inhóspito en su sentido más preciso. El primer lugar al que es “arrojada” la existencia humana, el *Dasein*, como la denomina Heidegger, es a su “más propio no-estar-en-casa”,<sup>78</sup> al *no-lugar*, a lo *inhóspito* puro. No hay espacio para la más mínima representación romántica o mitológica. La existencia humana, en principio, está condena a habitar lo inhabitable y, por lo mismo, a construir su habitación, su esfera de vida y desarrollo, desde lo inhóspito de la materia, un conjunto intrincado de seres orgánicos e inorgánicos, de zonas inaccesibles, de fenómenos climáticos y geológicos. La pulsión reclama hacerse de algo para posibilitar la existencia y prolongarla. La existencia humana no es sólo la *falta* de sentido, sino, por decirlo así, una *falta encarnada*, corporizada, que se encuentra en medio del desorden inhóspito del entorno, del cual sin embargo, requiere para afirmar su vida y existencia. Ésa es su *facticidad*. Fuera de la materia existente, de su ser corporal y de su entorno físico y biológico, no hay nada. No hay ninguna trascendencia ni ningún principio que organice la materia. Aun cuando se reconozca posteriormente que existen leyes que la rigen y la regulan, en sí mismas, por sí mismas, esas leyes (físicas, químicas, biológicas) no significan nada, no fueron creadas por nadie, no son productos de una voluntad o de una intención divina, sino que son el resultado azaroso y arbitrario del desarrollo de la materia. Ése es el único punto posible de partida de cualquier materialismo que se reconozca como tal.

Pero la pulsión, nacida de la finitud corporal, fáctica, reclama de la materia para posibilitar la vida y la existencia humanas. Y esa pulsión corporal sólo puede hallar satisfacción en la materia externa a ella misma. ¿Cómo alimentarse del desorden, de la arbitrariedad inhóspita del entorno al que le es *indiferente*, o más bien *indeferente*,<sup>79</sup> el reclamo humano? Creando el orden que posibilita reconocer lo que se puede y no se puede hacer, lo que se puede consumir y lo que no se puede consumir, lo que es “bueno” y lo que es “malo” para la vida, los lugares transitables y los intransitables, etcétera. En resumen: produciendo el espacio.

El espacio se produce desde la más pura arbitrariedad, muy cercana a la *certeza sensible* hegeliana: desde el corte y la separación que genera un *aquí* y un *allá*, un *ahora* y un *después*. El acto se parece al que describe Kafka en *La muralla china*. Nadie sabe de dónde provino la orden de iniciar con la construcción de la muralla ni con qué propósito, pero alguien un día decidió que debía haber un corte en el entorno que distinguiera a los de *aquí* de los de *allá*, a los del este de los del oeste, a los civilizados de los bárbaros. La muralla fue ese corte sobre la materia que produjo el espacio como *entorno organizado*, por lo menos en su mínima expresión. Esto, sin embargo, no debe interpretarse como una elección racional, como una valoración entre múltiples posibilidades, como si se tratara del Dios leibniziano eligiendo entre una infinitud de mundos posibles. La “elección racional”, tal como se le caracteriza desde la filosofía moderna, sólo puede ser posible desde un cálculo de posibilidades finitas, no se desde la infinitud. Desde la infinitud de posibilidades, esto es, desde la informalidad de lo caótico representado por la materia desorganizada, la elección racional es imposible. Pero no el corte arbitrario. Ésta es una reacción necesaria, una adaptación de la existencia humana ante su entorno que le da forma y pone las bases para hacer de él un medio organizado.

El corte adaptativo que da forma al entorno como espacio o medio organizado no puede ser interpretado de otra manera más que como una *elección inconsciente*, un acto espontáneo, no reflexivo, de escisión que, ante la imposibilidad de elegir (puesto que no hay posibilidades preestablecidas ni candidatos posibles de elección), crea su necesidad retroactivamente.<sup>80</sup> La libertad es sólo la falta de código instintivo originario que tiene que volcarse al proceso de formación adaptativa desde el corte arbitrario del entorno y que, por su

<sup>78</sup> Martin Heidegger, *op. cit.*, §40, p. 189.

<sup>79</sup> Así lo definimos en otro espacio: Cfr. Carlos Herrera de la Fuente, *Ser y donación. Recuperación y crítica del pensamiento de Martin Heidegger*, México Fides, 2015, p. 128.

<sup>80</sup> Esta retroactividad que funda el acto original de la libertad inconsciente como un acto de irrevocable necesidad es lo que está en el fondo de la interpretación de Žižek sobre la filosofía de Schelling. Ver Slavoj Žižek, *El resto indivisible*, Bs. As., Godot, 2016.

característica de acto primigenio u originario, crea su propia necesidad irrevocable. La libertad es, así, en primera instancia, libertad para crear su propia necesidad. Desde allí nacen las coordenadas que posteriormente harán posible la acción coordinada de los “sujetos” (productos de la elección inconsciente). El espacio será el orden de lo posible y de lo imposible, de lo transitable y de lo intransitable, de lo permitido y de lo prohibido. Se convertirá en un espacio regulado que posibilite los flujos y los tránsitos y establezca las zonas donde es factible la acción.

Con el paso del tiempo, la división y clasificación sistemática del entorno hará de él una zona común, una zona de convivencia y trabajo, de habitación y disfrute (aunque en riesgo constante). Convertirá el espacio en un *hábitat* que tendrá la forma de lo que Sloterdijk denominó *esfera de inmunidad*.<sup>81</sup> Para ello, sin embargo, no es suficiente el ordenamiento, la clasificación y la integración práctica del espacio en coordenadas inteligibles de acción. El espacio debe ser considerado como *ambiente*, un medio de regularidades climáticas específicas: temporadas de lluvia y sequía, de calor y frío, de la aparición de determinada flora y fauna, del riesgo calculado de episodios catastróficos, etc. Un *horizonte de sentido*. Nace, de esa manera, una noción primigenia de *naturaleza* como *entorno de regularidades biológicas, geológicas y climáticas* sobre el que se puede actuar, del que se puede uno prevenir, sobre el que se puede obtener los objetos deseados para dar cauce a la pulsión primigenia del hambre y convertirla, finalmente, en *necesidad determinada*.

EL OBJETO.— Todo corte adaptativo, toda producción del espacio desde la inconsciente elección arbitraria frente a un entorno hostil –inadecuado, de principio, en su informalidad primigenia para acallar los requerimientos de la pulsión– no sólo crea la esfera inmunitaria desde la que los individuos y las colectividades despliegan su praxis y en la que encuentran los objetos que se han determinado como resultado de la formación del espacio, sino que definen simultáneamente la esfera del afuera constitutivo,<sup>82</sup> de aquello que no les corresponde, que está “más allá de sus posibilidades”. Los objetos que producen y toman de la “naturaleza” no son ellos mismos objetos naturales, frutos de un metabolismo natural, de un acoplamiento espontáneo entre sujetos y objetos, sino subproductos del corte adaptativo que inventa al espacio y determina el campo de acción material desde donde encuentra cauce positivo la satisfacción de la pulsión. Todos los objetos son, pues, desde este horizonte, *objetos artificiales*, resultado de una adaptación formativa previa que crea el espacio y la naturaleza en los sentidos ya definidos. El corte adaptativo pudo generar una escisión diferente; pudo haber excluido determinado campo de acción material y privilegiado otro como escenario de la praxis y la producción de objetos. Pero al haberse elegido inconscientemente uno y no otro camino, lo otro aparece como lo *prohibido*, lo peligroso, lo dañino, lo que debe evitarse a toda costa; mientras que los objetos que resultan de la adaptación original aparecen como lo permitido, lo bueno, lo natural, lo valioso. Podrían cambiarse las coordenadas y las prohibiciones, y las cosas aparecerían, literalmente, puestas de cabeza.

En su magnífico análisis de las tribus africanas de pigmeos y bantúes, Maurice Godelier aclara la manera en que la relación con el entorno tiene un significado completamente distinto para los primeros, pueblos seminómadas, y para los segundos, pueblos que practican la agricultura primitiva. Los primeros sólo se sienten seguros dentro de la selva, a la cual conocen bien y en la que saben ubicarse y vivir; los segundos, en

<sup>81</sup> “Cuando grupos de seres humanos forman su espacio de vivienda y de vida, el autocobijo, la autoclimatización y autorredondeamiento se hacen valer como creadores de lugar. La tierra puede estar sembrada de millones de asentamientos extraños, pero este de aquí, en principio y hasta nuevo aviso, es incomparable, puesto que nos alberga, nos posibilita y está a nuestra disposición actualmente. Aquí, nosotros, la entidad comunitaria que somos, recortamos del espacio indiferente, como común, una esfera animada: en ella viviremos como en nuestro habitáculo cósmico. Aquí sabemos lo que pensamos cuando decimos que estamos *en el mundo* como en casa. El recorte es la embajada, la esfera es el sentido del ser”, Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Madrid, Siruela, 2003, p. 181.

<sup>82</sup> Toda la sociología de Luhmann se sostiene sobre la distinción básica entre *sistema* y *entorno*, Cfr. Niklas Luhmann, *Soziale System Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 30-91.

cambio, ven a la selva como un espacio hostil, peligroso, poblado de demonios; un obstáculo que deben eliminar para poder practicar la agricultura básica.

Para los pigmeos, la selva representa una realidad amigable, hospitalaria y benévola. Dentro de ella se sienten seguros en todas partes. Oponen la selva a los espacios roturados por los bantúes, que les parecen un mundo hostil donde el calor es aplastante, el agua está contaminada y mata, y abundan las enfermedades. Para los bantúes, por el contrario, es la selva lo que les resulta una realidad hostil, inhospitalaria y mortífera, dentro de la cual rara vez se aventuran y siempre con gran riesgo. La ven poblada de demonios y de espíritus malignos de los que los propios pigmeos constituyen, si no la encarnación, al menos sus representantes. [...] Para los pigmeos la selva no tiene secretos. Se orientan con facilidad y rapidez en su interior. Aunque trasladen sus campamentos todos los meses, siempre se mueven por el mismo territorio. Cada banda tiene, pues, una relación estable con la selva que ampara en su interior a todas las especies animales y vegetales que explotan para sobrevivir, especialmente los antílopes y un considerable número de especies vegetales. [...]

Para los agricultores bantúes, por el contrario, la selva es un obstáculo que es necesario abatir con el hacha para cultivar mandioca y maíz. Se trata de un trabajo penoso, siempre amenazado por la propia exuberancia de la vegetación que no para de invadir los huertos. Además, una vez roturado, el suelo no tarda en perder la fertilidad. Por lo tanto, tienen que desplazarse, buscar otro territorio donde renovar el proceso de producción.<sup>83</sup>

Se podrá pensar que el ejemplo presentado es tendencioso porque opone dos formas de obtención y producción de valores de uso históricamente diferenciadas, las cuales implican un grado de desarrollo técnico disímil. La clásica oposición entre grupos nómadas, o seminómadas, y grupos sedentarios. Ambos, sin embargo, en el lenguaje marxista, practican un “comunismo primitivo”, esto es, una forma de organización previa a cualquier división clasista. Y ambos, ubicados simultáneamente en un espacio contiguo que, en cierta medida, comparten en condiciones climáticas, biológicas y geológicas idénticas, asumen una relación diferenciada con el entorno que produce literalmente dos nociones contradictorias de naturaleza, lo cual se expresa también en el tipo de objetos o valores de uso que pueden extraer o producir de su medio para satisfacer sus *necesidades específicas*.

La necesidad nace, así, del *entorno domesticado y diferenciado*, convertido en naturaleza, que ofrece objetos determinados para su satisfacción, pero sólo dentro de la esfera de inmunidad en la que se desplazan los individuos y colectivos concretos. Fuera de ella, sólo hay *objetos prohibidos*.

Detrás de esta clasificación básica, se nota ya la necesidad de incorporar otra noción que dé cuenta de la forma en la que los individuos y colectivos se relacionan con la naturaleza para obtener sus bienes de consumo inmediato. Ya sea que los recolecten o los recojan tal como los encuentran en su hábitat, o bien alteren su forma para adaptarla a sus necesidades concretas, la relación con la naturaleza implica siempre una mediación técnica, desde la más básica (por ejemplo, el uso de la mano como instrumento de recolección) hasta la más compleja (el uso de maquinaria). Para obtener y producir los objetos o bienes de consumo inmediato, los seres humanos tienen que trabajar sobre el campo de acción natural a través de herramientas e instrumentos que no satisfacen sus necesidades de manera directa, sino sólo indirectamente, como medios de transformación y manipulación de la naturaleza para extraer de ella valores de uso específicos.

