Fetichismo del valor de uso y forma natural

Osvaldo Montero Salas. Universidad de Costa Rica (Costa Rica)

Recibido 15/03/2024

Resumen

Comúnmente percibido como un elemento neutral e inocente, incluso un componente aliado e indispensable en las aspiraciones de proyectos sociales alternativos, la primera parte de este artículo se dedica a problematizar el valor de uso, subrayando el particular fetichismo que le es inherente. Su tratamiento crítico se complementa con un detenido estudio de la forma natural, dimensión imprescindible sin la que la crítica de la economía política quedaría inconclusa.

El artículo pretende, entonces, en primer lugar, poner al descubierto la problemática del valor de uso a lo interno de la obra de Karl Marx. Seguidamente, se observará su particular fetichismo rescatando argumentos feministas, antropológicos y filosóficos que ayuden a apreciar su dimensión y carácter históricamente específico. A continuación, se profundizará la forma natural y sus principales características, registro sin el cual la dimensión problemática del valor de uso no se comprendería. Acudiendo a los planteamientos de Bolívar Echeverría, se revisitará la forma natural puntualizando la dimensión semiótica como un componente central suyo. Finalmente, el texto cierra poniendo al descubierto las facetas, trampas y problemáticas inherentes a estas dos nociones, reivindicando la importancia de distinguirlas en un momento de desafíos ecológicos donde repensar el intercambio metabólico con el medio ambiente se torna crucial para la humanidad.

Palabras clave: Karl Marx, valor de uso, forma natural, fetichismo, Bolívar Echeverría.

Abstract

Fetishism of the use value and natural form

Commonly perceived as a neutral and innocent element, even an allied and indispensable component in the aspirations of alternative social projects, the first part of this article is dedicated to problematizing the use value, emphasizing the particular fetishism inherent in it. Its critical treatment is complemented by a thorough study of the natural form, an indispensable dimension without which the critique of political economy would remain incomplete.

The article aims, therefore, firstly, to expose the problematic nature of use value within the work of Karl Marx. Next, its particular fetishism will be observed, rescuing feminist, anthropological, and philosophical arguments that help to appreciate its historically specific dimension and character. Subsequently, the natural form and its main characteristics will be deepened, a record without which the problematic dimension of use value would not be understood. Drawing on the proposals of Bolívar Echeverría, the natural form will be revisited, emphasizing its semiotic dimension as a central component. Finally, the text concludes by exposing the facets, traps, and inherent problems of these two notions, vindicating the importance of distinguishing them in a moment of ecological challenges where rethinking metabolic exchange with the environment becomes crucial for humanity.

Key words: Karl Marx, Use Value, Natural Form, Fetishism, Bolívar Echeverría.

ISSN-e: 1885-5679

ISSN-e: 1885-5679

Fetichismo del valor de uso y forma natural

Osvaldo Montero Salas. Universidad de Costa Rica (Costa Rica)

Recibido 15/03/2024

§ 1. Introducción

Karl Marx resultó prácticamente un caso único en su época en lo que respecta a la estimación de la naturaleza, ese «*cuerpo inorgánico* del ser humano», y el papel concedido al estudio del valor de uso y la forma natural es parte de esta valoración. Toda la economía política ignoró los fundamentos naturales de la reproducción social, y se concentró exclusivamente en los aspectos cuantitativos de una dinámica que creían se podría replicar *ad infinitum*. Él mismo da cuenta que en su obra «el valor de uso desempeña un papel importante, muy distinto del que desempeña en toda la economía anterior, si bien, téngase en cuenta, sólo se plantea allí donde se arranca del análisis de un régimen económico dado» (Marx, 1982: 50). Ricardo «pasa por alto el valor de uso, como simple supuesto» (Marx, 2009 I: 261), pues según Marx, para el inglés «la economía burguesa no se ocupa más que del valor de cambio y sólo exotéricamente se refiere al valor de uso» (*ibidem*, II: 163); por otra parte, «el insulso de Say se da ínfulas con el mero empleo de la palabra "utilidad"» (*ib*., I: 208). El abandono de los fundamentos naturales, concretos, por parte de la economía política no hace más que reflejar teóricamente la dinámica del capital, al que los contenidos materiales y el medio ambiente le son indiferentes, a pesar de depender cabalmente de ellos.

Marx veía una limitante objetiva al proyecto fáustico del capital en el agotamiento del mundo concreto, pues a pesar de que el valor en su indetenible ansia de valorizarse se concibe a sí mismo como ilimitado, la materialidad de lo real hace que «la indiferencia del valor en cuanto tal frente al valor uso quede en una posición falsa, así como, por lo demás, la sustancia y la medida del valor como trabajo objetivado en general» (*ib*., I: 359). Para eso se aboca al análisis de casos particulares donde se estudia el impacto ambiental que las condiciones capitalistas habían producido al inducir

ISSN-e: 1885-5679

serios desequilibrios en el «metabolismo natural y social»[1]. Al hablar del «contenido concreto» que ignora el capital, Marx habla en ocasiones de la forma natural y en ocasiones del valor de uso. A pesar de que en determinados momentos parece distinguir claramente entre el contenido concreto o la forma natural, y la configuración propia de esta como valor de uso, en ocasiones parece disponer indistintamente el valor de uso como único modo posible de concebir la forma natural. Al inicio de la *Contribución*, sugiere el pensador de Tréveris que, en la sociedad burguesa, a la que se circunscribe su análisis, la «existencia de la mercancía en cuanto valor de uso y su existencia natural palpable, coinciden» (Marx, 2016: 9). Claramente parece hacer la diferencia entre esa *existencia natural* y la forma *valor de uso*. Agrega en el mismo texto que, «en diversos valores de uso, la proporción entre trabajo y sustancia natural es sumamente diferente, pero el valor de uso siempre contiene un sustrato natural» (*ib*.: 19).

En *El capital* hablará de los valores de uso como «combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo. Si se hace abstracción, en su totalidad, de los diversos

[1] Concepto fundamental con el que Marx supera la visión instrumental y de dominio de la relación humana con la naturaleza. A este respecto, resulta altamente indicativo el interés de Marx por estudiar problemas como el agotamiento del suelo, la fractura metabólica humano-natural, la deforestación o el cambio climático en entornos locales y globales. Para esto recurre al estudio de las ciencias naturales que, en su opinión, le ayudarían a comprender de mejor modo cómo las determinaciones de la forma económica del modo de producción capitalista desestabilizan el metabolismo social con la naturaleza. Puede verse su interés en el estudio de obras como *Química agrícola* de Justus von Liebig, uno de los padres de la química orgánica, quien en su opinión tiene «méritos imperecederos» (Marx, 2017, I: 585); asimismo, *El clima y la flora en el tiempo, su historia común* (1847), *Crisis agrarias y sus remedios* (1866) entre otros, del crítico de Liebig, el agrónomo Karl Nikolas Fraas, quien causó gran entusiasmo a Marx, considerándolo cumplidamente como un «darwinista antes de Darwin», siendo «tanto un filósofo fundamentalmente erudito (ha escrito libros en griego) como un químico, un agrónomo, etcétera» (Marx, 1974: 159-160). Fraas ayuda a Marx a confirmar que en sociedades previas el ritmo de modificación del metabolismo entre los humanos y la naturaleza no es vertiginoso como en el capitalismo, que perturbó y transformó irracionalmente esta relación con la naturaleza al concebirla simplemente desde la perspectiva de la mera *utilidad* y, por tanto, al socavar las condiciones materiales fundamentales para la reproducción social. Por otra parte, Liebig parece haber sido influyente en nociones de Marx como «composición orgánica del capital», «metabolismo social» y «fractura metabólica», poseyendo la compresión de esta última una verdadera evolución en el pensamiento de Marx, tal y como ha rastreado exhaustivamente Saito (2017). En este sentido, a pesar de que efectivamente hay un Marx adherido a la metafísica de la ilustración y la visión prometeica del papel civilizador del capital, hacia el final de su vida aparece un alejamiento cada vez más claro del optimismo del progreso y el fetichismo de las fuerzas productivas, y una valoración mucho más crítica y concienzuda de la destructividad e irracionalidad inherente del desarrollo capitalista, particularmente en la agricultura, donde queda claro que «el sistema capitalista se opone a una agricultura racional, o que la agricultura racional es incompatible con el sistema capitalista» (Marx, 2017, III: 141).

ISSN-e: 1885-5679

trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material, cuya existencia se debe a la naturaleza y no al concurso humano» (2017, I: 91). Este sustrato material será denominado por Marx como la prosaica forma natural de los objetos útiles. Parece diferenciar entre esta forma natural y la forma concreta en que esta aparece en la sociedad dominada por la producción de mercancías. «La mercancía es, de una parte, en su forma natural, un objeto útil, alias un valor de uso […] la mercancía es valor de uso y objeto para el uso y valor» (Marx, 1982: 48). Sin embargo, por lo general, Marx no es claro en la distinción propuesta, siendo que inclusive llega a fusionar los dos términos en un muy *sui generis* «valor de uso natural» (*naturwüchsiger Gebrauchswert*)[2]. Sostiene que «en su figura de valor, la mercancía hace desaparecer todas las huellas de su *valor de uso natural* y del trabajo útil particular al que debe su origen, para devenir esa crisálida que es sólo concreción material social uniforme de trabajo humano indiferenciado» (Marx, 2017, I: 163) (itálicas nuestras).