De esta manera, la esfera de los objetos sociales se define en tres campos diferenciados y complementarios: el campo de los “objetos naturales”, el campo de los bienes de consumo o “valores de uso” y el campo de los “objetos técnicos”. Todos ellos condicionan con anterioridad a cualquier elección racional o planificada un ámbito de producción y reproducción vital, en cierto sentido, inalterable, que se repite una y otra vez a lo

<sup>83</sup> Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material. Pensamientos, economías, sociedades*, Madrid, 1989, pp. 55-56.

largo de ciclos sin fin. La forma y el campo podrían ser otros, pero la integración original del corte adaptativo y de la adaptación formativa que domestica el entorno produciéndolo como espacio comprensible, ordenado, transitable y regulado, genera la impresión de la naturalidad original, aunque todo sea puramente artificial y la relación con esa forma específica de naturaleza pudiera vivirse, bajo otros presupuestos, como una experiencia terrorífica, tal como lo demuestra el caso de los pigmeos y bantúes comentado más arriba.

A partir del establecimiento del campo tridimensional de los objetos de producción y reproducción vital, surge finalmente un determinado *sistema de necesidades sociales* que articula la acción de sujetos específicos, los cuales desarrollan, por su lado, un *sistema de capacidades colectivas* indispensable para modificar el medio que los rodea y condiciona.

EL SUJETO.— La producción del entorno domesticado y del campo objetual artificial produce simultáneamente al sujeto. Antes del corte adaptativo y de la adaptación formativa que él implica, no se puede hablar propiamente de sujetos, porque los seres existentes son sólo expresiones inadaptadas al medio por la fractura del código instintivo que los caracteriza. No hay sujetos previos, sino posibilidades indeterminadas. Son, como diría Heidegger, *seres-de-posibilidad*, o bien, como indicaría Freud para el caso individual del recién nacido, seres “polimórficos perversos”.<sup>84</sup> El sujeto nace del corte adaptativo que separa, escinde y define el campo de lo posible y lo imposible, de lo correcto y lo incorrecto. Dicho acto de separación y prohibición es, en principio, un acto de *represión*, sólo que uno que no reprime algo específico, una “esencia natural”, sino que limita el campo de posibilidades y de acción, *produciendo* con ello, ilusoriamente, una identidad determinada. La identidad es siempre una falsa identidad, igual que la subjetividad es siempre una falsa subjetividad, pero la producción del entorno domesticado como naturaleza o campo natural genera, inevitablemente, el efecto retroactivo de una apariencia de identidad, a la cual el sujeto recién producido se aferra como única posibilidad de sobrevivencia individual y colectiva. Es esto lo que denominamos *simulacro necesario*. Sin esa identidad contingente e ilusoria, generada por circunstancias específicas, el sujeto recién producido no podría actuar sobre el campo objetual ni obtener de él los valores de uso indispensables para satisfacer sus necesidades igualmente producidas y determinadas. El sujeto es la ficción de la identidad que resulta de la producción adaptativa del espacio y de la limitación y represión necesaria para actuar sobre el campo objetual.

La producción del sujeto es, en primer lugar, producción de su cuerpo y su “mente”. La represión de la acción sobre el campo objetual obliga al sujeto a limitar el despliegue de su praxis sobre cualquier tipo de objeto; le exige adecuar su “voluntad” a un campo determinado de la materia organizada, sobre la cual actúa siguiendo pautas de modificación y alteración que deberán llevar a darle la forma adecuada para satisfacer sus necesidades. Este proceso sólo se consigue si el sujeto actúa sobre su propio cuerpo *disciplinándolo*, logrando que sus miembros activos reproduzcan movimientos coordinados para la consecución de determinados propósitos. Igualmente, su “mente” deberá desarrollar capacidades específicas: aprender a concentrarse, ser paciente, innovar técnicas, encontrar soluciones a problemas inesperados, etc. La disciplina produce el cuerpo como cuerpo productivo y, por ello mismo, es la *primera fuerza productiva humana*.

En realidad, todo acto de acoplamiento y producción a través de la limitación, la represión y el disciplinamiento de la experiencia y el cuerpo se lleva a cabo en la coordinación colectiva de la praxis transformadora del campo natural predefinido. Esta coordinación establece *relaciones específicas de producción* con los otros, las cuales regulan la acción colectiva de los sujetos sobre el campo natural. No hay en sí misma una relación natural con los otros, como no la hay con el campo de objetos. La confrontación, la violencia, la lucha descarnada por la sobrevivencia, al igual que la cooperación y la convivencia son siempre

<sup>84</sup> “Originalmente, los instintos sexuales no tienen limitaciones temporales y espaciales extrínsecas en su objeto y su sujeto: la sexualidad es por naturaleza polimorfa perversa”, Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, p. 59.

posibles, y no hay forma de establecer ontológicamente la prioridad de una sobre la otra. Evidentemente, en función del proceso de reproducción vital, sólo será posible pensar en la coordinación racional de la praxis y cualquier otra opción será descartada (si bien no se puede excluir nunca la posibilidad de desavenencias y conflictos durante el proceso). Pero esta coordinación, por la limitación y finitud misma de la existencia subjetiva y la acción productiva, tomará la forma de una organización grupal o tribal, que al igual que sucede con el campo de objetos naturales que ayuda a distinguir entre lo permitido y lo prohibido, dividirá a los sujetos en diversas colectividades diferenciadas por la cualidad de su praxis y por la forma en la que hayan constituido su relación con el medio natural. Esa distinción es inevitable y dará cabida a la ideología espontánea de las diferencias grupales y tribales (posteriormente, étnicas) que inundan el corazón de las colectividades humanas. La diferenciación entre los “hombres verdaderos” y los “bárbaros” o entre los “civilizados” y los “primitivos” es tan falsa como la ideología de lo “artificial” y lo “natural”, y sólo sirve para crear coordenadas de acción que dotan de sentido a la praxis subjetiva colocada en el seno de un mundo que, en sí mismo, *a priori*, no tiene sentido alguno.

Como sea, las relaciones espontáneas de producción entre los sujetos se construyen sobre la base coordinada de *relaciones sociales*, las cuales, en todas las agrupaciones históricas concretas, toman la forma de *relaciones de parentesco*. Las relaciones de parentesco producen, finalmente, las relaciones humanas dentro de un campo complejo de prohibiciones y permisividades fundamentadas en la regulación de las relaciones entre los sexos. Su campo de acción es la reproducción humana en cuanto tal, la producción y generación de nuevos seres humanos en la confianza de determinada organización de relaciones parentales y genéricas. Lo que llamamos “sexualidad humana” nace de esa organización previa que condiciona el ejercicio de la reproducción y del placer. Antes de ella no hay ninguna “sexualidad natural” o “genital” como presuponía Wilhelm Reich.<sup>85</sup> La sexualidad humana es también un resultado dirigido de la adaptación formativa que no sólo exige la definición de un campo de objetos para desplegar la praxis productiva, sino igualmente de sujetos. Y ese ordenamiento sexual no contiene posibilidades infinitas de clasificación. Como lo aclara con tino Godelier, en realidad, no existen “más que cuatro posibilidades «lógicas» de establecer relaciones de filiación: mediante los hombres, mediante las mujeres, mediante los hombres y las mujeres pero de forma diferenciada, mediante los hombres y las mujeres de forma indiferenciada. Todos los sistemas de parentesco se distribuyen en estos cuatro grandes tipos”.<sup>86</sup>

EL PROCESO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN MATERIAL.— La producción del medio como espacio organizado crea las condiciones materiales sobre las que emergen el *campo de los objetos* y el *campo de los sujetos* como sistemas del proceso de reproducción material: sistema de necesidades y sistema capacidades, sistema de relaciones de producción y sistema de parentesco. Estos sistemas establecen las formas y los medios de relación entre los sujetos y los objetos, así como entre los sujetos mismos. El objetivo y fin que los coordina y da sentido es la reproducción de la vida humana. Evidentemente, por todo lo que hemos aclarado, la reproducción de la vida debe entenderse desde la totalidad de dimensiones que articulan y estructuran las relaciones humanas. Lo que se reproduce no es solamente la vida en su sentido biológico, sino el conjunto de relaciones que la hacen propiamente humana. Se reproduce la forma específica del campo de los objetos y de los sujetos, sus relaciones de producción y de parentesco, su sistema de necesidades y capacidades. El sujeto social, colectivo, pasará penurias o dificultades antes de modificar esa totalidad de campos y sistemas que lo constituyen como sujeto. Puesto que su subjetividad no preexiste a la definición de límites y fronteras materiales del espacio y del campo natural de objetos, la disolución de ese mismo campo y de esa organización específica significa su propia disolución. Por ello no se transgrede. La necesidad de la forma predeterminada de acción convierte el simulacro de la naturalidad en algo necesario, en algo que

<sup>85</sup> Por ello carece de sentido distinguir entre un carácter genital “sano” y “normal” y un carácter neurótico “enfermizo”. Cfr. Wilhelm Reich, *Análisis del carácter*, Buenos Aires, Paidós, 1995, p. 35.

<sup>86</sup> Maurice Godelier, *op. cit.*, pp. 83-84.

aparentemente pierde su arbitrariedad y acompaña siempre al proceso de reproducción. La reproducción es reproducción del contenido y de la forma.

La composición material de los campos y sistemas de acción productiva que toma la apariencia de naturalidad inmodificable establece las bases de la experiencia vital del sujeto colectivo que despliega su praxis al interior de ellos. Desde allí, desde esas condiciones materiales creadas por el proceso de adaptación formativa, el sujeto experimenta su medio como generoso o inclemente, como dadivoso o avaro. La escasez o la abundancia no son condiciones exclusivas del campo de objetos, ni siquiera de la relación “objetiva” entre sujetos y objetos (el *qué* y el *cuánto*, la *productividad* y el desarrollo cuantitativo y cualitativo de las *fuerzas productivas*, etc.), sino resultados de la formación concreta del medio y las relaciones objetuales y subjetivas (de producción y parentesco). Los límites y fronteras que ellas establecen, y que los sujetos no se cansan de reproducir como estrategia de sobrevivencia colectiva, son los que marcan la posibilidad de experimentar una situación como abundante o escasa, rica o pobre. Una misma situación objetiva, un mismo campo de acción, por la confluencia diferenciada entre las esferas señaladas, puede vivirse como abundante o escaso, como benéfico o perjudicial, de acuerdo a los sistemas productivos coordinados.

Para ejemplificar lo señalado, vale la pena utilizar por última ocasión el estudio de Godelier sobre los pigmeos africanos. No se trata, en esta ocasión, de su contraposición con un grupo exterior (con el de los bantús agrícolas), como en el caso anteriormente reseñado, sino con una diferencia organizacional entre ellos mismos determinada por su sistema técnico y por las relaciones de producción y parentesco que los regulan. Las tribus pigmeas que Godelier analiza se dividen en dos subgrupos: los que cazan con red y los que cazan con arco. Ambos comparten la misma cosmovisión de la selva como espacio benévolo y pródigo, pero en ambos surge una oposición llamativa en la temporada de recolección de miel. Para los primeros, ésta temporada es de abundancia, mientras que para los segundos, es de escasez. Vale resaltar que el espacio y la temporada son los mismos. Nada cambia. Lo que hace que se experimente de manera diferenciada la temporada es la forma específica de organización de la reproducción y de los sistemas que la acompañan. Mientras los cazadores con red cazan colectivamente durante todo el año haciéndose acompañar por sus familias y se separan únicamente en la temporada de miel, los cazadores con arco lo hacen de manera separada a lo largo del año y se vuelven a unir con sus familias exclusivamente en la temporada de recolección de la miel. Esto acarrea dos circunstancias distintas. Los cazadores con red

...viven en bandas de cuarenta a doscientos individuos de ambos sexos durante diez meses al año. Esta prolongada cooperación acumula cierto número de problemas y de contradicciones entre los individuos de las familias que componen la banda. De ahí que la época de la recolección de la miel ofrezca la oportunidad de escisión que permite enfriar los conflictos, resolverlos mediante el alejamiento de los individuos enfrentados. [...]

Los miembros de las bandas de cazadores con arco, por el contrario, viven separados y aislados en pequeños grupos de tres o cuatro familias durante diez meses al año. Los hombres cazan al acecho; la cooperación es intensa entre estos cazadores, pero no existen, como en el caso de los cazadores con red, formas de cooperación donde intervenga el esfuerzo colectivo de toda la banda. Así que durante el año se acumulan las dificultades y los problemas sociales derivados de la prolongada separación de los diferentes subgrupos que componen cada concreta banda. La época de la recolección ofrece la oportunidad de reunirse la banda entera. Entonces, ésta organiza una cacería colectiva con arco, denominada *begbé*, la cual *reproduce por su misma forma* la caza con red de las otras bandas. Los cazadores con arco se disponen en semicírculo, distantes unos de otros, y las mujeres ojean hacia ellos la caza al igual que lo hacen las mujeres de los cazadores con red. Parece difícil explicar esta variante de la caza con arco por razones técnicas. De hecho, la caza de tipo *begbé* no es únicamente una actividad material de producción, sino también una actividad simbólica, un «trabajo» sobre las contradicciones sociales del grupo con el fin de restaurar la unidad de la banda, de reproducir las condiciones sociales de su funcionamiento.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 58.

Un espacio y una temporada “objetivamente” idénticos, experimentados por dos subgrupos de la misma tribu, generan dos vivencias confrontadas únicamente por la forma de organización de las relaciones productivas, sociales y de parentesco que reclaman atenciones especiales en el proceso de reproducción material. Si bien en ambos casos la experiencia de la abundancia y la escasez tiene una expresión objetiva que impacta la vivencia tribal del conjunto, esa expresión “objetiva” es resultado de una forma de reproducción material total que no se altera porque se asume como natural, como inmodificable. Para considerar, entonces, los fenómenos de la escasez y la abundancia, no se les puede reducir a una relación material objetiva entre los objetos y los sujetos, sino a la reproducción conjunta de las condiciones materiales (articulación de campos y sistemas) que la constituyen. En última instancia, tampoco se trata de un problema de mediación técnica, o bien de desarrollo de las fuerzas productivas, porque condiciones técnicas similares o idénticas (el uso de la red o del arco) pueden conducir a vivencias diferenciadas únicamente por las formas organizacionales del proceso de reproducción material.

Evidentemente, a la perspectiva moderna, esta conclusión le puede resultar chocante o relativista, pero ello es así porque, en el marco de reproducción total de las condiciones modernas de existencia, los conceptos de producción, consumo, bienestar, salud, riqueza, etc., están contruidos de tal forma que no es posible imaginar un mundo en que dichas condiciones no sean las dimensiones efectivas para juzgar lo que es abundante y lo que es escaso. Estamos condenados a comprender el mundo de esa forma y no hay manera de escapar de eso. Sin embargo, ello no significa que la forma moderna sea la forma “auténtica” o la única posible de pensar la reproducción social, e incluso que, en el marco de las condiciones históricas del capitalismo como modo dominante de producción, no se pueda modificar el curso del desarrollo y de la innovación técnica de las fuerzas productivas para dotar de un contenido distinto al porvenir histórico de la humanidad. Sin embargo, ese cambio sólo podrá pensarse y realizarse bajo las condiciones que establece la forma moderna de vida y sus principios estructuradores en todos los niveles. Las estructuras reproductivas pesan como una gruesa losa sobre la espalda de la sociedad y ninguna decisión individual o colectiva, ni siquiera revolucionaria, puede sacudirse los campos y sistemas organizadores que se afianzan en el consciente e inconsciente colectivo con la evidencia de una fuerza natural que lo mantiene todo unido a su centro gravitatorio.

### *El principio de afirmación vital II*

#### *La segunda dimensión del proceso de generación de valores de uso: la producción semiótica*

“Producir y consumir objetos”, dice Bolívar Echeverría, “es producir y consumir significaciones”.<sup>88</sup> No hay producción material que no implique el empleo del lenguaje y, por lo mismo, la utilización y generación de significaciones. Toda producción material es simultáneamente una producción semiótica. Esa producción semiótica, sin embargo, no parte de la intencionalidad de un sujeto, como presupone el propio Echeverría,<sup>89</sup> sino que es un efecto derivado de la existencia del lenguaje como código articulador que, por sí mismo, produce significaciones.

La teoría de la comunicación de Jakobson que retoma Bolívar Echeverría, y que parte de la formulación clásica Karl Bühler, presupone la existencia de tres elementos básicos: un emisor, un mensaje y un receptor. La existencia del emisor, cuya función es la de emitir un mensaje significativo, y, por otro lado, la de un receptor, que interpreta y descifra el sentido del mensaje emitido, presupone la existencia de un sujeto intencional capaz formular, desde su voluntad autónoma, el contenido de aquello que quiere expresar,

---

<sup>88</sup> Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, ob. cit., p. 181.

<sup>89</sup> “En la forma del objeto, el sujeto de la producción ha cifrado, sobre la sustancia del mismo [...], una *intención transformativa* que el sujeto consumidor descifra al absorber adecuadamente esa sustancia”, ídem. *Cursivas mías*.

mientras que el receptor cuenta con los elementos codificados suficientes para interpretar el mensaje y revelar su sentido. La realidad, sin embargo, es que tanto emisor como el receptor se hallan ubicados dentro de un código anterior que los envuelve y articula sin su voluntad. Lo que comunica el sujeto es, en verdad, lo que el código le permite comunicar; más aún: lo que el código le dice que comunique.

El sentido de la comunicación está, pues, predeterminado por el código. No obstante, al no ser un ente dotado de identidad fija ni preestablecida, el sujeto en formación tiene que adaptarse al código, tiene que encarnarlo (personificarlo) y pretender ser la función que éste le dictamina. Pero eso implica necesariamente una falla, una interferencia o error consustancial al acto mismo de la comunicación.

EL REINO DEL SIGNIFICANTE Y SU ENCADENAMIENTO.— Antes del significante hay nada. Está la materia y el cuerpo como lo fáctico de las circunstancias concretas de la existencia humana, pero ellas no significan nada de por sí, no tienen un valor ni un rango ni una finalidad trascendente de principio. Es el reino de lo *aórgico* en Hölderlin o el *devenir inocente y amoral* en Nietzsche. La materia es, existe, incluso (como se descubrirá con el paso del tiempo) tiene leyes específicas, pero carece de sentido. Su sentido devendrá (será resultado) de la organización particular que se le imponga desde el proceso de adaptación formativa del que ya hemos dado cuenta. Hasta ahora, ese proceso se ha presentado desde el punto de vista del ordenamiento y la clasificación prácticas, desde la praxis de la existencia humana que al encontrar regularidades, definir espacios, trazar rutas, determinar límites y fronteras, etc., se forma a sí misma como sujeto de la acción condicionada. Pero este proceso es en sí mismo imposible sin la palabra, y ésta, sin el lenguaje que da forma a una estructura discursiva socialmente compartida.

La diferencia sustancial entre la teoría saussuriana y la teoría lacaniana del lenguaje es que, para ésta última, el lenguaje no está formado sobre el reino del signo, que implica una división entre significado y significante (donde el significado lleva la prioridad lingüística), sino sobre el reino del significante,<sup>90</sup> carente de significado en sí mismo, generador *a posteriori* de significaciones posibles desde una determinada configuración estructural arbitraria. Para Lacan, *el significante no significa nada*. Ése es el punto de partida. La significación o sentido vendrá posteriormente, como resultado del proceso de nombrar o denominar.

Que el significante no signifique nada (ni tampoco pretenda significar algo) quiere decir que el significante es un resultado arbitrario del denominar, jamás una elección consciente de un sujeto intencional que determine el sentido de su praxis y su acción sobre los objetos desde la omnicomprensión de la totalidad. De ninguna manera. Todo el mundo nace en el ámbito del lenguaje. Y ese lenguaje aparece como una estructura organizadora del mundo, como una ordenación. Cada significante remite a otro significante del cual se diferencia por su posición o por su función, sin que, en sí mismo, tenga un valor lingüístico o algún significado predeterminado por un sujeto intencional. El significante es sólo una diferencia frente a otro significante y éste frente otro más, y así seguido. Esta lógica de la oposición y la diferencia, basada en una selección arbitraria, forma lo que Lacan, siguiendo en mucho a Lévi-Strauss, caracteriza como *cadena significante*. Así lo dice: “a diferencia del signo [...], lo que distingue al significante es solamente ser lo que todos los otros no son. Lo que, en el significante, implica esta función de la unidad es justamente no ser más que diferencia. Es en tanto que pura diferencia que la unidad, en su función significante, se estructura, se constituye”.<sup>91</sup>

La arbitrariedad de la selección inconsciente forma una cadena de oposiciones potencialmente infinita. En esa cadena, lo *uno* es distinto de lo *otro* sólo por el lugar que cada uno ocupa en el entrelazamiento, jamás por el contenido específico de su “objetividad”. Lo que llamamos *sentido* o *significación* (no significado) es

<sup>90</sup> “Lo indico inmediatamente: el significante no es el signo”, Jacques Lacan, *Seminario 9. La identificación*, ob. cit., clase 4, p. 6.

<sup>91</sup> *Ibid.*, clase 3, p. 18.

el resultado de ese encadenamiento, que va estableciendo coordenadas organizativas que permiten entender y actuar en el mundo estructurado por el lenguaje. Así, se puede saber lo permitido y lo prohibido, lo que es bueno y lo que es malo, lo que es masculino y lo que es femenino, etc. El lenguaje mismo, en su apariencia arbitraria de encadenamiento estructural, forma la trama inconsciente sobre la que se mueve el individuo como si fuera lo más natural y espontáneo. No hay un reverso ni un anverso de la cadena, sino una superficie retorcida con una sola cara (banda de Moebius). Es sólo la cadena apariencial de significantes la que conforma el aspecto inconsciente y, al mismo tiempo, consciente del mundo.

Ahora bien, este entrelazamiento potencialmente infinito produciría, al final, el efecto de lo absurdo e ininteligible si no lograra detener la continuidad ilimitada de la cadena *ad infinitum*. Para generar el efecto de sentido, es necesario que el encadenamiento encuentre un punto final de ordenación en un significante que, sin significar nada en sí mismo ni producir su opuesto como diferencia estructural, genere la apariencia ilusoria de culminación y sentido, de un “cierre” definitivo del encadenamiento significativo, dándole la cualidad de código al conjunto. Ese significante particular es lo que Lacan denomina *significante amo*.

EL SIGNIFICANTE AMO Y EL GRAN OTRO / EL PUNTO DE ACOCHADO Y EL SUJETO.— Para Lacan, el significante amo es el significante vacío, sin contenido alguno ni opuesto determinante, pero que por su simple posición estructural como eje articulador dota de sentido a la cadena de significantes. Es, por decirlo así, la Ley o el Principio, pero que si se pregunta por él, nadie puede dar cuenta de lo que significa. Esto es el atractivo central de las novelas de Kafka (que no deben ser leídas como cualquier otra novela, sino como una reflexión radical sobre la posibilidad de la novela y, con ello, de la literatura misma).<sup>92</sup> En ellas, el principio que obliga y sanciona no aparece más que como *nominación*, pero es el fundamento por el que todo aparenta tener un sentido dentro de la narración. Evidentemente, para poder llamar la atención sobre el profundo *sinsentido del sentido*, el héroe kafkiano es aquél que no comparte las claves del código articulador de los otros participantes en la cadena estructural de significantes. Simplemente no sabe, justo como el no-sujeto anterior a la aparición de la adaptación formativa y del lenguaje. Al no participar de ese código –o, en realidad, al representar el sentido común de los lectores y su horizonte “moderno” de comprensión que se confronta con un mundo “absurdo”, esto es, con un horizonte codificado desde otro principio– se logra resaltar la manera en que la cadena significativa funciona proponiendo un eje de sentido o significante amo que en sí mismo no significa nada y carece de sentido. Lo que Joseph K. no logra entender nunca en *El proceso* es que el Tribunal en cuanto tal *no existe*, no hay un tribunal concreto que juzgue, y sin embargo, es ésa la única instancia a la cual todos se dirigen para definir sus propias funciones.

Este código articulador y definitorio, que representa la totalidad de sentidos derivados e impuestos a los sujetos desde el enlazamiento arbitrario de los significantes, es lo que Lacan denomina *Gran Otro*. El *Gran Otro* no debe nunca confundirse con el *pequeño otro*, esto es, con el otro concreto o individual que se opone al sujeto como su contraparte, sino como el sentido general que se deriva del encadenamiento falsamente sellado con el significante amo y que se le impone al sujeto derivado como la norma de su funcionalidad. En realidad, *el Gran Otro* no existe (como no existen ni el sentido ni el significado por sí mismos); es sólo un simulacro necesario, como lo son la *naturaleza regulada* y las *necesidades* determinadas por el proceso de adaptación formativa más arriba definido. Pero su suposición necesaria (jamás una suposición consciente, sino necesariamente inconsciente) es lo que da forma al sujeto significativo y define sus funciones.

¿Cómo nace el sujeto? Del corte significativo que lo determina como una posibilidad dentro de la variedad múltiple de significantes articulados. Este corte, sin embargo, no sucede desde la casualidad, sino desde la intervención del significante amo, representante simbólico del Gran Otro, que impone una determinación

<sup>92</sup> Cfr. Carlos Herrera de la Fuente, “El dispositivo Kafka”, en <https://kalewche.com/el-dispositivo-kafka>.

particular al individuo presubjetivo. Es la *interpelación ideológica* de la que habla Althusser en *Aparatos ideológicos de Estado*.<sup>93</sup> El sujeto es nominado por el significante amo que lo custodia y lo determina (los padres). El Nombre-del-Padre introduce la Ley como una nominación y como una prohibición (prohibición del incesto), por lo que el sujeto nace, desde el comienzo, como un sujeto escindido y castrado. Antes de ser introducido en la Ley, el sujeto es un vacío, una posibilidad múltiple, lo *polimórfico perverso* de lo que habla Freud. Es el puro *ser-de-posibilidades* que, al estar confrontado con el infinito potencial de sus elecciones, simplemente no puede elegir. La posibilidad de la elección y de la selección, y de la acción misma, sólo puede ser un resultado del proceso de *identificación*, esto es, del proceso mediante el cual el individuo polimórfico llega a ser una entidad determinada dentro de un marco de posibilidades fijas, ajustadas a la Ley del Otro. Es el Otro, así, el que determina el proceso de subjetivación a través de la *identificación* externa del individuo. En cuanto tal, no hay identidad, sino *identificación*: determinación del sujeto a partir del *Otro*.