Este trabajo pretende, en primer lugar, poner al descubierto la problemática del valor de uso a lo interno de la obra de Marx. Seguidamente, se observará el particular fetichismo que le es inherente, rescatando argumentos feministas, antropológicos y filosóficos que ayuden a apreciar su dimensión y carácter históricamente específico. A continuación, se profundizará la forma natural y sus principales características, registro sin el cual la dimensión problemática del valor de uso no se comprendería. Acudiendo a los planteamientos de Bolívar Echeverría, se revisitará la forma natural puntualizando la dimensión semiótica como un componente central suyo. Finalmente, el texto cierra poniendo al descubierto las facetas, trampas y problemáticas inherentes a estas dos nociones, reivindicando la importancia de distinguirlas en un momento de desafíos ecológicos donde repensar el intercambio metabólico con el medio ambiente se torna crucial para la humanidad.

[2] Hablará en el mismo contexto (2017, I: 162) de la «originaria forma de uso». Este «valor de uso natural» parece provenir de Aristóteles (*Pol*. I, 1257a 9) como se verá más adelante, quien habla del «propio uso» o «modo natural de uso» del objeto. Marx citará este concepto del Estagirita en la *Contribución* (2016: 9, n. 1) y *El capital* (2017, I: 138, n. 39).

ISSN-e: 1885-5679

§ 2. Problemas de la concepción del valor de uso en Marx

Ciertamente, Marx arriba a la contradicción entre lo abstracto y lo concreto a partir del análisis de la mercancía, la forma elemental de aparecer la riqueza en la sociedad capitalista, y de la que las personas sólo actúan como representantes, máscaras o custodios, como bien insiste, lo que a nuestro juicio le permite mostrar el carácter histórico-específico del valor de uso. El título del primer apartado de *El capital* ya debería resultar indicativo: «Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor», donde los dos lados de la contradicción, inmanentes a la unidad inquieta que los engloba, son momentos inseparables del despliegue lógico-metódico del capital, no un lado bueno y uno malo, como se ha creído erróneamente. Asimismo, las diversas características que él achaca a la mercancía resultan reveladoras de este carácter específico del valor de uso: «La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran» (2017, I: 83). Pueden existir objetos o productos que satisfagan necesidades y no ser mercancías (el aire, el sol o un paisaje), pero para ser mercancías efectivamente deben satisfacer necesidades «de cualquier tipo».

Una segunda determinación fundamental, según Marx, es que «la utilidad de una cosa» es lo que hace de la mercancía un valor de uso. Esta utilidad «no flota por los aires, está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. El cuerpo mismo de la mercancía, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es, pues, un valor de uso o un bien» (*ib*.: 84). Con esta precisión, Marx excluye, por un lado, cualquier intento de deducir el valor de cambio de la mercancía de la mera utilidad, como los «economistas vulgares» pretenden y, por otro lado, reducir el valor de uso a ser una percepción subjetiva que el interesado tiene del objeto. Finalmente, un tercer elemento para la consideración de las mercancías como valores de uso es que «se presupone siempre su carácter determinado cuantitativo» (*ib*.), fundamental para abarcar bajo el orden simbólico de la conmensurabilidad los más dispares objetos (en este sentido, el hierro o trigo sin más no son valor de uso, sino que un kilogramo de hierro o 200 gramos de trigo lo son).

Tanto la primera como la tercera característica invitan a concebir el valor de uso de modo históricamente específico como parte de la sociedad productora de mercancías,

ISSN-e: 1885-5679

sin embargo, en la segunda descripción aparece, a nuestro entender, una indeterminación en el empleo de valor de uso, pues el cuerpo mismo de la mercancía, sus propiedades naturales, son valor de uso *en el capitalismo*, no en cualquier universo social[3]. El cuerpo es para Marx indudablemente el portador de toda realidad, es la base de todas las formas posibles de relaciones, de todas las configuraciones específicas, pero la configuración de ese cuerpo como valor de uso no es una condición eterna que deba sobrellevar: sólo en el capitalismo, «todo cuerpo de una mercancía se convierte en espejo del *valor*» (Marx, 2017, I: 113). Es gracias al análisis de la forma simple del valor que Marx puede descubrir que «la forma natural de la mercancía A sólo cuenta como figura del valor de uso, y la forma natural de la mercancía B sólo como forma o figura del valor» (*ib*.: 111). De modo que la configuración del cuerpo como valor de uso, se muestra en el análisis de Marx de la forma simple del valor, ya que:

> […] la antítesis interna entre valor de uso y valor, oculta en la mercancía, se manifiesta pues a través de una antítesis externa, es decir a través de la relación entre dos mercancías, en la cual una de éstas, aquella cuyo valor ha de ser expresado, cuenta única y directamente como valor de uso, mientras que la otra mercancía, aquella en la que se expresa valor, cuenta única y directamente como valor de cambio. La forma simple de valor de una mercancía es, pues, la forma simple en que se manifiesta la antítesis, contenida en ella, entre el valor de uso y el valor. [*Ib*.]

«El valor de una mercancía se manifiesta en el *valor de uso* de otra, es decir, en la forma natural de la otra mercancía» dirá en las *Notas marginales* (1982: 50). «La *forma natural* de la mercancía se convierte en forma de valor» (2017, I: 919). «La *forma natural determinada* de cada una de esas mercancías es ahora una *forma particular de equivalente*, junto a otras muchas» (*ib*.: 114). De modo que, en su opinión, la forma natural en el capitalismo se convierte en valor de uso, y descubre esto a partir del análisis de la mercancía y sus contradicciones internas. En este momento del análisis de Marx, la

[3] El tratamiento de las propiedades naturales o el cuerpo de la mercancía como valor de uso resulta problemático si no se explicita su dimensión históricamente específica a la sociedad mercantil, dando pie fácilmente a transhistorizar el valor de uso. Algunas expresiones de Marx han dado pie a esta transhistorización. Por ejemplo, cuando sostiene que «es gracias a su propia propiedad, a sus propias cualidades, como una cosa es valor de uso y, por tanto, elemento de riqueza para los hombres. Si quitamos a un racimo de uvas las propiedades que hacen de ella un racimo de uvas, dejará de ser el valor de uso que en cuanto tal es para los hombres, dejará de ser, en cuanto tal, racimo de uvas, un elemento de la riqueza. Riqueza, como algo idéntico a valores de uso son propiedades de las cosas que los hombres utilizan y que expresan una relación con sus necesidades» (Marx, 1980, III: 114).

mercancía y el valor de uso *presuponen* el intercambio de equivalentes, la existencia del mercado, la determinación de su valor por el tiempo de trabajo socialmente necesario, la producción con vistas a la venta, etc. Así, está claro que, a pesar de existir en intersticios de sociedades previas cierta producción embrionaria de mercancías y cierto uso del dinero, lo que permite que Aristóteles ya rastree el «doble uso» de los objetos y la conmensurabilidad entre unos y otros por ese *algo* en común[4], no es hasta la modernidad capitalista, cuando la forma general del producto es la mercancía, donde el valor de uso propiamente y el secreto de esa conmensurabilidad aparece en los diversos planteos teóricos, al desplegar esta su plena condición y contradicciones. Efectivamente, no será casual que desde Locke con su «valor natural intrínseco» (*worth*), pasando por Smith con el «valor en uso» (*value in use*) se llegue al «valor de uso» como categoría socialmente vigente[5].

> Diferentes valores de uso contienen en distinto volumen el mismo tiempo de trabajo o el mismo valor de cambio. Cuanto menor sea el volumen de su valor de uso en que una mercancía, comparada con los otros valores de uso, contenga determinada cantidad de tiempo de trabajo, tanto mayor será su valor de cambio específico. [Marx, 2016: 21]

La especificidad histórica del valor de uso aparece acá de modo claro. Insiste que los valores de uso, «sólo son intercambiables como equivalentes, y sólo son equivalentes como cantidades iguales de tiempo de trabajo materializado, de modo

[4] La primera tentativa de entender la naturaleza dual de la mercancía y, por tanto, su «valor de uso», se debe a Aristóteles. El famoso pasaje de su *Política* donde se encuentra este importante episodio, sostiene que, «de todo objeto de posesión hay un uso doble [*ἑκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρῆσίς ἐστιν*], y uno y otro son inherentes al objeto, aunque no de la misma manera le son inherentes, sino que uno es propio de la cosa y el otro no. Del calzado, por ejemplo, podemos servirnos para calzarnos o como artículo de cambio» (*Pol*. I, 1257a 7-15). En *Ética nicomáquea* (EN, V, 1133a ss.) se habla de la necesidad de «algo» común entre las cosas para poder ser intercambiables, un algo común que permita la conmensurabilidad de objetos tan dispares. Aristóteles no logra encontrar ese algo común, a falta de un concepto de valor. Retomando la cita de *Política*, se ve que Aristóteles no habla estrictamente de «valor de uso», sino del «propio uso» de la cosa. *Χρῆμα* (*Chrêma*) escribe Aristóteles cuando se refiere a «algo» que se considera utilizable, útil para los humanos, que forma parte de la base de la vida y la riqueza. Es un sustantivo derivado del verbo *χράομαι* (*chráomai*), 'usar', 'hacer uso de algo', 'aprovecharse de algo', de donde podría ser derivado el «valor de uso», «beneficio». Este uso es un acto de disposición dominante sobre un objeto, *κτῆμα* (*ktêma*), sobre «algo de lo que nos apoderamos», implicando un proceso de objetivación, posesión, sea lo que sea que sea el objeto.