Ahora bien, para que el Otro, mediante la acción de los significantes amos que custodian la formación del individuo presubjetivo, logre introducir la Ley y fijar la forma del sujeto, éste tiene que ser atravesado por el orden signifiante y “cosido” a un signifiante particular. Debe tener un nombre y una expectativa, una moral y un código singular de acción. Ése es el papel del *punto de acolchado* o *punto de sutura* (*point de capiton*) que detiene, para el sujeto en formación, el deslizamiento de la batería de significantes, quedando fijado finalmente a un punto específico que será la base del proceso de identificación.

El *point de capiton* es el punto a través del cual el sujeto es “cosido” al signifiante, y al mismo tiempo, el punto que interpela al individuo a transformarse en sujeto dirigiéndole el llamado de un cierto signifiante amo [...]; en una palabra, es el punto de subjetivación de la cadena del signifiante.<sup>94</sup>

El sujeto queda fijado, así, de manera “traumática”, a un cierto signifiante impuesto desde el Otro, lo que le impide desplazarse libremente por toda la batería de la cadena signifiante. La fijación es ya el proceso de represión que lo obliga a actuar de determinada manera, negando o apartándose de otras posibilidades de ser y sujetándose a lo impuesto desde fuera para identificarse con la serie de valores y principios que le son inculcados. Esto es lo que se podría entender, desde el mirador de Adorno y Horkheimer, como el proceso de *Ilustración* y disciplinamiento, el cual implica aprender a controlar los impulsos naturales y a someterlos a la lógica de la cultura.<sup>95</sup> El “ser cosido” a una lógica signifiante resulta traumático porque implica una represión de las posibilidades de la existencia a una dinámica impropia que, sin embargo, se tiene que asumir como lo más personal. La atadura o sutura a un signifiante particular genera, en términos retroactivos, la apariencia de naturalidad y necesidad, pero, en realidad, no tiene nada de natural ni de necesario. Es un proceso de castración simbólica que produce una escisión del individuo en cuanto sujeto. Por ello, para Lacan, la única representación posible del sujeto es la \$, la S barrada, el sujeto barrado, el sujeto que en su “esencia” es un vacío, una falta, pura posibilidad de ser, pero que queda fijado a un signifiante que lo obliga a actuar y a decir de cierta manera, que lo ata a determinado rol y a determinada función socio-simbólica.

El sujeto queda fijado a una función dentro de la cadena signifiante, pero puesto que no nace siendo una función sino posibilidad pura, en los hechos, nunca puede estar a la altura de lo que se le exige. El sujeto barrado (no hay otra forma de concebir al sujeto) está siempre en falta. ¿Frente a quién? Frente al Otro que lo recrimina desde el exterior y desde el interior por no cumplir adecuadamente con el rol que le fue asignado. Por ello, el sujeto siempre es culpable frente a los ojos del Otro (falta aún por introducir el tema central del *deseo* para completar esta descripción, pero ya aquí, en el plano puramente semiótico, se nota el efecto de la intervención del Otro en el sujeto signifiante).

<sup>93</sup> Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Posiciones*, México, Grijalbo, 1976.

<sup>94</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, ob. cit., p. 142.

<sup>95</sup> “La Ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación. [...] El sometimiento a la naturaleza consiste en el dominio sobre la misma, sin el cual no existiría el espíritu”, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2004, p. 92.

LA FALTA EN EL SUJETO Y LA DOBLE FALLA EN LA COMUNICACIÓN.— La falla en el sujeto es, al mismo tiempo, la falla en el Otro. Al igual que el sujeto, el Otro es nada, es un vacío que se completa con la figuración de un orden simbólico, una legalidad plena que nadie puede representar en su totalidad (ni siquiera parcialmente). Esa falla, sin embargo, no le quita potencialidad: al contrario, lo vuelve más poderoso. Al ser etéreo e irrepresentable, el poder del Otro se vuelve plenipotenciario: está en todas partes y en ninguna, lo dicta todo y no se encarna en nadie (por lo que no se le puede reclamar a nadie su *dictum*). El Otro está siempre emitiendo órdenes en todas las direcciones de manera contradictoria o poco clara, y el sujeto se ve avasallado, obligado a cumplirlas, sin que nunca pueda lograrlo del todo.

Las distintas figuras de autoridad que personifican o encarnan al Otro en diversos espacios y tiempos (el padre, el anciano, el maestro, el director, el policía, el juez, etc.) están, de la misma manera, siempre en falta. No son capaces de encarnar a plenitud la figura del Otro, por lo que el mensaje que emiten es un mensaje incompleto o inadecuado, que le llega al sujeto como una orden contradictoria, la cual no puede cumplir plenamente. Al estar dividido, barrado, el sujeto intenta cumplir los mandatos del Otro, pero nunca logra estar a la altura de lo que se le exige. Necesariamente yerra, se equivoca, no atina ni a entender o interpretar correctamente el mensaje que se le envía ni a responder adecuadamente a la exigencia que le impone la cadena significativa a la que ha quedado suturado de manera particular. Al mismo tiempo, al ser una diferencia suturada frente a otras diferencias suturadas de la cadena significativa, lo que transmite a otros concretos (representantes funcionales del Otro) llega necesariamente alterado, invertido a quien se le transmite. Esto sucede porque lo que dice cada sujeto es lo que el Otro le dice que diga, de tal manera que cada significativa particular reafirma su diferencia en la cadena posicional de significantes entendiendo lo que se le dice de forma invertida.

La verdad del sujeto radica en que *él recibe del Otro su propio mensaje de forma invertida*. Ésa es la estructura de la palabra. [...] Dirigirle su palabra al Otro es hacer que esa palabra vuelva, lo cual trae aparejado el reconocimiento del Otro (si el Otro responde es porque ha reconocido al sujeto); es decir, que es por intermedio del Otro que el sujeto se realiza, viene al ser. Si el sujeto dice “tú eres mi maestro”, es para poder ubicarse como alumno. [...]

Esto es lo que quiere decir que el sujeto recibe del Otro su propio mensaje en forma invertida: que es en la medida en que el sujeto reconoce a otro sujeto como siendo aquel que lo puede o no reconocer, que ese otro sujeto efectivamente está en condiciones de reconocerlo. La palabra es un llamado al Otro para que reconozca al sujeto, por eso la estructura de la palabra es la de que el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida, porque reconoce para ser reconocido: dice “tú eres mi mujer”, para poder reconocerse, a través de ella, como marido. El Otro es el intermediario a través del cual el sujeto reconoce su lugar.<sup>96</sup>

De esta manera, la comunicación falla estructuralmente en un doble sentido: 1) en tanto que lo que se está “diciendo no coincide nunca con lo que se dice”<sup>97</sup> y 2) en tanto que lo que se dice (el mensaje emitido) llega siempre al otro de manera invertida.

En el primer caso, lo que se explica es que aquello que se está diciendo en el acto no coincide efectivamente con lo que se dice o se pretende decir. Hay una fractura estructural entre esos dos niveles del habla, justamente porque no existe un código esencial ni una palabra adecuada para decir lo que se pretende decir o lo que el Otro nos dice que digamos. Por ello mismo, tampoco hay una forma de interpretar adecuadamente la palabra del otro, mediadora del Otro.

<sup>96</sup> Marcela A. Negro, “Lenguaje, palabra, discurso en la enseñanza de Jacques Lacan”, en *Affectio Societatis*, nro. 11, dic. 2009, pp. 6-7 y 9.

<sup>97</sup> Jacques Lacan, *Mi enseñanza*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 110-111.

En el segundo caso, por su parte, lo que se explica es que el mensaje emitido sólo le llega al sujeto de manera invertida, esto es, que lo que el otro dice me llega necesariamente desde mi posición diferencial en la cadena significativa. La suposición habermasiana de la “situación ideal del habla” es, en realidad, una construcción ideológica propia de la sociedad liberal que sueña con la falsa objetividad de un código consensuado en el que lo único que vale son los “argumentos racionales”. Lo que sucede, sin embargo, es que esos argumentos “racionales” se emiten desde la fractura estructural del habla y llegan siempre de forma invertida, alterada a los otros sujetos. La comunicación intersubjetiva está siempre fracturada. Ésa es la conclusión del proceso (inconsciente) de producción de significaciones desde la teoría lacaniana del significante.

**LA PRODUCCIÓN MATERIAL Y LA PRODUCCIÓN SEMIÓTICA VISTAS COMO UNIDAD DESDE EL PRINCIPIO DE AFIRMACIÓN VITAL.**— La producción material produce el campo de los objetos (valores de uso) y las necesidades humanas como ámbito determinado de acceso a los recursos naturales. Simultáneamente, la producción de significaciones establece el rango de valoración que esa división primigenia introduce en el mundo material, distinguiendo entre lo permitido y lo prohibido (tabú), lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto. De esta manera, establece el mundo de los objetos como un mundo de significantes materiales entrelazados que cumplen una función específica en el proceso de reproducción material-vital de los seres humanos.

En ese mismo proceso, los sujetos, ya definidos como sujetos necesitados por la adaptación formativa al campo predeterminado de objetos, asumen una función específica dentro de la división de actividades productivas que generan valores de uso sociales. Cada sujeto se convierte una función dentro de la lógica estructural del código, y su función tiene un nombre determinado que especifica el tipo de praxis a desplegar: es el cazador, el guía, el vigilante, el recolector, el agricultor, el artesano, el ganadero, etc. La función establecida marca la pauta de la coordinación para la producción conjunta de valores de uso, para su planificación colectiva. Dicha planificación se ejerce desde los sistemas de necesidades y capacidades adaptados al campo de objetos y sujetos predefinidos en la formación social concreta, históricamente determinada, que deja poco espacio para la libertad de elección.

Simultáneamente, los individuos y colectivos construyen su proceso de identificación desde ciertas relaciones sociales que los obligan a sujetarse a las reglas grupales y de parentesco, las cuales ejercen una influencia definitiva en las relaciones de producción porque obligan a determinada conducta y comportamiento recíproco que les impide desplegar la praxis productiva y reproductiva de la manera “más eficiente” y libre. Las relaciones sociales (relaciones de parentesco y relaciones grupales), construidas desde la funcionalidad significativa del entrecruzamiento con las relaciones productivas, obstaculizan la prosecución eficiente del *telos* de ésta última porque atan la praxis subjetiva a determinaciones estructurales (reglas, normas, tradiciones, etc.), las cuales dificultan la imposición del principio puramente reproductivo-natural como guía del despliegue común de las fuerzas productivas. El resultado es que la satisfacción de las necesidades desde el choque entre relaciones de producción y relaciones sociales genera siempre, incluso en el fin exitoso del ciclo reproductivo, una cierta *insatisfacción estructural* del *contenido* material de dicho ciclo. Al sujeto social le hace falta siempre algo más y mejor.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> En este nivel, sería prudente diferenciar la lógica consumista de la modernidad avanzada del desfase existente entre el plano de las relaciones sociales y las relaciones de producción sometidos al imperio del significante, el cual provoca una inadecuación estructural en la praxis reproductiva que genera una *insatisfacción* permanente en los sujetos que la despliegan. Si bien la modernidad capitalista aprovecha en su máxima expresión esta insatisfacción perenne del consumidor (conectada, como lo veremos posteriormente, con la lógica particular del deseo) para potenciar la explotación y la realización del plusvalor produciendo y vendiendo mercancías de todo tipo, ello no significa que, desde su origen, esta insatisfacción no se halle en el corazón de todo proceso reproductivo, y no se exprese, cíclicamente, en la praxis de cada generación humana que introduce cambios en el contenido y en la forma del mismo proceso. En última instancia, es ella, la insatisfacción, la que inaugura la posibilidad de cambio y modificación que dota de singularidad a cada colectividad humana a lo largo y ancho del tiempo y del espacio.