[5] Una panorámica detallada de la evolución del concepto «valor de uso» puede verse en Rodríguez-Herrera (2015).

que se extingue toda consideración para con sus atributos naturales como valores de uso y, por ende, para con la relación entre las mercancías y necesidades particulares» (*ib*.: 27). El valor de uso se constituye como la comparabilidad abstracta entre los más dispares objetos, medidos por el rasero de la equi-valencia, por lo que, si se traslada a toda la historia como la única forma posible de relacionarse con los bienes, se presupondría la producción de mercancías como única posibilidad de sobrellevar la organización social y la producción, además de filtrar furtivamente la existencia de una abstracción real como forma de mediación social. Para transformarse en mercancía, el bien debe servirle a su productor únicamente para el intercambio bajo la figura de valor de uso, situación donde se ha generalizado la función social de «hacer de la corteza natural *de otra* mercancía *su propia forma de valor*» (2017, I: 106).

No es sino cuando la intercambiabilidad universal de todas las cosas y la capacidad de transformarlas en expresiones de valor se tornan socialmente dominantes, cuando el *valor de uso propiamente* expresaría la misma lógica abstracta de equivalencia. De ahí que la utilidad pura sea desarrollada por los utilitaristas en el momento de producción generalizada de mercancías, no antes. No obstante, a pesar de la generalización que concebía al valor de uso como la mera utilidad, Marx, como se ha visto, introduce que la utilidad es condición necesaria, pero no suficiente. Aparte de la utilidad, el cuerpo mismo de la mercancía, su forma natural, resultará determinante, y precisamente este planteo será el que le permite brindar elementos para trabajar la especificidad sociohistórica del valor de uso. Marx insistirá en la importancia de la forma natural en su concepción del valor de uso, y esto precisamente para contrarrestar lo que ya estaba en boga en ese momento: la versión de una supuesta cualidad eterna y no determinada sociohistóricamente, que está separada de su existencia sensible, de lo real y físico y, a la vez, para mostrar que la utilidad de las cosas es tan sólo una posibilidad de apropiación de esa forma natural, principal en la sociedad mercantil, pero que el ser humano también puede producir de acuerdo con la belleza, consumo ostentoso o improductivo (Bataille[6]), u otras motivaciones concretas.

De modo que, como sospecha Marx en *Teorías sobre la plusvalía*, lo que desde Aristóteles se empieza a observar, el hecho de que se empiece a sustituir la *virtus*, «la *naturaleza misma* de la cosa» (Marx, 1980, III: 263), la cualidad específica suya, inherente

[6] Véase, por ejemplo, *La parte maldita* (2007).

ISSN-e: 1885-5679

a su lugar y configuración particular, por «la existencia de las cosas para el hombre», es resultado de «una acepción injertada más tarde a la palabra valor, al igual que la de valor de uso, con el desarrollo social que creó esta acepción nueva. Y que significa la existencia *social* de las cosas» (*ib*.). Cuando empieza a desaparecer el vestigio según el cual a cada cosa le corresponde por «naturaleza» una específica configuración y una determinada cualidad, incomparable e inconmensurable con el abigarrado mundo cualitativo de lo concreto, y se impone el código abstracto de la utilidad, la equivalencia, la reducción al estatuto de *intercambiabilidad directa* de las cosas, efectivamente las relaciones sociales han dado la vigencia correspondiente al bien como valor de uso y a la pérdida de su singularidad no sobredeterminada. Marx es claro al sostener que es *en el capitalismo* donde se crea a escala universal «un sistema de la utilidad general», donde «por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil» (2009, I: 362)[7].

Podría considerarse que uno de los elementos introducidos por Marx que quizá acrecentaron la indeterminación con el empleo de valor de uso y su distinción con la forma natural, es la noción de «valor de uso social» (*gesellschaftlicher Gebrauchswert*), que, como él mismo reconoce, es introducida por Johann Karl Rodbertus (Marx, 2017, I: 89; 1982: 49-50). En ocasiones, Marx se muestra bastante indeciso respecto de las características distintivas del valor de uso, no ateniéndose a su especificidad e introduciendo esta confusa noción de «valor de uso social». En un problemático pasaje, sostiene que:

> […] una cosa puede ser *valor de uso* y no ser *valor*. Es éste el caso cuando su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc. Una 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. [Marx, 2017, I: 89]

Sin embargo, al hilo del argumento marxiano, habría que sostener que resulta ciertamente tautológico el empleo del concepto «valor de uso social» o valor de uso

[7] Véase, a este respecto, la crítica lanzada por Marx a Bentham, precisamente a propósito del «principio de utilidad» (Marx, 2017, I: 699, n. 64).

ISSN-e: 1885-5679

«para otros», pues el valor de uso *per se* presupone que la producción se realiza con vistas al intercambio, y que la utilidad abstracta y unidimensional impuesta por el sistema vigente ya ha determinado formalmente el modo en que las cualidades sensibles son *usadas* por el valor como mero cuerpo portador de su contenido abstracto. Los valores de uso vienen al mundo para ser vehículos y portadores del valor, para ser vendidos y comprados, sin importar la atención de necesidades humanas específicas. El mercado se transforma en el espacio que finalmente, «a espaldas» de los actores, decide cuál valor de uso efectivamente realizará su valor. De allí que, si no se realizan en el mercado, las más de las veces los valores de uso se echan a perder, destruyen o tiran a la basura, porque *a priori*, incluso antes del intercambio, se originan como representantes de gelatina de trabajo humano indiferenciado, no como satisfactores de necesidades humanas concretas[8]. Marx es claro al respecto sosteniendo que, para el productor de mercancías, «su propia mercancía no tiene para él ningún valor de uso directo: caso contrario no la llevaría al mercado. Posee valor de uso *para otros*», «de ahí que quiera enajenarla por una mercancía cuyo valor de uso lo satisfaga. Todas las mercancías son *no-valores-de-uso para sus poseedores, valores de uso para sus no-poseedores*. Por eso tienen todas que cambiar de dueño» (Marx, 2017, I: 138). Más aún, según Marx,

> La mercancía *es* valor de uso, trigo, lienzo, diamante, máquina, etc., pero en cuanto mercancía, al mismo tiempo, *no* es valor de uso. Si fuese valor de uso para su poseedor, es decir un medio directo para la satisfacción de sus propias necesidades, no sería mercancía. Para él es, antes bien *no valor de*

[8] Marx (2017, II: 147) sostiene que, «los valores de uso sólo siguen siendo portadores del valor de capital que se perpetúa y valoriza, en la medida en que continuamente se los renueva y se los reproduce, se los repone por nuevos valores de uso del mismo tipo o de otro. Pero la condición siempre renovada de su reproducción es su venta bajo su forma acabada de mercancías, es decir, su entrada al consumo individual o productivo, de la cual esta venta es mediadora. Tienen que cambiar su antigua forma de uso dentro de determinado lapso para continuar existiendo en una forma de uso nueva. El valor de cambio sólo se conserva mediante esta renovación constante de su cuerpo». Y esto lo logra el capital, según Marx (2009, I: 360), con tres pasos: «*Primeramente*: ampliación cuantitativa del consumo existente; *segundo*: creación de nuevas necesidades, difundiendo las existentes en un círculo más amplio; *tercero*: producción de nuevas necesidades y descubrimiento y creación de nuevos valores de uso». Aquí se avizora ya la obsolescencia programada, la aceleración social, la producción por la producción como fin en sí misma, y la insostenibilidad ecológica del capitalismo, pues esa compulsiva necesidad de que los valores de uso se consuman lo más rápido posible para sustituirlos por otros productos con los cuales se pueda realizar valor, se constituye en un elemento estructural de su dinámica. La riqueza como valor de uso tiene en su núcleo, contrario a lo que habitualmente se cree, una indetenible pulsión de muerte que, en una espiral ascendente, destruye para renovar, con el daño colateral de producir continentes de basura y consumir realmente el medio ambiente.

ISSN-e: 1885-5679

> *uso*, es decir mero vehículo material del valor de cambio, o mero *medio de cambio*; en cuanto vehículo activo del valor de cambio, el valor de uso se convierte en medio de cambio. Para él, la mercancía sólo es ya valor de uso en cuanto valor de cambio. Por ello, en cuanto valor de uso aún deberá *devenir* en primer lugar para otros. Puesto que no es valor de uso para su propio poseedor, lo es para poseedores de otras mercancías. [Marx, 2016: 25]

A pesar de explicitar el valor de uso como «vehículo material del valor de cambio», estas conceptualizaciones vacilantes acentuaron la contradicción interna en su tratamiento del valor de uso y la adopción de cierta concepción ahistórica, donde se juzga que «los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de ésta» (Marx, 2017, I: 84), recalcando que, «cualquiera sea la forma social de la riqueza, los valores de uso siempre constituyen su contenido, indiferente, en primera instancia, con respecto a esa forma», de modo que, «el hecho de ser valor de uso parece ser una premisa necesaria para la mercancía, pero el de ser mercancía parece ser condición indiferente para el valor de uso» (Marx, 2016: 10). A la gran mayoría de marxistas les ha pasado desapercibida esta problemática a lo interno de la obra de Marx, inclinándose casi de manera unánime hacia la valoración positiva del valor de uso. Schandl (2017) achaca esta contradicción en la concepción del valor de uso a lo interno de la obra de Marx a la doble tendencia del Marx exotérico y esotérico, siendo que el primero aparecería considerando el valor de uso, pero también el trabajo y otras categorías nucleares de esta sociedad, como necesidades naturales eternas de la socialidad humana, mientras que el esotérico, apuntando a la dinámica esencial del capital, lograría despuntar su ligazón a las relaciones de producción capitalistas.

Rosdolsky (1959), en su inaugural tratamiento del valor de uso, que continúa muchas de las tempranas argumentaciones de I. I Rubin al respecto, tras reconocer cómo se marginó históricamente el tratamiento del valor de uso en los principales debates sobre la obra de Marx, y tras puntualizar los principales elementos y la importancia de abordar esta noción, trabaja estas contradicciones indicando la necesidad de distinguir distintos niveles de abstracción en la argumentación de Marx, de modo que al principio de *El capital*, el tratamiento del valor de uso hace abstracción de un conjunto de relaciones sociales, jurídicas, del capital, la circulación, etc., pero posteriormente se va concretizando su tratamiento. Según Rosdolsky (1959: 35), que

ISSN-e: 1885-5679

los valores de uso expresan una «forma social» en niveles de representación más concretos que al inicio de *El capital* y, por lo tanto, señalan una relación social, es claro, principalmente por el hecho de que sólo se puede hablar de la utilidad de ciertos valores de uso bajo condiciones capitalistas, por ejemplo, el valor de uso de la mercancía dineraria[9], el valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo[10] o, más aún, el valor de uso del capital que devenga interés[11]. Rosdolsky enfatiza que, para aclarar si el valor de uso tiene o no importancia económica, es necesario considerar su relación con las relaciones sociales de producción. En la medida en que los valores de uso afectan o son afectados por estas relaciones, constata que son categorías económicas de este cosmos social. Si bien no recalca de manera clara el carácter históricamente específico del valor de uso en el capitalismo, y a pesar de acudir en algunos momentos a una lectura lógico-histórica de *El capital*, Rosdolsky tiene el mérito de ligar íntimamente el valor de uso al conjunto de relaciones fundamentales de la sociedad capitalista, concibiéndole como elemento nuclear de este organismo social.

A partir del resurgimiento del problema ecológico y su abordaje desde el marco marxista, han aparecido raudales de tratamientos temáticos donde lo habitual es que el valor de uso sea positivamente asumido como un elemento inherente a la especie humana en cualquier sociedad imaginable[12]. Sin embargo, otros autores han empezado

[9] La mercancía que cumple la función de equivalente general puede *duplicar* su valor de uso: «además de su valor de uso particular en cuanto mercancía en particular, adquiere un valor de uso general. Este propio valor de uso suyo es determinación formal, es decir que surge del papel específico que desempeña en virtud de la acción universal ejercida sobre ella por todas las demás mercancías en el proceso de intercambio» (Marx, 2016: 31-32).

[10] «[…] el *valor de uso específico de esa mercancía* [fuerza de trabajo], el de ser fuente de valor, y de más valor del que ella misma tiene. Es éste el servicio específico que el capitalista esperaba de ella. Y procede, al hacerlo, conforme a las leyes eternas del intercambio mercantil. En rigor, el vendedor de la fuerza de trabajo, al igual que el vendedor de cualquier otra mercancía, *realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso*» (Marx, 2017, I: 256).

[11] «El poseedor de dinero que quiere valorizarlo como capital que devenga interés, lo enajena a un tercero, lo lanza a la circulación, lo convierte en mercancía *como capital*; no sólo como capital para él mismo, sino también para otros; no es sólo capital para quien lo enajena, sino que también se lo entrega al tercero, de antemano, como capital, como un valor que posee el valor de uso de crear plusvalor, ganancia; como un valor que se conserva en el movimiento y que retorna a su emisor originario —en este caso el poseedor de dinero— luego de haber funcionado» (Marx, 2017, III: 397).

[12] Algunos ejemplos. «Los objetos de consumo humano en todas las épocas y bajo cualquier forma de sociedad poseen de igual manera valor de uso» (Guillén, 1988: 62). O'Connor (1998: 326) sostiene que, «una teoría del valor de uso (productos finales) presupone una teoría de las necesidades, no en términos de juzgar la valoración subjetiva de una mercancía por parte de un individuo (lo cual sería una especie de elitismo), sino más bien en términos de las formas en que los valores de uso reproducen (o no) el

a descubrir esta problematicidad a lo interno de la obra de Marx, y a destacar el papel negativo e históricamente específico del valor de uso, inherente a este universo social tal y como las demás categorías puestas en movimiento por la discursividad crítica de Marx (en este sentido, el importante texto de Hafner, 1993). Bolívar Echeverría es uno de los primeros en poner en duda el fetichista encomio al valor de uso y distinguirlo de la forma natural, como se verá[13]. Es claro al diferenciar entre la riqueza concreta, compuesta por un sinnúmero de objetos prácticos que, de acuerdo a la especificidad sociocultural de cada conjunto social, son necesarios para su reproducción, pero que en definitiva está constituida por «la forma singular y concreta de cada cosa, su ubicación diferencial dentro de esta totalidad concreta» (Echeverría, 1998: 18), y la riqueza abstracta, típica de la modernidad capitalista.

Finalmente, es importante señalar que Marx indica reiteradamente que la imposición de la forma valor provoca que la *forma natural* posea, «de pies a cabeza, la forma de la *intercambiabilidad directa con otra mercancía*, la forma de un valor de uso o *equivalente* intercambiable» (Marx, 2017, I: 885). Es decir, a través de la mediación del valor, el valor de uso es moldeado y constantemente modificado por la dominación del capital, precisamente para particularizarse en un cuerpo y seguir reproduciéndose. Son los valores de uso los que se intercambian, y en este intercambio, circula el valor.

> *Forma social* de la mercancía y *forma de valor* o *forma de la intercambiabilidad* son, por consiguiente, una y la misma cosa. Si la forma natural de una mercancía es a la vez forma de valor, la misma posee la forma de la *intercambiabilidad directa* con otras mercancías y, por ende, *forma directamente social*. [*Ib*.: 896]

poder de trabajo (y, más generalmente, toda la sociedad). Tal teoría se centraría en necesidades específicamente sociales, es decir, necesidades que los individuos tienen en común entre sí en lugar de deseos individuales definidos subjetivamente», sin embargo, lamenta, «el valor de uso está cada vez más subsumido por el valor de cambio» (O'Connor, *ib*.: 328). Por otro lado, según Burkett (1999: 25 y ss.), «Marx analiza la historia humana desde el punto de vista de la producción de riqueza, definida como valores de uso, es decir, cualquier cosa que satisfaga las necesidades humanas ya sea directamente en el consumo o indirectamente como medios de producción […]. La riqueza o el valor de uso abarca no sólo necesidades básicas como alimentos, ropa y refugio, sino también necesidades culturales y estéticas».

[13] Echeverría es claro sobre la especificidad del valor de uso: «Hablar de valor y valor de uso es hablar de dos determinaciones características de un objeto peculiar que es la riqueza en su forma mercantil. La mercancía tiene un valor y un valor de uso y, por lo tanto, es en ella, en este objeto mercantil, en donde la teoría empieza a descubrir las características de esta contradicción» (Echeverría, 1998: 11).

ISSN-e: 1885-5679

Definitivamente, entonces, «el valor de uso —como valor de uso de la "mercancía"— posee por sí mismo un carácter histórico-específico» (Marx, 1982: 50).

§ 3. Fetichismo del valor de uso

El famoso apartado sobre «el carácter fetichista de la mercancía y su secreto», inicia sosteniendo que la mercancía «es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto producto del trabajo humano», concluyendo categóricamente que, «el carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso» (Marx, 2017, I: 122). Sin embargo, líneas después, Marx sostiene que «ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías» (*ib*.: 123). Marx se refiere aquí a «la peculiar índole» del *trabajo* productor de mercancías, no al carácter de la *fuerza de trabajo*. Este trabajo es el valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo, de donde resulta cuestionable y problemática la categórica exclusión del carácter fetichista del valor de uso por parte de Marx, originándose ya en ese valor de uso particular de la fuerza de trabajo el carácter fetichista de este mundo social.

Así, a pesar de que Marx no ve en él «nada de misterioso», lo cierto es que antes de «entrar en escena» y ponerse a bailar sobre sus pies, la mercancía, en cuanto cosa «sensiblemente suprasensible», ya ha asediado el supuesto valor de uso puro e incontaminado. Derrida insiste que «habría que decir que la fantasmagoría ha empezado antes del mencionado valor de cambio», «ha sido preciso que la propia forma, la forma que informa la *hylé*, del mencionado valor de uso de la mencionada cosa sensible ordinaria, la *hylé* simple, la madera de la mesa de madera que —según supone Marx— todavía no ha empezado a "bailar", lo brinde al menos a la iterabilidad, a la sustitución, al intercambio, al valor» (1995: 179). Antes de la entrada en escena, Derrida insiste que la forma mercancía ya está afectando al valor de uso, «lo afecta y enluta de antemano como el fantasma en el que se va a convertir, pero ahí es precisamente donde empieza el asedio», así, «el fantasma ya había hecho su aparición,

ISSN-e: 1885-5679

sin aparecer en persona, por supuesto y por definición, pero sí habiendo excavado ya en el valor de uso, en la cabezonería de madera de la testaruda mesa» (*ib*.: 180). En definitiva, en su origen, el valor de uso «de antemano es lanzado al mercado de las equivalencias […]. La mercancía nace "cínica" porque borra las diferencias [… y] dicho cinismo original *se preparaba ya* en el valor de uso, en la cabeza de madera de ese perro erguido, como una mesa, sobre sus cuatro patas» (*ib*.: 182).