Para Lacan, esa insatisfacción estructural, ya presente en el despliegue y en el contenido del proceso reproductivo material de la praxis común de los sujetos, se potencia al reconsiderar el conjunto como un fenómeno de significación y comunicación. En este caso, el producto del trabajo pensado como valor de uso constituye un *mensaje interferido* que nunca llega a su destinatario (el consumidor) tal como fue planeado, porque la planeación se hace necesariamente desde el corte significativo impuesto por el código común inconsciente (el *Gran Otro*) que encuadra a los sujetos en funciones productivas o reproductivas dentro de un conjunto históricamente determinado. El sujeto nunca logra estar a la altura de la función que le es impuesta, siempre está en falta u omisión. Parafraseando de nuevo a Lacan: lo que se está trabajando no es nunca lo que en realidad se trabaja. Cada valor de uso, incluso el más planificado, implica un desplazamiento inintencional de finalidades que subvierten la praxis productiva proyectada. La contraintencionalidad está incluida como presupuesto de la praxis productiva funcional. De esa manera, el mensaje que llega en forma de valor de uso es siempre, también, un mensaje invertido e interferido. No es nunca lo que se había proyectado. Por lo mismo, el consumo-interpretación de los objetos-significantes de la reproducción social (valores de uso) falla en su decodificación y aparece como *insatisfacción estructural potenciada* de la *forma* del proceso.

De esta manera, la satisfacción de las necesidades implica paradójicamente una insatisfacción estructural, una frustración y decepción, tanto en su forma como en su contenido: un *malestar en la cultura*, como lo llamaría Freud. La respuesta ante esta insatisfacción o decepción colectiva de los resultados reproductivos comunes es doble: 1) por un lado, nuevamente *racional*: se reformula la praxis desplegada y el proceso en su conjunto, desde el comienzo, para adaptar el contenido y la forma de la reproducción a la adecuada satisfacción de las necesidades. Esto, sin embargo nunca se logra del todo. La insatisfacción permanece por el desajuste estructural existente entre el proceso material de reproducción y su correlato semiótico. 2) Por ello mismo, la segunda respuesta posee un carácter *irracional*: se busca alcanzar una satisfacción irreal, plena, absoluta, cuyo contenido, lejos de adquirir una configuración terrenal, mundana y plausible, presenta la forma de la ilusión trascendente del cierre simbólico del espacio social. Pero ello pertenece ya a la lógica del deseo y sus objetos imposibles.

### *El principio de la negación de la muerte y la finitud: la producción simbólica*

La producción material y la producción semiótica son sólo posibles articuladas con la producción simbólica. No se las puede pensar separadas más que como una abstracción útil al análisis lógico de sus partes. La una genera a la otra y no puede existir sin su contraparte. La producción material sólo puede producir la naturaleza y el orden articulado de objetos, del que se deriva el sujeto, gracias a la acción del significante que establece la forma particular de su acceso a ellos. Fuera del engranaje significativo, la reproducción natural de las necesidades permanece en el dominio del campo instintivo, propio de la animalidad no humana. Para comprender su dimensión propiamente social, humana, es necesario ir más allá de la adecuación espontánea entre capacidades y necesidades, incluso de la acción instrumental sobre el campo de objetos y su transformación proyectada. Es necesario pensar el campo objetual y subjetivo desde las relaciones de producción y las relaciones sociales (relaciones de parentesco y relaciones de organización grupal) que regulan el comportamiento humano y limitan sus posibilidades, haciendo, sin embargo, simultáneamente posible la praxis reproductiva en cuanto tal. Las relaciones productivas y sociales sólo existen formuladas desde un lenguaje que las establece como normas explícitas de organización colectiva; como leyes y principios de acción que se enquistan en el acto productivo y lo dotan de su forma específica, la cual, como se ha visto, es una forma problemática, contradictoria, que posibilita la praxis del sujeto, pero, al mismo tiempo, la interfiere, la altera y desplaza, generando un efecto de insatisfacción estructural, justo porque produce al sujeto como un ente escindido, barrado.

El efecto del orden significante (lenguaje) sobre el conjunto reproductivo de la sociedad no se limita, sin embargo, a la delimitación formal y contradictoria del campo de los objetos y los sujetos, así como de la posibilidad de comunicación entre ellos, sino que impacta en la constitución íntima de los sujetos produciéndolos como sujetos de goce, como *sujetos desiderativos*. La reproducción social no consiste exclusivamente en la satisfacción de las necesidades, sino en la satisfacción de las necesidades mediadas por el deseo y el acceso regulado al goce. El deseo, sin embargo, a diferencia de la necesidad, exige lo imposible: suturar definitivamente la distancia entre la pulsión original y la satisfacción regulada de la necesidad, de tal manera que no quede espacio alguno para la insatisfacción. Pretende y exige la satisfacción plena, la cual resulta imposible desde la praxis material y significativa del sujeto. Se desarrolla así, inconscientemente, una trama simbólica que colma la totalidad del espacio social producido como promesa sublimada de satisfacción absoluta de carácter trascendente. La irracionalidad del ámbito simbólico completa, de esta manera, la figura del sujeto barrado, ofreciendo un espejismo de plenitud que se repite obsesivamente en la búsqueda del objeto final, el cual, pretendidamente, traerá a su mundo una paz que, de principio, le está siempre negada.

LA LÓGICA DEL DESEO.— En el ámbito del psicoanálisis lacaniano, el *goce* y el *deseo* son resultado de la existencia del orden significante. Antes del ingreso al orden significante no hay deseo en cuanto tal, en primer lugar, porque no hay sujeto, sino sólo una individualidad presubjetiva, polimórfica, a la que se presupone (sin base alguna) sumergida en el goce primordial del origen, del que será separado. El significante produce el deseo al introducir el principio de la prohibición (*prohibición del incesto*) y la separación. Esa prohibición represiva actúa sobre la supuesta unidad entre el individuo presubjetivo y la *Cosa* de su goce primordial, que no es otra que la figura mítica de la madre (el pecho, el cuerpo materno, la vida intrauterina, etc.). Esa *Cosa* original es necesariamente una figura mítica, el producto de la represión que convierte la vivencia primigenia reprimida en símbolo de la unidad extraviada, del *paraíso perdido*, del cual el sujeto en formación será expulsado para no volver jamás. El significante amo (el Nombre del Padre), sin embargo, no opera prohibiéndole radicalmente el goce al sujeto (el sujeto barrado), sino regulando la posibilidad de su acceso a él, lo cual será sólo una posibilidad desplazada hacia otro objeto que se considera simbólicamente adecuado. Así, el significante amo prohíbe y provoca el goce al mismo tiempo.

El goce existe a causa del significante y en la medida en que el significante no lo detiene y lo somete a su norma que es la norma fálica. El lenguaje es lo que funciona como barrera a un goce que no existiría sin él. Sin embargo, [...] hemos hablado de un goce que inunda al ser y que éste es devastado por la exigencia de apalabrarlo. No hay misterio ni contradicción por cuanto también llevamos dicho que el lenguaje es el que produce el goce como lo que había antes de su intervención. Es la función del lenguaje: matar a la cosa dándole una nueva existencia, una vida desplazada.<sup>99</sup>

El sujeto barrado tiene, pues, acceso al goce, pero sobre la base de la represión primigenia que lo traumatiza. En realidad, nadie puede conocer ni tener acceso al goce primigenio tal como se lo representa retroactivamente. Si se le pudiera describir, lo más coherente sería decir que no existe, que nunca ha existido. La unidad plena entre el individuo presubjetivo y la Cosa de su goce primigenio es inexpresable porque implica la suposición de un conocimiento prelingüístico, esto es, de un saber que no podría nunca articularse como tal, que no podría encontrar su expresión significante (un saber “más allá de la vida y la muerte”); además, implica dar por sentado que en ese goce presubjetivo, la unidad era total, perfecta, sin obstáculos ni perturbaciones.<sup>100</sup> Por eso su figura es mítica. Al ejercer la represión o la castración simbólica (que actúa

<sup>99</sup> Néstor A. Braunstein, *El goce. Un concepto lacaniano*, México, Siglo XXI, 2020, p. 79.

<sup>100</sup> Lo cual, evidentemente, es falso. Así lo explica Michael Down: “En aras de la claridad, debemos comprender que el mundo del infante no es el de una dicha eufórica. Estar sumergido en el goce no es un estado perfecto del ser. En ocasiones, el infante intenta desesperadamente escaparse de él. ¿Y cómo logra el niño escaparse de esta esfera del goce? Distanciándose del deseo de su madre. El goce del bebé está fundamentalmente conectado con el cuerpo de la madre. Esto significa que ella debe desear al bebé para

sobre el plano polimórfico del sujeto presubjetivo), el significante amo produce tanto la imagen mítica de un goce original perdido en la Cosa como el goce regulado al cual tendrá acceso el sujeto barrado. El goce permitido, sin embargo, está cargado de una pérdida, de un “menos”, que es precisamente lo que posibilita el acceso al mundo de los objetos y su sustitución simbólica continua. La supuesta vivencia del goce original y de su pérdida provoca en el sujeto el deseo de llenar el vacío para satisfacer la pulsión del goce provocada por la castración simbólica (-φ).<sup>101</sup> El trauma regresa una y otra vez en forma de un síntoma que dota de sentido a la “identidad” del sujeto, que lo hace “ser algo” y no nada.<sup>102</sup> Pero lo que se busca es una ilusión, un fantasma que se proyecta en el objeto y que posibilita su acceso a él, o bien su “satisfacción” por medio de él. Evidentemente, puesto que la satisfacción plena es imposible, la búsqueda y la sustitución es permanente, y los objetos son sólo la fachada de una “necesidad” inalcanzable, la de un objeto imposible que no se encuentra en ningún objeto particular.<sup>103</sup> Por ello, lo que Lacan define como *pequeño objeto a* no es nunca el objeto del deseo en cuanto tal, sino sólo *el objeto causa del deseo*.

Al ser la Cosa irrepresentable –un escenario vacío, un espacio que está más allá de la infranqueable superficie del espejo y del cual el espacio virtual que el espejo hace surgir no es más que el espejismo–, los objetos que pretenden sustituirla, poblar y amueblar ese espacio sólo alcanzarán un estatuto espectral, imaginario. Son los objetos del fantasma ante los cuales el sujeto se desvanece (\$ < a). Se introduce así la distinción esencial entre la Cosa y los objetos (*das Ding* y, por otra parte, *die Sache, die Objekte, die Gegenstände*). Es aquí donde podemos considerar el objeto @ que causa el deseo y que motoriza la pulsión.<sup>104</sup>

EL PEQUEÑO OBJETO A Y EL SUJETO COMO SÍNTOMA.— *El pequeño objeto a* no es nunca un objeto concreto. No es el objeto que el sujeto desea, el “objeto de su deseo”, sino el “objeto causa de su deseo”, aquél que provoca (y evoca) la fantasía singularizada del deseo. Si fuera el objeto de su deseo, lo podría localizar, consumir y darse por satisfecho. Pero lo particular del deseo es que persigue un objeto inexistente, un fantasma que se superpone a los objetos reales del mundo, aunque no les pertenezca. Una especie de “aura”, para emplear el lenguaje de benjaminiano,<sup>105</sup> que circunda el contorno de los objetos y los vuelve deseables para el individuo subjetivizado. Al ser prohibido el acceso directo a la Cosa, el sujeto se ve obligado a desplazar o *transferir* su goce a los objetos permitidos por el Otro, los cuales están regulados, en primera instancia, por el Significante-Amo, el Nombre-del-Padre, que, en la custodia del sujeto en formación, establece el contenido y la forma de su goce. Por ello mismo, Lacan dice que el deseo del sujeto es siempre el deseo del Otro, porque los objetos que busca, que desea, como sustitutos del goce original perdido de la Cosa, son aquéllos preestablecidos y permitidos por el Nombre-del-Padre, representante y

prolongar su unidad simbiótica. Por un lado, el deseo de la madre puede resultar muy reconfortante, pero, por otro, puede convertirse en una especie de rayo tractor del que uno lucha por escapar”, Michael Downs, *Lacan's concept of the Object-Cause of desire (objet petit a)*. En <https://thedangerousmaybe.medium.com/the-objet-petit-a-and-the-objet-a-are-the-exact-same-thing-73e0a1f742ea>.

<sup>101</sup> “La castración, les dije, es simbólica. Es decir, se relaciona con cierto fenómeno de falta. Surge durante el análisis en la medida en que la relación con el Otro, que por otra parte no ha esperado al análisis para constituirse, es aquí fundamental. En esta simbolización –o sea, en la relación con el Otro en la medida en que el sujeto tiene que constituirse en el discurso analítico– una de las formas posibles de la aparición de la falta es el (-φ), el soporte imaginario de la castración. Pero ésta no es más que una de las traducciones posibles de la falta original, del vicio de estructura inscrito en el ser en el mundo del sujeto de quien nos ocuparnos”, Jacques Lacan, *Seminario 10. La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 150.

<sup>102</sup> “...casi todo se convierte en cierto modo síntoma, de manera que finalmente incluso la mujer está determinada como el síntoma del hombre. Podemos hasta decir que el ‘síntoma’ es la respuesta final de Lacan a la eterna pregunta filosófica ¿por qué hay algo en vez de nada? –este ‘algo’ que ‘es’ en vez de nada es ciertamente el síntoma”, Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, ob. cit., p. 107.