Marx (2017, I: 138) ha argumentado que «todo otro cuerpo de mercancía sólo cuenta para aquélla como forma de manifestación de su propio valor. Niveladora y cínica desde la cuna, está siempre pronta para intercambiar no sólo el alma sino también el cuerpo por cualquier otra mercancía», mostrando la falta de sensibilidad de la mercancía para con lo concreto, inclusive su cuerpo, convirtiendo cualquier otro en directamente intercambiable por el suyo, es decir, su propia forma corpórea o natural únicamente representa un valor o cuenta como figura de valor frente a otra mercancía. El hecho de resumir las cosas más diversas en el cuerpo transformado en valor de uso constituye ya la imposición del equivalente general *utilidad*, el *quid pro quo* en acto. Lleva verdad Baudrillard al sostener que el valor de uso es también parte del fetichismo de las mercancías y, por lo tanto, en ningún caso es adecuado como punto de referencia para una sociedad emancipada. Baudrillard destaca que lo que se presenta en la realidad valor de uso es «una finalidad simple [que] sustituye una multiplicidad de sentidos. Y aquí también es el principio de equivalencia el que opera como reductor de la ambivalencia simbólica» (2009: 153), pues, del mismo modo que «el valor de cambio no es sustancial al producto, sino una forma que expresa una relación social, así el valor de uso no es tampoco una función infusa del objeto sino una determinación social» (*ib*.: 156). En definitiva, «el fetichismo del valor de uso es más profundo, más "misterioso" aún que el fetichismo del valor de cambio» (*ib*.: 161)[14].

[14] Baudrillard, sin embargo, a pesar de destacar de modo notable el mismo nivel de abstracción que envuelve al valor de uso y al valor, hace gala de una «incomprensión voluntaria» al no decir palabra alguna sobre la *forma natural* de la que habla Marx, o sobre el cuerpo mismo de las mercancías, que, en definitiva, le brinda su singularidad concreta y la inconmensurabilidad propia al bien u objeto, no constituyendo un mero sistema autorreferencial exento de cualquier realidad efectiva o base material, como él cree, al rechazar que exista «en alguna parte una realidad fundamental, que el sistema vendría a captar o desviar. De hecho, no hay otra realidad o principio de realidad que la producida de golpe por el sistema como referencia ideal» (Baudrillard, *ib*.: 159). El capitalismo, de este modo, queda naturalizado.

ISSN-e: 1885-5679

El fetichismo del valor de uso ha llevado a que, en innumerables ocasiones, al concebírsele de manera positiva, se le asocie a elementos como la naturalidad o la sensualidad, es decir, atributos proyectados como «femeninos», siguiendo una pauta capitalista que patriarcalmente ha asignado estas esferas como males necesarios del valor, que encarna y asume como elementos deseables la dureza con uno mismo, la autorrepresión, la determinación, la razón, el cálculo, la eficiencia. Esto ha llevado a que Radl y Rauch (2017), en su interesante texto «Femenino, útil, ¿bueno? Reflexiones marxistas-feministas sobre el valor de uso», problematicen la difundida concepción. Tras reconocer que efectivamente «la asociación del valor de uso con la feminidad sigue más bien una plausibilidad burguesa, que considera al valor de uso como el lado "natural" de la mercancía y lo acerca a la mujer identificada con la naturaleza» (Radl y Rauch, 2017: 18), generando inclusive «utopías del valor de uso» o «economías del valor de uso», al concebirlo como no-capitalista y como un aliado en la búsqueda de una sociedad alternativa, las autoras destacan la especificidad del «valor de uso de la fuerza de trabajo», que aparte de producir valores de uso, crea valor, trabajo abstracto coagulado en mercancías, al momento de consumirse, estando marcado por la dinámica capitalista de valorización del valor y producción de plusvalía.

Según las autoras, y siguiendo a Rosdolsky, en este nivel de abstracción del desarrollo lógico-expositivo de esta dinámica social, el valor de uso está plenamente determinado por las condiciones capitalistas de reproducción social. Aludiendo el texto de Rosdolsky al que anteriormente se ha hecho referencia, las autoras sostienen que «en este punto, el valor de uso ha perdido su lado natural y material y debe incluirse como una "determinación formal económica" de la crítica de la economía política» (Radl y Rauch, 2017: 19). De modo que, comprenderlo como una forma social inherente a este contexto histórico, abre perspectivas de análisis donde se puede enfocar las actividades no remuneradas de reproducción (lavar, cocinar, limpiar, etc.) que, como condición previa para que la mercancía fuerza de trabajo pueda ser consumida por el capital, resulta económicamente significativa e inmanente a esta sociedad. La mercancía fuerza de trabajo muestra, con claridad, cómo su factor valor de uso no está determinado sólo por los bienes y servicios que recibe, sino que también se crea a través de las actividades no remuneradas de reproducción.

ISSN-e: 1885-5679

> Intentar interpretar las actividades de reproducción no remuneradas como directamente generadoras de plusvalía descuida el valor de uso como una categoría económicamente significativa y se centra en el factor considerado más relevante, que es el valor, pasando por alto la determinación negativa de la categoría de valor de uso. Sin embargo, los términos ocupados principalmente por mujeres, como valor de uso, consumo y reproducción, son en sí mismos parte de una sociedad capitalista que no puede interpretarse como reliquias o categorías ahistóricas, ni ser romantizadas como momentos ético-políticos «buenos», sino que deben ser objeto de crítica en su propia estructura capitalista […]. En consecuencia, no hay un elemento trascendente o superador del capitalismo en el valor de uso, como a menudo se ha malinterpretado, incluso desde una perspectiva feminista. [Radl y Rauch, 2017: 20]

Marx introdujo la forma natural de la mercancía como valor de uso explícitamente al comienzo de su análisis de la mercancía, porque únicamente a través de esta forma se pone en movimiento el espectro que está analizando. Pero como forma históricamente establecida, el valor de uso resulta ser completamente funcional al sujeto automático: es el modo por el cual lo abstracto toma forma, se exterioriza. «*El valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor*» (Marx, 2017, I: 106). El valor de uso es la forma de aparecer el contenido concreto de las mercancías, el vehículo activo de un contenido que funciona como una especie de signo vacío, un estado de incógnita, que desdibuja, vela y oculta el carácter histórico de las relaciones sociales que le dan su consistencia, y que suspende virtualmente toda la materialidad relacionada creando una nuda investidura donde todo puede ser sustituido entre sí. De modo que, contra el romanticismo que se afianza a lo pseudoconcreto hipostasiado y que por ende permanece prisionero de la antinomia de las relaciones sociales generadas por el capital, lo verdaderamente opuesto al valor no sería el valor de uso, sino la totalidad cualitativamente concreta y relacional de los bienes.

§ 4. Más allá del valor de uso

La noción comúnmente difundida de que el valor de uso es eterno e innato al mundo, y que el valor llegó para fundirse con él, no resulta del todo exacta. El examen retrospectivo del término parece contradecir esta concepción, así como varios análisis y estudios en diversos campos como la antropología y etnología. Precisamente las

ISSN-e: 1885-5679

investigaciones de Marcel Mauss[15], aparecidas hace un siglo, pusieron al descubierto que esa relación referente al mismo abstracto denominador común de los más diversos objetos, la forma de intercambio equivalencial y la utilidad como rasero universal por el que todas las cosas adquieren expresión y comparabilidad entre sí, no son las únicas formas posibles de concebir la socialidad humana ni de dimensionar los bienes prácticos. Mauss da cuenta de muchos pueblos que realizan canjes en los que se intercambian «no sólo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos…», con la particularidad de que «el mercado no es más que uno de los términos del contrato mucho más general y mucho más permanente» (Mauss, 2012: 75). La motivación central es la «generosidad», el «sentido de amistad», y el «desinterés». Se da el caso, inclusive, de que «cuando se lo efectúa con otro espíritu, con vistas a una ganancia inmediata, es objeto de un desprecio muy acentuado» (*ib*.: 150).

Entre estos canjes están el *potlatch* y *kula*, concebidos como «sistemas de prestaciones totales» o «hechos sociales *totales*», en los que para los clanes contratantes todo aparece mezclado y expresan de una vez y de golpe todo un conjunto de instituciones y hábitos (políticos, jurídicos, religiosos, mitológico, estéticos, morfológicos, etc.), en los que predomina el intercambio no económico y, por tanto, absolutamente incomparable e inconmensurable entre sí. No hay utilidad propiamente, en el sentido de una intercambiabilidad universal de todas las cosas entre sí medidas bajo un mismo principio, sino que la relación personal «desinteresada» y principalmente motivada por la «generosidad», en la que «la noción de interés, de búsqueda individual de lo útil» se lleva a cabo en medio de una dinámica que «no está gobernada por el racionalismo económico» (*ib*.: 246 y ss.), es la que guía la permuta. «Las cosas que se intercambian tienen una virtud que obliga a los dones a circular, a que las personas los den y los devuelvan» (*ib*.: 167), van y vienen, constituyéndose en un continuo intercambio de materia espiritual, de vínculos personales que envuelven a las cosas.