<sup>103</sup> “El objeto está perdido como tal por naturaleza. Nunca será vuelto a encontrar. Esperando algo mejor o algo peor, alguna cosa estará allí, pero esperándolo. El mundo freudiano, es decir, el de nuestra experiencia, entraña que ese objeto, *das Ding*, en tanto que otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar. Como mucho, se lo vuelve a encontrar como nostalgia. Se vuelven a encontrar sus coordenadas de placer, no el objeto. En ese estado de anhelarlo y de esperarlo, será buscada, en nombre del principio del placer, la tensión óptima por debajo de la cual ya no hay ni percepción ni esfuerzo”, Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis 1959-1960*, Paidós, Argentina, 1990, p. 68.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>105</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 19.

extensión del Gran Otro. El deseo es siempre un deseo del Otro, un deseo ajeno, un deseo *en-ajenado*. Deseamos lo que el Otro nos dice que debemos y podemos desear, pero, en última instancia, deseamos eso, la particularidad del objeto singular, sólo porque nos promete *más* de lo que nos puede ofrecer. Lo paradójico de ese más de goce, de ese *plus de goce*, es que sólo es posible a partir de un menos ( $-\phi$ ): de la castración simbólica. Sólo porque hay un menos en el corazón de nuestra capacidad de gozar (esa instancia mítica pérdida que reside en el centro ahuecado de todo sujeto), es que podemos gozar los objetos (y sujetos) particulares que se nos ofrecen como teniendo que ofrecer más de lo que en realidad pueden dar.

Lo más interesante de la aproximación al estudio del *pequeño objeto a* es que ella nos ofrece la clave para entender la emergencia del sujeto barrado como un ente constituido alrededor de su síntoma, como una encarnación de su síntoma. A diferencia de la clásica interpretación freudiana que concibe el síntoma como una expresión de la conducta que se presenta como excepción a la “normalidad” del comportamiento social e individual (y desde el cual se puede decodificar el origen de la enfermedad neurótica o histérica), para Lacan, el síntoma, o más bien el *sinthome*, es una excepción que, por decirlo así, mediante su repetición obsesiva, confirma la regla, dota al comportamiento subjetivo de su verdadero sentido. El sujeto es una encarnación de su síntoma porque detrás de él no hay nada, ninguna positividad natural o social que nos diga lo que es en “esencia”, sino tan sólo un vacío que gira en torno a la posibilidad introducida por el Significante-Amo (la Ley, el Nombre-del-Padre) desde el principio de la represión. Como lo hemos visto, a partir de la castración simbólica, se introduce en el sujeto la forma específica de su goce y, por lo mismo, de su deseo, sobre el cual insistirá una y otra vez a lo largo de la vida, dotando de sentido al conjunto de su acción.

...síntoma, concebido como *sinthome*, es literalmente nuestra única sustancia, el único soporte positivo de nuestro ser, el único punto que da congruencia al sujeto. En otras palabras, síntoma es el modo en que nosotros –los sujetos– “evitamos la locura”, el modo en que “escogemos algo (la formación del síntoma) en vez de nada (autismo psicótico radical, destrucción del universo simbólico)” por medio de vincular nuestro goce a una determinada formación significativa, simbólica, que asegura un mínimo de congruencia a nuestro ser-en-el-mundo.<sup>106</sup>

Para Lacan, a diferencia de la lectura posestructuralista y posmoderna, el reconocimiento de la falta en el sujeto (muerte del sujeto) y del vacío constitutivo del Otro (muerte de Dios) no deriva en una filosofía de la diferencia radical al estilo de Gilles Deleuze, sino en el postulado de un sentido que se mantiene, a pesar de todo, por la persistencia del síntoma en el sujeto. A pesar de no ser más que un simulacro, se trata de un simulacro de efectos reales que mantiene la coherencia del mundo y hace comprensible la praxis del sujeto en medio de todas las contradicciones. Su coherencia está ligada al campo de los objetos que persigue para afirmar el goce particular y el deseo impuesto por la cadena significativa que configura al Otro; o más precisamente, está ligada al *pequeño objeto a* que permea el mundo de los objetos con la fantasía de su realización absoluta y la trascendencia definitiva de su finitud.

**NECESIDAD Y DESEO: LA AUTONOMIZACIÓN DEL ESPACIO SIMBÓLICO.**— El objeto producido está atravesado por dos contradicciones que lo tornan problemático. Por un lado, es producto del choque entre la exigencia espontánea o “natural” de la pulsión y la preformación social-productiva que genera el campo formal de los objetos al limitar el acceso a la materialidad del entorno en su conjunto. El sujeto social, resultado simultáneo de la producción de la naturaleza y del campo de objetos, sólo puede acceder a la transformación de su medio y a la obtención de los valores de uso que necesita para reproducir su vida sobre la base de limitaciones y prohibiciones que especifican el ámbito determinado de su acción. De esta forma,

<sup>106</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, ob. cit., pp. 110-11.

como lo diría Bolívar Echeverría, el sujeto es un ser *transnatural*, resultado de un cierto grado de violencia sobre su constitución biológica; de un ejercicio transgresivo sobre su “naturaleza” (la “naturaleza” de su pulsión) y sobre la “naturaleza” externa, a la cual adecua –clasificándola, organizándola, transformándola– al proceso particular de satisfacción de sus necesidades.

Por otro lado, simultáneamente, el sujeto es resultado de la acción del significante que lo produce como *sujeto desiderativo*, como un ente condenado a perseguir su goce en la forma objetual de un deseo imposible. De esta manera, el objeto de su deseo adquiere una doble dimensión: es, al mismo tiempo, el soporte material con el que satisface sus necesidades preformadas y la ilusión sublime de una promesa de satisfacción más allá de las limitaciones físicas de su realidad material.

La necesidad y el deseo persiguen objetos distintos, pero indistinguibles el uno del otro. La necesidad busca satisfacer de determinada forma la pulsión original del hambre, sólo que enmarcada, como ya lo hemos visto, en una doble construcción material y significativa que impide el acceso directo al mundo “natural” de los objetos. El valor de uso que consume el sujeto es ya, desde el principio, un valor de uso social, no sólo en el sentido definido por Marx en el capítulo V de *El capital*, esto es, “un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma”;<sup>107</sup> un objeto en el que se ha plasmado, “amalgamado”, el trabajo social imprimiendo en él un *telos* que lo dota de significado y propósito, sino un objeto artificial que se ha separado del mundo de los otros objetos por una adaptación formativa, la cual introduce en ellos una distinción arbitraria. Esta distinción o selección arbitraria no es sólo posicional, no es sólo una diferencia de funciones, sino una diferenciación axiológica, que introduce en la realidad material, mundana, una clasificación valorativa reguladora del acceso al mundo de los objetos. Entre la acción de los sujetos (preformados) y los objetos (artificiales y preseleccionados), existe un manto invisible que los vuelve accesibles o inaccesibles según la estructura codificadora del mundo y la reproducción social históricamente determinada. No se trata de una limitación de las fuerzas productivas o de una decisión colectiva consciente, planificada; de una diferenciación racional del mundo de los objetos por lo benéfico o perjudicial que pueda resultar su consumo para la salud humana. No. En una situación histórico-concreta, el sujeto colectivo podría tener la capacidad plena de acceso a objetos materiales para satisfacer sus necesidades (desarrollo suficiente de las fuerzas productivas), así como la urgencia de realizarlo, y sin embargo, “preferir” pasar hambre o premura antes de violentar un tabú relacionado con alimentos específicos (no sólo carnes, sino también frutos, vegetales, hongos, etc.). Por ejemplo, en la tribu Hua de Nueva Guinea, está prohibido que los hombres maduros consuman cierto tipo de frutos y vegetales rojizos, así como setas, sólo por considerar que su color es similar al de la sangre de la menstruación y que si los consumieran se contaminarían de “esencia” femenina.

Así, desde una perspectiva histórica materialista que tome en cuenta la construcción concreta de las relaciones sociales y simbólicas de organización, no se podría decir que el acceso a los valores de uso indispensables para satisfacer las necesidades sociales depende exclusivamente del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino que el alcance efectivo de la capacidad social representada en el desarrollo de las fuerzas productivas enmarcadas en determinadas relaciones de producción depende, en última instancia, de la construcción socio-simbólica del entorno natural y del acceso regulado a los objetos. Ésta sería la base de un *materialismo simbólico-dialéctico* históricamente fundamentado. La preconstitución sociosimbólica del mundo condiciona el despliegue y desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, las cuales sólo adquieren un sentido histórico concreto desde la consideración de ese complejo entrelazamiento.

Ahora bien, lo que dota de carácter simbólico a la clasificación semiótico-estructural del mundo y del entorno natural es el principio de prohibición y escisión en el que se fundamenta la posibilidad de la praxis colectiva. La prohibición organiza, para los sujetos, el acceso al campo de los objetos, pero, al mismo

---

<sup>107</sup> Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band*, ob. cit., p. 195.

tiempo, produce la forma de su deseo, el “adecuado” acceso a los recursos y las fantasías de transgresión que recorren la totalidad de su vida. El “adecuado acceso a los recursos y fantasías” es regulado por la emergencia de un complejo aparato simbólico que establece la forma precisa de relacionarse con el campo de objetos. Ritos, palabras mágicas, hechizos, creencias, conductas repetidas, etc., establecen un entramado visible de organización del espacio invisible, de ese que se anhela o se presupone como el “mundo verdadero”, el cual es el sustento de la fantasía última de reconciliación. Si bien está presente en cada objeto de la necesidad como un velo ideológico que lo hace deseable, el fantasma que envuelve cada valor de uso con la promesa del goce definitivo se va autonomizando hasta adquirir el cariz de una dimensión escindida de las relaciones mundanas, consagrándose como una esfera aparte, separada, que detenta el acceso al plano trascendente “más allá de la vida y la muerte”. La religión es resultado de esa autonomización del deseo trascendente y sublimado de reconciliación absoluta, presente en cada proyección del sujeto hacia el mundo de los objetos. Antes de pasar, sin embargo, a considerar el proceso autonomizado de la producción y reproducción simbólica, es necesario resumir los cuatro elementos que constituyen al valor de uso en su consideración general y sintética.

LA CONTRADICCIÓN VALOR DE USO: EL VALOR DE USO COMO CUERPO MATERIAL Y CUERPO SUBLIME. LA TETRADIMENSIONALIDAD DE LOS VALORES DE USO.— Considerado en su compleja unidad material, semiótica y simbólica, el valor de uso está integrado por cuatro elementos constitutivos ordenados en dos dimensiones diferenciadas: su cuerpo material y su cuerpo sublime. El cuerpo material del valor de uso está integrado por las partes visibles y tangibles de la operación práctica del sujeto sobre el medio natural que lo rodea y sobre el que recae su acción. Como lo explica claramente Bolívar Echeverría en su ya clásica formulación,<sup>108</sup> el valor de uso es, en primer lugar, el *producto* de un trabajo social que, mediante una modificación de forma, adecua la naturaleza a las necesidades humanas. Este trabajo implica el empleo de determinadas herramientas, mecanismos y maquinarias que funcionan como medios para transformar la naturaleza y expresan el grado de desarrollo de las capacidades humanas (fuerzas productivas) en un momento histórico y en un lugar específicos. Dicho producto sólo puede confirmarse como valor de uso si al transferirse a la esfera del consumo logra ratificar su función como *bien* que satisface las necesidades individuales y colectivas para las que fue proyectado. Así, la figura completa del valor de uso en cuanto cuerpo material concreto implica su existencia bidimensional como *producto* y como *bien*.

El valor de uso, sin embargo, como lo hemos explicado extensamente, no podría ser posible si no incluyera en su producción dos elementos más que fundamentan las condiciones de posibilidad de su existencia material y concreta. Esas dos condiciones extras, sintetizadas en la existencia de lo que hemos denominado *cuerpo sublime* del valor de uso, se refieren a la producción preformativa del objeto y al fantasma que envuelve cada bien, distinguiéndolo como causa del deseo (*pequeño objeto a*). Antes de que pueda ser siquiera formulada la posibilidad de transformación de la materia natural, el medio tiene que adquirir la forma del campo definido de objetos, para lo cual resulta indispensable un proceso de ordenamiento y clasificación significativa del entorno, de tal manera que se pueda ejercer la acción sobre un espacio determinado y claramente diferenciado. Se trata de un *producto preformado* porque, incluso antes de que se ejerza una acción directa, práctica, laboral, productiva, sobre la materia (o tan siquiera se esboce la planeación de esa praxis), ésta ya ha sido definida como accesible o inaccesible, permitida o prohibida, profana o sagrada, etc. Como lo hemos indicado, esta producción inconsciente y espontánea (pero indispensable para posibilitar la acción) es resultado de la adaptación formativa de los individuos a su medio, que no sólo produce el campo de objetos, sino, simultáneamente, el campo de los sujetos.