«En forma intencional no empleamos la palabra útil» (*ib*.: 168), sostiene Mauss, diferenciando la especificidad de la cosa intercambiada. Y es que, según el antropólogo, esa virtud de las cosas aparece directamente relacionada con el hecho de

[15] Un diálogo fructífero entre las teorías del don y algunos planteos marxianos puede verse en Jappe (2011).

ISSN-e: 1885-5679

que esa cosa intercambiada con el otro «forma parte de su naturaleza y su sustancia; pues aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma». La conservación de ese objeto resultaría contraproducente, no sólo porque es ilícito, sino porque «esa cosa viene de la persona, no sólo moral, sino también física y espiritualmente» (*ib*.: 91). Es un ente absolutamente individualizado, singular, una parte de la persona misma, que carece de una universalidad capaz de darle el calificativo de *útil*. «Lo que circula en esas sociedades tan disímiles, la mayor parte de ellas ya bastante desarrolladas, es algo bien distinto a cosas útiles» (Mauss, 2012: 241). Más aún, parece ser que las cosas mismas tenían personalidad y virtud, pues no eran vistas como seres inertes dispuesto para el uso humano y para ser devoradas, sino que están dotadas de espíritu, de vida, e impregnadas de la individualidad del donante. Según Mauss, «en las morales antiguas más epicúreas, lo que se busca es el bien y el placer y no la utilidad material. Fue necesaria la victoria del racionalismo y del mercantilismo para que se pusieran en vigor, y se elevaran a la altura de principios, las nociones de beneficio y de individuo» (*ib*.: 247). De modo optimista, Mauss cree percibir que resquicios de estas formas de relacionarnos con las cosas aún persisten en las sociedades modernas, pues «por suerte, aún no todo se clasifica en términos de compra y venta. Las cosas aún tienen un valor sentimental además de su valor venal y, de hecho, existen valores que sólo son de ese tipo» (*ib*.: 229). Despunta que, «felizmente aún estamos lejos de ese cálculo utilitario gélido y constante. Habría que analizar de manera profunda y estadística […] ¿Cuántas necesidades satisfacemos? ¿Y cuántas tendencias satisfacemos que no tienen como fin último la utilidad?» (*ib*.: 248)[16].

[16] Adorno se muestra menos optimista que Mauss. Según él, la dinámica del valor que se valoriza ha penetrado a tal punto la sociedad, que se piensa en equivalentes hasta en los mínimos detalles, toda la vida «está regida por la ley de dar siempre menos de lo que se recibe, pero siempre lo bastante para poder recibir» (Adorno, 2006: 40). Bajo el dictado del cambio equivalencial, su arbitraria violación se transforma en «algo absurdo e increíble». Quien da un obsequio sin esperar nada a cambio, fácilmente se vuelve sospechoso, «los hombres están olvidando lo que es regalar. La vulneración del principio del cambio tiene algo de contrasentido y de inverosimilitud; en todas partes hasta los niños miran con desconfianza al que les da algo, como si el regalo fuera un truco para venderles cepillos o jabón» (*ib*.: 47). A pesar de que el regalo implica una particularización y diferenciación concreta del individuo hacia el que se dirige, reconociendo lo que le es afín y singular, en el capitalismo las donaciones se transfiguran gradualmente al mero aumento y movimiento permanente del valor, de modo que el donante mide meticulosamente presupuesto y gastos para evitar al máximo «no dejar hueco alguno en la cadena de intercambios» (*ib*.: 40)

ISSN-e: 1885-5679

De manera que, el valor de uso como utilidad abstracta resulta tener un carácter bastante más específico de lo que gran parte de los lectores de Marx le han brindado. El valor de uso resulta ser una parte integral de la abstracción real desplegada con el capitalismo, y parece tener muy poco de puro e incontaminado, estando más bien afectado de antemano por el valor. Por esto, la aparente forma concreta con la que intenta presentarse el valor de uso, supuestamente neutra y ahistórica, resulta ser en realidad pseudoconcreta e históricamente determinada. No es un aspecto de la mercancía que representa la base material neutral o buena, que podría ser empleado para criticar y superar el aspecto malo o unidimensional suyo, el valor. Marx presenta los dos factores como *polos opuestos*, pero íntimamente ligados, recíprocamente condicionados, de la misma manera en que se presenta el trabajo abstracto y el trabajo concreto: es una dualidad históricamente específica donde ambos términos tienen que efectivamente desaparecer *juntos*[17]. Las dos caras de la antinomia se encuentran sociohistóricamente constituidas, mediadas, a pesar de que su modo de aparición no las manifiesta como tales y las presenta más bien como formas naturales objetivas. Si se ve como la única forma posible de relacionarse con los productos, de acceder a la forma natural, lo históricamente específico de las determinaciones fundamentales del capitalismo quedará a la sombra y pasará desapercibido.

§ 5. La forma natural

Es hora de observar la *forma natural* que ha quedado fuera del análisis y del examen más detallado. Marx parece dejarle de lado en su investigación, a pesar de resultar de todo punto de mira fundamental en su propuesta. Lo mismo sucede en gran parte de

[17] La dinámica de la realidad capitalista, en su complejidad, afecta lo que aparece como concreto mediándolo en su constitución, de modo que lo muchas veces concebido como concreto, las más de las veces es en realidad una forma de ponerse en movimiento lo abstracto. Lo concreto-abstracto constituye así una realidad sobre la que se debe estar alerta. Postone sostiene que «la generalidad abstracta históricamente constituida por el trabajo abstracto también establece el "trabajo concreto" y el "valor de uso" como categorías generales» (Postone, 2006: 217). Derrida (1995: 144) distingue el espectro del espíritu, precisamente por el «momento fantasmal» en donde al primero le sobreviene la dimensión corporal, una «apariencia de carne», un «espacio de visibilidad invisible», pues sin el cuerpo, el «devenir-espectro» definitivamente no puede sobrevenir. Eso sí, según el filósofo, este «cuerpo artefactual», «cuerpo protético» que sirve para la manifestación fenoménica del espectro o para «el proceso espectrógeno», es un cuerpo «más abstracto que nunca».

los acercamientos que han reinterpretado de manera convincente la crítica de la economía política[18]. Precisamente, es sobre este particular que Echeverría realizará su importante intervención. Lo primero que habría que decir es que su contribución no se encuentra exenta de las indeterminaciones encontradas en Marx, mostrando, en ocasiones, un empleo indistinto entre *forma natural* y *valor de uso*. El mismo título de uno de sus más importantes trabajos en este sentido resulta indicativo, pues la primera vez que el texto apareció publicado en 1984 llevaba por nombre «La "forma natural" de la reproducción social», modificándose para su segunda versión en 1998 como «El "valor de uso": ontología y semiótica» (Echeverría, 2014: 153-197)[19]. Echeverría de entrada sostendrá que el tratamiento de los «objetos de la vida práctica en su forma fundamental o "natural", en su presencia como "valores de uso"», será uno de los elementos centrales que harán que el discurso de Marx estalle «el horizonte de inteligibilidad» del pensamiento moderno (*ib*.: 153-154).

Según Echeverría, el aporte central de Marx al estudio de una de las dos dinámicas del comportamiento contradictorio de la modernidad capitalista (el valor que se valoriza) adolece que el otro aspecto (la forma natural) haya quedado en muchos sentidos en forma de bosquejo o no se haya desarrollado en igual medida que el primer comportamiento. Este sería uno de los motivos de su intervención: aportar a la «reconstrucción de esa concepción de la "forma natural" de las cosas», pues sin la inclusión de esta concepción implícita en la crítica de la economía política, «ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática» (*ib*.: 155). Según Echeverría, Marx, en su crítica inmanente del capitalismo, opta por des-construir el discurso generado espontáneamente en su contexto (la economía política), en el que los conceptos «forma natural» y «valor de uso» apenas se encontraban en tratamiento, por lo que aún no se había alcanzado el desarrollo social suficiente para que se trataran distendidamente

[18] Uno de los casos más insólitos lo constituye Saito (2017), quien en su lúcida y profunda obra *El ecosocialismo de Karl Marx. Capitalismo, naturaleza y la inacabada crítica de la economía política* no llega a decir palabra alguna sobre la «forma natural» (*Naturalform*). A pesar de que el autor tiene acceso a los archivos originales de Marx en alemán, parece increíble que no tenga presente en su obra ni en una sola ocasión la forma natural, cuando solamente en las adiciones y cambios al primer volumen de *El capital* (del 1 de diciembre 1871 a enero de 1872) el concepto aparece consignado en 26 ocasiones (*cfr*., Marx, 1987: 7-46).
[19] No obstante, se considera que hay intensiones del autor por diferenciar entre la «forma natural» y el «valor de uso». Explícitamente sostiene que «el concepto de "forma natural" […] incluye el de "valor de uso"» (Echeverría, 2014: 159). De modo que discrepamos con la casi totalidad de lecturas del autor que hacen pasar ambos conceptos como sinónimos.

ISSN-e: 1885-5679

los contenidos encerrados en ellos. Es cuando «el desarrollo capitalista hace estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción» (*ib*.: 156), cuando el problema de la «naturalidad» de las formas sociales y la definición del «valor de uso» surge de modo enfático en los tratamientos teóricos.

El pensador mexicano-ecuatoriano empezará diciendo que el concepto de «producción en general» en Marx implica la concepción de un complejo proceso de reproducción social que «posee una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica» (*ib*.: 157)[20], la cual, sin embargo, sólo existe sociohistóricamente dentro de contextos particulares o conjuntos específicos de condiciones históricas o étnicas. Esta producción en las sociedades que precedieron a la sociedad del sujeto autómata, se configuró de modo cualitativo y concreto según las condiciones particulares de cada entidad, no separadamente de ella. Se dan «lazos de dependencia», «dependencia personal [que] caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción» (Marx, 2017, I: 128). Eran maneras de producir en las que «las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas,

[20] Este ha resultado durante años el nicho del marxismo tradicional, que en el momento de hablar de transhistoricidad siente el placer de llegar cual capataz a modelar la «forma eterna del trabajo». Presa del *ethos* del trabajo, este marxismo se imagina cuáles elementos fundamentales para sobrellevar la producción *debería* tener toda forma posible de organización social. El capítulo V de *El capital* es uno de los apartados en los que el Marx exotérico, valorado por este marxismo, más abiertamente se ha inclinado del lado de la metafísica de la Ilustración y de la ontología del capital, instituyendo formas históricamente específicas de la dinámica capitalista como condiciones eternas e independientes de toda forma de sociedad. Sin embargo, el mismo Marx, en otro momento, ha sido explícito al afirmar que presentar la producción «como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticiamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto» (Marx, 2009, I: 7). Además, «las llamadas *condiciones generales* de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción» (*ib*.: 8). Por supuesto que, como el mismo Marx insiste, ninguna producción es posible sin un instrumento, sin actividad pasada acumulada o destreza, pero hablar de esto resulta tan improductivo conceptualmente como afirmar que el ser humano necesita respirar o recibir sol para vivir. Hablar de estas cosas «trans-históricas» tienen el peligro de diluir la modalidad específica en que cada sociedad ha sobrellevado su existencia o en que ha organizado concretamente su intercambio con el entorno, momento éste en el que, de concepto metafísico, el trabajo pasa a ser histórico.

entre los productos del trabajo» (*idem*). Las diferentes actividades de cada miembro de la sociedad «en su forma natural son funciones sociales» (*ib*.: 129).

Precisamente, es en el capitalismo donde la producción se complejiza y no obedece únicamente al condicionamiento «natural» a partir de lo étnico, histórico u otra peculiaridad cualitativa, sino que es sometida al impulso «pseudo-natural» que procede de la producción misma constituida en sujeto (Echeverría, 2014: 158)[21]. Solamente en este universo social, las relaciones concretas y la configuración del consumo y disfrute del producto social, «deja de ser un orden puesto por la formación "natural" de la estructura y se establece como una fuente autónoma de determinación de la figura concreta de la sociedad» (*ib*.). Estas relaciones de dependencia materiales, en opinión de Marx, se *invierten* en el capitalismo de tal modo que ahora «los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad […] de manera tal que los individuos son ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de otros» (2009, I: 86 y 92). Es la imposición social del trabajo abstracto, el dinero y el valor como directores de la organización social, y la pérdida de contacto y comunidad entre los seres humanos atomizados por la competencia.

Efectivamente, aquí el conflicto esencial será entre el orden social-natural, la totalidad cualitativa, y la donación de forma primaria que se configura en torno al proceso de valorización del valor, la dinámica abstracta del sujeto automático (Echeverría, 2014: 159). La meta de la primera, según Echeverría, es la *universalidad concreta* que respeta la diversidad de los seres humanos y la riqueza de lo particular, una «síntesis de múltiples determinaciones» (Marx, 2009, I: 21) en la que el consumo y la producción se co-determinan articuladamente entre sí a través de la mediación del intercambio y la distribución; el objetivo de la segunda, se configura en torno a la universalidad abstracta, que violentamente se impone sobre el mundo cualitativo y borra las determinaciones que cada cosa expresa en su existencia específica. Así, según Echeverría, la crítica radical de la sociedad capitalista resulta impensable sin precisar

[21] Dirá Marx que, en este sistema social «la circunstancia de que la producción en cuanto producción social no se halla sometida de manera efectiva al control social, se manifiesta patentemente en la forma de que la figura social de la riqueza existe como una cosa fuera de dicha riqueza […] lo que] se manifiesta de la manera más patente y en la forma más grotesca de la contradicción y el contrasentido absurdos» (Marx, 2017, III: 660-661).

ISSN-e: 1885-5679

el sentido encerrado en torno a la forma natural bosquejada por Marx, a pesar de que «su contenido es más una incógnita que una solución implícita» (Echeverría, 2014: 160).

Echeverría se aventurará a desplegar una estrategia realmente compleja y muchas veces mal entendida[22], para analizar esa forma natural de la reproducción social en un grado «elemental de concreción», una concretización o «actualización peculiar» que precisamente será la que defina la especificidad sociohistórica de los diversos modos en los que el ser humano sobrelleve el proceso metabólico con la naturaleza, formas en las que despliegue su *praxis*. Según el pensador latinoamericano, «"la forma natural" del proceso de reproducción social, es decir de este metabolismo que tiene una forma natural [...] sería el concepto de praxis. Si queremos definir «praxis» tendríamos que definir eso: ¿cuál es la forma natural del comportamiento humano, la forma práctica-natural?» (citado en Gandler, 2015: 285)[23]. Resulta altamente complejo analizar este nivel de la realidad social por las advertencias que Marx ha destacado, pues sin necesariamente ser adrede, muchas veces análisis de este tipo no hacen más que proyectar para cualquier forma social posible dinámicas típicas de la realidad social desde donde se analiza; las robinsonadas de las que Marx hablará repetidamente.

A pesar de la complejidad, Echeverría se aventura a analizar algunos de los elementos de la «forma natural (histórico-social)» que le son comunes a las diversas formas concretas de reproducción del ser humano como ser que se autoidentifica de

[22] Decimos muchas veces mal entendida por la necesidad que sintió el autor de realizar en 2008 los «Apuntes sobre la "forma natural"» (Echeverría, 2008: 44-49), una especie de aclaración sobre esta temática tratada años anteriores por él. Se considera que debido a la recepción muchas veces transhistorizante de este asunto, Echeverría se sintió en la necesidad de aclarar algunos contenidos. Inicia destacando que la «"forma natural" no hace referencia a una "sustancia" o "naturaleza humana" de vigencia metafísica, contra la cual la "forma de valor" estuviera en pecado; tampoco a un anclaje de lo humano en la normatividad de la Naturaleza», pues viene siendo, más bien, «una forma *social e histórica*» (*ib*.: 44-45). Es decir, Echeverría tratará de rastrear no una forma inmóvil, eterna e invariable, sino un cierto principio de organización que históricamente ha sido actualizado de innumerables formas. Precisamente la variabilidad y el cambio será una de sus características principales. Sostiene que, «la estructura del proceso de reproducción social no existe en general sino siempre en distintas estructuraciones concretas de su realización efectiva» (Echeverría, 2013: 113).

[23] En la misma entrevista, Echeverría considera que la praxis en la era del valor que se valoriza se plantea «en términos de una antropolatría, una especie de auto idolatría de la praxis: «nosotros, los seres humanos, somos super [*sic*] poderosos, hacemos lo que se nos da la gana con lo que sea, incluso con nosotros mismos». Esta idea que nosotros somos materia prima de nuestra propia voluntad, eso sería una exageración de la auto comprensión de la praxis» (cit. en Gandler, 2015: 286). En esta peculiar dinámica de la modernidad capitalista se encuentra el corazón del sujeto fetichista-narcisista.

modo concreto. Para hacerlo, parte del presupuesto de que el ser humano, al igual que cualquier ser viviente, tiene siempre la meta del mantenimiento de la integridad del organismo, la autorreproducción y autoafirmación del sujeto singular o colectivo en una interacción metabólica consigo mismo y con el medio que le rodea. Esta es la naturalidad profunda que Marx entrevé forma parte de todo el mundo de la vida. La coexistencia entre los distintos miembros del sistema necesitará o será posibilitada por algún tipo de «sistema elemental de comunicación por señales». Ese organismo mediante su actividad, alterará las formas de las materias naturales de manera que le sean provechosas, buscando un *bien* para su reproducción[24]. Pero lo esencialmente distintivo del animal humano, que lo dotará de un proceso de reproducción social, de materialidad social, será que este principio de determinación de la figura concreta de la reproducción estará entregado a la libertad de causación, a la *trascendencia* permanente de la omniabarcante legalidad natural, en un recreo incesante de posibilidades.

Ni regida por instintos, ni sometida al principio de organicidad natural, la identidad de la figura concreta de la reproducción humana estará permanentemente estimulada al juego de la concreción, que no la obliga a seguir las pautas del ciclo anterior empleado para tal fin. La concreción de la socialidad, de su mundo de la vida, transitoriamente tomará formas que una y otra vez serán fundadas y reformuladas en un permanente encabalgamiento. Rasgo distintivo de la animalidad humana es que está dotada de la capacidad de disolver cualquier principio de organización que se considera ya dado. Este constituye el «origen último de la riqueza de las formas o la diversidad cualitativa de la vida humana» (Echeverría, 2008: 46). Surgirá la necesidad de que el proceso sea a la vez reproductivo (donde define y redefine su propia identidad) y productivo (donde lo *otro* se le sobrepone a su consecución, ya sean las escaseces o la naturaleza misma).