Al mismo tiempo, la producción de sujetos por acción de la estructura significativa los produce como *sujetos desiderativos*, como sujetos que buscan en la objetividad circundante la posibilidad de realización de su goce

---

<sup>108</sup> Bolívar Echeverría, “Comentario sobre el ‘punto de partida’ de *El capital*, *El discurso crítico de Marx*, ob. cit., pp. 93-121.

como goce socialmente regulado. Para ello, la forma del objeto no debe adecuarse exclusivamente a sus necesidades, sino ser soporte de la dinámica del deseo, de tal manera que el objeto incluya en sí la promesa de un *plus de goce* que cierre el ciclo del consumo y la satisfacción de la necesidad-deseo. En realidad, sucede algo más: la necesidad debe subordinarse a la forma singular del deseo para poder realizarse, de otra manera, queda en vilo, en suspenso. El valor de uso toma la forma del *pequeño objeto a* para hacer viable la satisfacción de la necesidad.

La acción del cuerpo sublime del valor de uso sobre su cuerpo material no se limita a complementarlo de forma fantasmagórica o ilusoria, como si se tratara de un efecto estético del deseo sobre la forma de la necesidad. Al contrario, el objeto preformado y el deseo definen las condiciones de posibilidad desde las que se puede acceder a la satisfacción de la necesidad y sin las cuales este proceso simplemente no es imaginable. Aún más: subvierten la lógica de la necesidad y obstaculizan su funcionamiento autónomo, a tal punto que la necesidad, cuya posibilidad de satisfacción depende del consumo del producto presentado como bien, no encontrará cauce más que a través de la forma específica definida por la fantasía del deseo y las precondiciones formales del objeto sublime. Si el deseo no es provocado por la ilusión del *pequeño objeto a*, la necesidad quedará suspendida.

Existe, entonces, un marco ilusorio, sublime, que precondiciona la posibilidad de satisfacción de las necesidades y sin cuya presencia fantasmagórica el proceso no sería posible (ver Esquema único más abajo). Esta afirmación podrá parecer excesiva y propia de la “sociedad consumista” acostumbrada a las formas publicitarias y mercantiles, subordinadas a la lógica del capital, en las que se enmarca la satisfacción de las necesidades, pero, en realidad, como lo demostró con claridad Norbert Elias en *El proceso de la civilización*,<sup>109</sup> no hay satisfacción de la necesidad que no esté encuadrada en determinadas formas que la posibiliten. Basta pensar en algunos ejemplos básicos para ilustrar el punto.

En el mundo contemporáneo, por más hambre que se tenga, por más apremiante que resulte el reclamo de la necesidad, no aceptaríamos una comida que nos fuera arrojada a la cara o que se nos pusiera en el piso, a la forma en la que se alimenta a los animales. Y esto vale incluso para los mendigos. Si no se cumplen con ciertas formalidades que enmarcan el consumo de bienes, que delinear la mínima figura del deseo, el consumo no tiene lugar. Esas condiciones mínimas de posibilidad varían en cada época y en cada circunstancia, pero están vinculadas con nociones valorativas de *dignidad, respeto, justicia*, etc. Nuestro deseo de alimentación puede ser provocado sólo si sentimos que somos tratados con respeto, con deferencia, con dignidad. No se trata, pues, sólo de una cuestión de gusto, de satisfacción hedonista, como podría parecer a primera instancia, sino del sentido integral de aquello que consideramos propio del trato “humano”. Ese marco invisible, sublime, que no pertenece directamente a la producción ni al consumo de los valores de uso, es indispensable para que el ciclo de reproducción se lleve a cabo, pues de otra manera queda suspendido. El problema teórico es que esas condiciones nos parecen tan propias del proceso de reproducción, tan inherentes a él, que ni siquiera se cuestionan como las bases sobre las que éste puede tener lugar.

Ni qué decir de la esfera sexual. La satisfacción de la “necesidad sexual” es simplemente inimaginable sin el plano de la fantasía (que, como se ve, no implica sólo, ni principalmente, una dimensión hedonista). Una sola palabra, un gesto, una mirada son suficientes para provocar o anular el deseo. El trato agresivo, indigno, fuera del marco de la fantasía del otro (imposible predefinir *a priori*, pues depende de cada sujeto), puede romper la ilusión de consenso y convertir un encuentro sexual en una violación. No hay más que un “ligero paso” de un momento a otro.

El deseo y las formas sociales preconstituidas definen, en última instancia, el marco que hace posible la satisfacción de las necesidades. En cierto sentido, el deseo satisface una “necesidad de segundo orden”, una

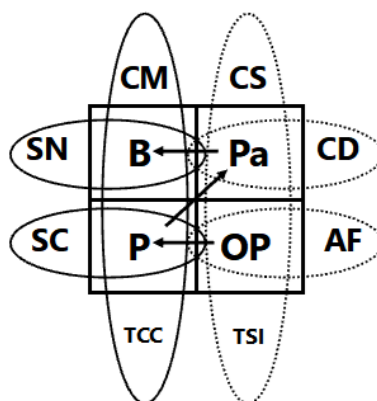
---

<sup>109</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2019.

necesidad propiamente humana: la de reconocimiento y validación como “ser humano” más allá de las circunstancias contextuales de cada caso en particular. Esa “validación”, ese “reconocimiento” exige, al final, algo imposible: encontrar la forma humana precisa que satisfaga el reclamo simbólico de cada sujeto, el goce pleno más allá de las circunstancias concretas. La imposibilidad inherente a esa exigencia subjetiva puede elevar el reclamo a niveles inauditos, trascendentes, místicos. La condición de posibilidad de la religión y las formas simbólicas autonomizadas de la sociedad encuentra su contexto en esta “necesidad” desbordada de segundo orden.

## ESQUEMA ÚNICO

### LA CONTRADICCIÓN VALOR DE USO



CM: Cuerpo material.  
 CS: Cuerpo sublime.  
 P: Producto.  
 B: Bien.  
 OP: Objeto preformado.  
 Pa: Pequeño objeto a.  
 TCC: Trabajo concreto consciente.  
 TSI: Trabajo simbólico inconsciente.  
 SC: Sistema de capacidades.  
 SN: Sistema de necesidades.  
 AF: Adaptación formativa.  
 CD: Causa del deseo.

(El presente esquema del valor de uso es un desarrollo y una complejización del publicado originalmente por Bolívar Echeverría en *El discurso crítico de Marx*. En su caso, Echeverría presenta las dos primeras dimensiones del valor de uso ubicadas al lado izquierdo: P y B, producto y bien, que en el esquema desarrollado de la mercancía se oponen a sus dimensiones de valor y valor de cambio. Por nuestro lado, sólo retomamos las dos dimensiones básicas del valor de uso del esquema de Echeverría, P y B, y las complementamos con otras dos: OP y Pa, objeto preformado y pequeño objeto a. La diferencia principal es que, en el presente esquema, el valor de uso aparece dividido en dos partes: CM y CS, cuerpo material y cuerpo sublime. El cuerpo material está constituido por las dimensiones visibles y tangibles del valor de uso: su dimensión como producto de un trabajo concreto consciente, TCC, y su dimensión como bien apto para el consumo. El cuerpo sublime, por su lado, está compuesto por las dimensiones intangibles e invisibles previas a cualquier trabajo formativo, productos de un trabajo simbólico inconsciente, TSI, que constituye la base sobre la que posteriormente puede ser trabajada la objetividad como producto y transformada en un bien que cubre necesidades específicas. La adaptación formativa al medio, AF, crea la materialidad como forma accesible y permitida (OP) para el surgimiento de la naturaleza y el trabajo concreto sobre ella. Al objeto preformado le acompaña el surgimiento de un sujeto con capacidades determinadas (SC, sistema de capacidades) y funciones establecidas que puede laborar sobre él. Sólo sobre la base inconsciente de ese espacio ya creado por un trabajo simbólico, puede ejercerse un trabajo concreto consciente que transforme la materialidad preformada en producto. El producto ya formado por el trabajo concreto será el lugar al que el sujeto formado desde un sistema de capacidades y necesidades específico, producto del encadenamiento significativo, transfiera su goce, proyectándolo como la causa determinada de su deseo, Pa, desde la que se hará posible la satisfacción de la necesidad, N).

LA AUTONOMIZACIÓN DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS DE REPRODUCCIÓN.— La sobre-determinación del proceso de reproducción social (unidad de consumo y producción) por la preformación figurativa de los objetos y la acción inconsciente del deseo acompaña siempre el tránsito de la forma *producto* a la forma *bien* característica de los valores de uso. No existe ningún mundo posible en el que dicho proceso se pudiera llevar a cabo sin estar acompañado y posibilitado por esas configuraciones sociales y subjetivas. Ello permanece como su condición de posibilidad y existencia. No obstante, mientras más potente es la expresión del deseo y su marco de acción social, más determinante se vuelve su influjo en la totalidad de las dimensiones colectivas y más impactante su efecto en la producción y clasificación del mundo de los valores de uso, a tal punto que termina subordinando un conjunto amplio de ellos y desplazando su conexión con el mundo reproductivo de las necesidades. Surge, así, el mundo de los objetos o valores de uso puramente simbólicos, aquéllos en los que el valor de uso objetivo es sólo la fachada o la añagaza de su verdadero valor o *valor sublime*.

El ejemplo prototípico de este fenómeno es el analizado por Malinowski en su famoso libro *Los argonautas del Pacífico occidental*,<sup>110</sup> donde estudia con detenimiento una forma particular de intercambio simbólico realizado por los habitantes de las islas Trobriand, denominado Kula. En dicho intercambio, los pobladores de la región canjean dos tipos de artículos: los *soulava* (collares de concha roja) y los *mwali* (brazaletes de concha blanca). El intercambio se lleva a cabo cíclicamente en fechas preestablecidas y no es impulsado ni por el apremio de la necesidad ni por ninguna utilidad práctica. En realidad, no se puede hablar de intercambio en términos estrictos, porque los encuentros cíclicos no vienen acompañados de ningún tipo de trueque, sino de *dones* que una de las partes obsequia a la otra en espera de recibir con creces un objeto contrario en algún acercamiento posterior. Es lo que Marcel Mauss denomina *potlatch* o intercambio de dones.<sup>111</sup> En los hechos, los objetos, una vez obtenidos, no son utilizados más que en algunas ceremonias religiosas esparcidas a lo largo del año. Su valor de uso es nulo. Los artículos valen sólo como portadores de un *valor sublime* o *simbólico*. No obstante, a pesar de no cubrir ninguna necesidad física ni de tener ninguna utilidad práctica, la producción y la distribución de dichos artículos son el eje estructural en torno al cual se organiza la totalidad de la vida social de los pobladores de las islas Trobriand. En el “intercambio” simbólico de dones el valor simbólico de los objetos desplaza su función como valor de uso concreto, dirigido a la satisfacción de las necesidades sociales. Ello es así porque el peso de la forma organizativa, que gira en torno al deseo de reconocimiento mutuo y de afirmación recíproca, se impone a la urgencia de la reproducción social-natural, que, sin embargo, nunca es descuidada ni dejada de lado.

En la exageración de ese principio subversivo, ya contenido en el valor sublime o simbólico de todo valor de uso, la afirmación radical del deseo —cuyo objetivo final (imposible) consiste en apaciguar definitivamente la insatisfacción estructural provocada por el desfase entre el contenido y la forma del proceso reproductivo desde la introducción del orden signifiante— puede llevar a la destrucción irracional de riqueza material como intento desesperado por afirmar su contenido puramente simbólico y sacro (sublime) más allá de toda limitación contextual. En este caso extremo, el valor simbólico se torna un elemento destructivo que conduce al aniquilamiento de los valores de uso con el único propósito de satisfacer un deseo de reconocimiento absoluto por parte de los otros. El paradigma de este comportamiento enloquecido lo presenta Georges Bataille en su libro *La parte maldita* cuando da cuenta de las prácticas rituales de ciertas tribus de indios del noroeste americano, cuyos jefes llegaban a quemar y destruir vestimentas, cobertores, alimentos, joyas e, incluso, casas con la finalidad de demostrar su desprendimiento del mundo material y su capacidad de sacrificio.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 2002.

<sup>111</sup> Marcel Mauss, “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1991.

<sup>112</sup> Georges Bataille, *La Part maudite. Essai d'économie générale*, Oeuvres Complètes VII, Paris, Gallimard, 1976.

La afirmación y búsqueda del “más allá” en oposición a la realidad mundana es el resultado inevitable del choque entre el orden signifiante y la facticidad material básica del orden reproductivo de la sociedad. La insatisfacción perpetua que genera el desfase estructural de esos dos órdenes obliga al sujeto barrado a buscar una satisfacción imposible más allá de la vida y la muerte, en la ilusión trascendente del “otro mundo”. La religión es la forma organizada de ese deseo imposible que crea la ilusión del “más allá” como manera de huir a la figura desgarrada de la realidad mundana.

### Capitalismo y valor de uso

En su conocido ensayo titulado *La cosa*, Martin Heidegger reflexiona sobre la “esencia de las cosas” en un intento por posicionarse filosóficamente más allá del horizonte hegemónico de la ciencia positivista moderna, para la cual las cosas valen sólo como *objetos* físicos, químicos o biológicos que pueden ser analizados y descompuestos hasta en sus más mínimos elementos atómicos. Cualquier otra forma de aproximarse a lo que es una cosa que no emplee el lenguaje preciso y certero de la ciencia es tomada como una divagación poética o literaria, que si bien nos ayuda a referirnos metafóricamente a los objetos o, incluso, a resaltar aspectos bellos o terribles de ellos, no sirve, de ninguna manera, para tener un conocimiento verdadero sobre su materialidad. La verdad, se nos dice, pertenece a la ciencia y a su método; y para la ciencia, las cosas sólo valen como objetos, esto es, como materia física, química o biológica compuesta de distintos elementos que un sujeto capacitado puede investigar, estudiar, analizar y descomponer para fines diversos.

Por estas razones, Heidegger afirma en dicho ensayo, de manera escandalosa para la conciencia moderna, que, desde la perspectiva de la ciencia, en realidad, la cosa no existe, es algo nulo, algo que ha quedado destruido por la imposición de la categoría de objeto a los entes. La *cosa*, dice Heidegger, ha quedado aniquilada desde hace mucho sin que fuera necesario arrojar una bomba atómica para destruirla.

En su zona, la de los objetos, el saber vinculante de la ciencia ha aniquilado ya las cosas como cosas mucho antes de que hiciera explosión la bomba atómica. La explosión de ésta no es más que la burda de entre las burdas confirmaciones de que la cosa ha sido aniquilada, algo que ha sucedido ya hace mucho tiempo: la confirmación del hecho de que la cosa, en cuanto cosa, es algo nulo. La cosidad de la cosa permanece oculta, olvidada. La esencia de la cosa no accede nunca a la patencia, es decir, al lenguaje. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de la aniquilación de la cosa como cosa.<sup>113</sup>

La cosa queda aniquilada cuando la compleja experiencia que se puede tener de ella queda reducida a la disección atómica de sus elementos, como si esa consideración fuera la única posible para aproximarse a su “cosidad” y relacionarse con ella, para conocerla “verdaderamente”. A la cosa se le puede dividir en partes, y a esas partes en otras partes, hasta llegar a la fisión del átomo. La cosa no vale, para la ciencia, más que como un ejemplar dentro de otros muchos ejemplares, y cada uno de ellos puede ser sustituido o reemplazado por otro. La cosa, entonces, es sólo un objeto a disposición de los sujetos que la conocen “realmente” y la quieren utilizar. Por ello mismo, Heidegger dice que la cosa ha sido aniquilada, porque ya no se reconoce en ella ninguna dignidad, ninguna dimensión *digna* de ser resguardada, sino que puede ser desmembrada o socavada cuando se quiera, según el proyecto que plazca. Se puede, por ejemplo, hacer explotar un monte entero para extraer de él minerales o se puede entubar un río o desviarlo para construir una calle o una ciudad, etc. El mundo de los objetos es un mundo a disposición del “sujeto”, y éste lo puede conservar, desmembrar o hacer estallar si así le place.

---

<sup>113</sup> Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, p. 125.

La complejidad de la cosa, en cambio, es opuesta a su conversión en puro objeto. En un lenguaje que no deja de coquetear con el misticismo religioso, Heidegger reconoce igualmente una tetradimensionalidad de las cosas más allá de su “objetividad”. La cosa recibe su ser de la materia terrestre, de la *tierra*, y de los dones del *cielo*, del trabajo y el goce de los *mortales* y de la esencia oculta y sagrada de los *divinos*. A eso le denomina Heidegger la *Cuaternidad*. En la Cuaternidad, la experiencia de la cosa no se reduce a la certeza de su composición física o química, sino que se abre a la relación con la tierra de donde proviene y del trabajo que costó transformar la materia; de la paciencia de su maduración, más allá del trabajo subjetivo, que implicó la alimentación celeste de la lluvia, el viento y el sol; de la misteriosa donación de los divinos que ocultan en la tierra su esencia sagrada; del consumo o empleo de las productos, que puede consistir en la simple alimentación personal, o bien tener un fin ceremonioso o colectivo. Cada cosa pertenece a un mundo *sui generis* lleno de complejidades y particularidades. Puede ser el árbol del que habla el poeta o el donador de sombra de un viajero solitario. Reducir las cosas a la *objetividad* científica significa, según Heidegger, destruir su concreción, su diversidad, lo que la hace ser lo que es en la experiencia humana común.

¿De dónde nace la necesidad de reducir la cosa a su mínima expresión, a su dimensión abstracta como objeto? De una época, escribirá Heidegger en otro célebre ensayo, para la que las cosas sólo deben ser productos de la voluntad de un sujeto que refleja en el mundo su propia imagen, que se quiere apropiarse del mundo como imagen de su voluntad, construirlo como *proyecto y empresa* de su arbitrio: *la época de la imagen del mundo*.<sup>114</sup> Para construir el mundo como “voluntad”, desde la propia conciencia proyectiva del ser humano, es necesario aprender a tratarlo como objeto: a medirlo, a clasificarlo, a representarlo, a desmembrarlo, a modificarlo, a adecuarlo a “nuestras necesidades”, etc.

¿Quién es ese sujeto? Heidegger responde de una manera general: la *modernidad*. Es necesario, sin embargo, adjetivar el sustantivo: la *modernidad capitalista*. Es la modernidad capitalista la que, desde sus orígenes, se arrojó al proyecto de conquistar el mundo, de abrir rutas marítimas, de establecer asentamientos en todos los confines de la Tierra, de construir puertos y ciudades, de desarrollar novedosas naves, instrumentos, máquinas y armas; la que aprendió a medir el mundo y representarlo en mapas; la que creó circuitos comerciales, conquistó violentamente territorios y poblaciones, y sometió seres humanos que no aceptaban el proyecto que representaba; la que industrializó el planeta y socavó sus fuentes naturales y lo contaminó. Es la modernidad capitalista la que quiere un mundo construido a su imagen y semejanza, según sus propias necesidades, que no son otras que las necesidades de la valorización y la ganancia.

En Marx, la lógica del valor, la valorización y la ganancia, que guía obsesivamente a la modernidad capitalista, sólo puede abrirse paso negando la materialidad concreta de los valores de uso, o bien superando violentamente el obstáculo que éstos representan en su enfermizo proyecto productivista. Desde las primeras líneas de *El capital*, Marx da cuenta de la contradicción extrema que encierra la mercancía, cuya expresión conceptual es la de la oposición entre el valor y el valor de uso. La mercancía “quisiera” no ser valor de uso, sino puro valor, pura posibilidad de riqueza abstracta. De ahí que para su poseedor, nos dice Marx, las mercancías son siempre no-valores de uso,<sup>115</sup> objetos con los cuales no tiene nada en concreto que hacer más que intercambiar, vender. En el capitalismo, a los poseedores de los valores de uso esenciales (medios de producción), no les interesa lo que producen en cuanto tal, sino lo que pueden obtener a través de su producción, la ganancia que ésta les genera. Les da lo mismo si producen alimento para bebés o armas químico-bacteriológicas. El fin es la ganancia, el valor valorizado. Si es necesario destruir un bosque, desgajar un monte o desecar un río para obtener ganancias, así sea. No hay, en principio, ninguna acción a la que no se atreva el capital para cumplir su propósito.

<sup>114</sup> “El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas”, Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 77.

<sup>115</sup> Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band*, ob. cit., p. 100.

En el capitalismo, el valor de uso es aniquilado y reducido a pura objetividad, a pura materialidad sometida a la voluntad proyectiva del afán de lucro y la ganancia. Al hacer esto, el capital *desacraliza* los objetos (precisamente, lo que más lamenta Heidegger), los reduce a su realidad profana, abstrayéndolos de la compleja red de vínculos sociales y psicológicos de los que hemos dado cuenta en el presente ensayo. Lejos, sin embargo, de convertirlos en la objetividad pasiva anhelada, en el puro reflejo del afán de un sujeto “racional”, la actividad obsesiva del capital, su dinámica productivista, construye, como la denomina Horkheimer, una “nueva mitología”,<sup>116</sup> en la que las palabras de progreso, ilustración, tecnología, ciencia, etc., cumplen una función sagrada. El fetichismo de la razón instrumental es aún más poderoso que el de las viejas religiones, justo porque su lenguaje se construye desde la mística de la “razón” que todo puede comprobarlo. Siguiendo a Benjamin en este punto: el capital, al desaturar el mundo, lo reaturiza. La profanidad de la razón instrumental, subjetiva, no es más que la añagaza de su profunda religión fetichista.

### Valor de uso y revolución

La necesidad actualizada de la revolución comunista encuentra su fundamento negativo en la urgencia por librar al mundo de la explotación universalizada y la destrucción acelerada de la naturaleza y los valores de uso provocada por la modernidad capitalista. Esta negación insoslayable y radical no puede tener como fin, sin embargo, la restitución orgánica de un “orden natural” de las cosas tal como se encontraba antes del arribo de esa modernidad (mesianismo) o como se concibe que será posible en un futuro próximo o lejano (utopía). Como hemos insistido a lo largo del ensayo, ese orden no existe, nunca ha existido ni nunca existirá (y más vale deshacerse de todas esas ilusiones idealistas, de ese resto de metafísica en el espíritu revolucionario). El estudio concreto y complejo de la dimensión del valor de uso nos muestra que la fractura entre el ser humano y la naturaleza no es de orden histórico, sino estructural, de principio. El sujeto revolucionario de la acción sigue siendo un sujeto barrado por más que asuma la misión que el Gran Otro (la Historia) le impone. Su “esencia” (por emplear el viejo lenguaje heideggeriano) es su falta, su vacío. Lo que se construya, por lo tanto, como resultado de esa acción, no está, por lo mismo, definido por la voluntad absoluta, sino por la compleja red de significantes colectivos que se irá tejiendo de manera anónima e inconsciente desde distintos puntos geográficos y desde distintas intervenciones impredecibles.

Hay, sin embargo, un límite negativo que la acción revolucionaria se impone para evitar caer en un relativismo político. Ése es el que delimita la estructura del mundo basado en la lógica del capital, cuyo fundamento es la forma mercantil, el valor, la valorización y la explotación. La eliminación práctica de esos principios y formas es lo único que deslinda realmente la revolución comunista de otros esfuerzos limitados de transformación y cambio dentro del régimen vigente. La propiedad común de los medios de producción, el fin de la explotación, la supresión de la división clasista de la sociedad y la reinstauración de los valores de uso como forma articuladora de la vida colectiva deben funcionar, en su expresión sintética (el *Comunismo*), como el *significante amo* desde el que se construyan los posibles encadenamientos significantes. Lo demás, sólo la experiencia, la praxis y la proyección ilusoria del deseo colectivo podrán definirlo de manera variada y creativa para las distintas versiones posibles de humanidad que habrán de ensayarse, y ninguna de esas versiones tiene por qué ser rechazada *a priori*.

La vida colectiva articulada en torno al valor de uso no significa, como se ha dicho, el retorno al paraíso adánico ni el logro definitivo del metabolismo orgánico con la naturaleza y el medio, sino el riesgo de la

---

<sup>116</sup> “Para la razón subjetiva [...], la verdad es el hábito, con lo que ésta queda despojada de su autoridad espiritual. Privada de sus fundamentos racionales, la idea de la mayoría ha asumido un aspecto por completo irracional. Toda idea filosófica, ética y política tiene, cortado el nudo que la vinculaba a sus orígenes históricos, una tendencia a convertirse en el núcleo de una nueva mitología, y ésta es una de las razones por las que el avance progresivo de la Ilustración tiende, en determinados estadios, a recaer en la superstición y la locura”, Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2010, p. 66.

construcción de una vida común que, tomando en cuenta, la evolución moderna de las fuerzas productivas y sus posibilidades técnicas (siempre dignas de ser repensadas, reformuladas y potenciadas en beneficio común), nos introduzca en nuevas contradicciones y en novedosos conflictos. Ello es así porque el orden basado en los valores de uso implica necesariamente formas artificiales e ilusorias de construir el mundo, de proyectarlo desde la mecánica del Gran Otro, de vivirlo sintomáticamente (en una especie de locura colectiva) como el fin de las contradicciones y el cierre terminante del orden simbólico.

La acción revolucionaria debe advertir de principio que ese “cierre” es imposible (aunque no pueda evitar los intentos por alcanzarlo) y que siquiera plantearlo o intentar imponérselo a otros significa regresar a una ilusión romántica de totalidad y clausura que, en su búsqueda obsesiva y grandilocuente, puede concluir en nuevas experiencias totalitarias. No hay nada que libre al ser humano de su falla ontológica, de su falta constitutiva. El ser humano está condenado a vivir como un ser fracturado, escindido, roto. Ésa es el fundamento de su libertad. Ése es también el riesgo de su recaída en la barbarie.