El proceso reproductivo, la producción-consumo de las diversas transformaciones de las materias naturales, ratificará y modificará la figura concreta-transitoria de su socialidad. La producción (el momento de *objetivación*) y el consumo (el momento de

[24] Aquí «bien» ha superado la común equiparación con «valor de uso», pues la autodestructiva dinámica que se observa en la producción de miles de toneladas de drogas, en las centrales nucleares con sus residuos tóxicos, en la producción masiva de armas, o en la proliferación de productos alimenticios genéticamente modificados, que claramente son «valores de uso», queda lejos de la palabra «bien».

ISSN-e: 1885-5679

subjetivación) integran una totalidad, donde el *bien producido* será la *efectivización de su propio objetivo*, de su elección de forma, forma que, según Echeverría, «no es nunca neutral o inocente», tiene un determinado «uso concreto»[25] que será puesto al descubierto en el consumo o goce y que satisfará necesidades particulares. La acción humana será siempre *poiética*, pues «su dar forma es un *realizar*» (Echeverría, 2014: 170). La auto-realización y auto-producción es parte esencial de la forma concreta para conseguir el bien producido, donde se objetivará e inscribirá una forma cualitativamente concreta en la que la *intención transformativa* será dirigida por el actuante (individual-colectivo) en tanto consumidor y necesitado de esa cosa concreta. Pero, según Echeverría, «debe discernir y elegir entre las distintas posibilidades de uso adecuado que él puede dar al bien/producido» (*ib*.: 171)[26].

Los múltiples individuos sociales que componen la *sujetidad* de determinado actor social co-laboran y co-disfrutan de un conjunto de bienes que circulan con determinado principio de distribución que lo reparte entre sus diversos individuos, de modo que se establece mediante la *politicidad* una garantía al acceso efectivo de los individuos sociales, como productores (individuos capaces) y consumidores (individuos necesitados), al bien producido globalmente. La producción y el consumo de objetos resultan ser, para la comunidad social,

> […] un constante reproducir —instaurar, ratificar o modificar— la forma de las relaciones de producción y consumo. Siempre en proceso de re-sintetizarse —aunque sólo sea para reafirmarse en lo que es—, la identidad del sujeto social está permanentemente en juego, lo mismo como identidad global de la comunidad que como identidad diferencial de cada uno de sus individuos sociales. [Echevarría, 2014: 173]

En su forma concreta, la acción de cada individuo afecta su propia identidad y la de los demás. Cada acción es un hacerse. El bien producido resulta ser un «elemento

[25] El filósofo hablará de un «valor de uso concreto» (Echeverría, 2014: 170). Por lo anteriormente dicho, se considera que el empleo de *valor de uso* deberá reservarse para la especificidad de la reproducción capitalista. Bien o producto serán consideraciones más adecuadas, igualmente empleadas por él.

[26] Marx destaca el momento de consumo como el momento donde se actualiza la potencialidad dormitada en el bien. «El producto se hace realmente producto sólo en el consumo. Un vestido, p. ej., se convierte realmente en vestido a través del acto de llevarlo puesto; una casa deshabitada no es en realidad una verdadera casa; a diferencia del simple objeto natural, el producto se afirma como producto, se *convierte* en producto, sólo en el consumo» (Marx, 2009, I: 11).

ISSN-e: 1885-5679

natural integrado en un proceso de reproducción vital», siendo, a la vez, «físico y político» (*ib*.: 174). La naturaleza está integrada en el proceso de reproducción de acuerdo a las necesidades del sujeto social. La forma que el ser humano brinda a esta «forma natural» o «medio natural» es elegida entre muchas posibles, elección encaminada a satisfacer concretamente alguna necesidad del sujeto social[27]. La *forma natural*, ese objeto central para la reproducción de la vida, tendrá siempre una doble dimensión. En primera instancia, en su dimensión puramente natural, sería la base, la *hylé*, el sustrato de la configuración material del cosmos. Esta primera instancia, fundamental, vendría siendo la materia primera, absolutamente indeterminada, pura potencialidad, a partir de la cual todo se forma. Es un estado susceptible de cualquier forma, y, por tanto, lógicamente necesario, pero que, suponemos, reviste poco interés para un pensador como Marx, estudioso del mundo social y el devenir histórico concreto de la transformación de la relación entre humanos y naturaleza.

Quizá esto explique la escasez de referencias en su obra a este nivel del análisis sobre la *materia prima* de la forma natural y la preponderancia dada a la forma «social-natural», pues a diferencia del materialismo vulgar, abstracto o mecanicista, Marx nunca entendió la «naturaleza» como una entidad ontológica sustancialmente indeterminada, sino que la entendió en su interrelación históricamente cambiante con la sociedad. Su concepción a lo largo del tiempo se distanció de aquellas que «hacen caso omiso del proceso histórico», y no militó con un apriorismo de la materia anterior a la historia. A pesar de las diversas referencias al *stoffliche Seite* o «aspecto material» de las cosas, que vendría siendo «común a las épocas de producción más dispares» (2009, II: 464), Marx considera que su análisis se encuentra más allá de los intereses que persigue[28]. Según Echeverría, este primerísimo estrato es «apenas imaginable, puesto que sólo existe como trascendido» (Echeverría, 2014: 176)[29]. Si nos atenemos a

[27] La politicidad permeará la elección y creación de estas formas, dejando atrás la idea de que en el anaquel del supermercado ponemos en movimiento esta dimensión central del ser humano.

[28] Marx hablará del *stoffliche Seite* como el «aspecto material o valor de uso» en el que existe el capital (2011: 38).

[29] «La forma del objeto práctico es siempre y en todo caso una forma transformada o la transformación de una forma previa, pues no hay en verdad una materia verdaderamente "prima", un objeto de trabajo que sea absolutamente "natural", informe, carente de toda impronta humana» (Echeverría, 2013: 92). De modo que, hablar de forma natural al margen de los modos práctico-históricos de su apropiación, tal y como lo intentó defender Alfred Schmidt, al hablar del *lado material* o *aspecto material* (*stoffliche Seite*) que triunfa sobre la forma históricamente determinada (Schmidt, 2012: 97, 99), resulta problemático,

ISSN-e: 1885-5679

la terminología de Marx que, a pesar de algunos descuidos puntuales, siempre fue muy precisa, debe verse que para él *forma* siempre remite al modo de expresión, de manifestación o de aparición de alguna realidad en específico (forma dinero, forma de valor, etc.), por lo que la expresión *forma natural* remite a los modos diversos de aparecer lo *natural*, siendo uno en específico el *valor de uso*, adquirido por los bienes en el contexto determinado de la producción de mercancías, pero pudiendo tener otras formas de expresión o aparición en otras relaciones y universos sociales.

Una segunda dimensión de la *forma natural* se encontrará en la materia primera ya trans-formada por la *intención transformativa* que ha impreso o refuncionalizado un carácter concreto y particularmente hecho a la medida de las necesidades del sujeto social, donde se encuentra el «trozo de materia inserto en una corriente comunicativa» (Echeverría, 2017: 110). Esta dimensión será la que posibilite la reproducción física o animal del sujeto social, su apropiación del mundo circundante con fines y objetivos que sintetizan efectivamente su particularidad social. La forma natural, entonces, en opinión de Echeverría, es *biplanar* o de doble aspecto: materia primera (la madera indeterminada y sin forma alguna, una *protoforma*), materia segunda o bien/producido (la madera determinada por la forma mesa, una *forma social-natural*)[30]. Esta segunda dimensión incluye la producción de bienes para el disfrute directo —consumo

pues no existe una especie de forma «genuina» de la materia a la que se deba volver. En este sentido, bien ha apuntado Lukács que la naturaleza es ya una categoría social, pues «siempre está socialmente condicionado lo que en un determinado estadio del desarrollo social vale como naturaleza, así como la relación de esa naturaleza con el hombre y la forma en la cual éste se enfrenta con ella, o, en resolución, la significación de la naturaleza en cuanto a su forma y su contenido, su alcance y su objetividad» (Lukács, 1975: 101). Marx en la *Ideología alemana* se deslinda con suma claridad de ese materialismo que cree en la «naturaleza en sí» o «en estado puro». Según él, «hasta los objetos de la "certeza sensorial" más simple vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la "certeza sensorial" de Feuerbach» (Marx y Engels, 2014: 36). Como bien ha insistido Postone, en la crítica «materialista» de Marx, la *materia*, lo material, es lo social, hace referencia a las formas específicas de las relaciones sociales entabladas por los seres humanos (Postone, 2006: 239).

[30] Según Marx, nada de enigmático hay en el hecho de que el ser humano, «mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensiblemente suprasensible» (Marx, 2017 I: 122). Marx insistirá que, en la mercancía, la «forma natural» (*Naturalform*) aparece como «forma transmutada» o «transfigurada» (*verwandelten Form*) (*ib*.: 219), aparece, diríamos, como «valor de uso».

improductivo— o disfrute indirecto —consumo productivo— (medios técnicos). Vendría siendo una especie de materia intermedia y relativamente determinada, capaz de diversas formas sustanciales (la madera, por ejemplo, puede ser mesa, casa, barco, guitarra, cama, juguete, etc.). La posibilidad de dar forma abre una variedad y un conjunto de modos singulares diferentes que, dentro de ciertos límites y haciendo gala de una «elasticidad» material, el ser humano va descubriendo, realizando formas imprevistas, inesperadas[31].

La forma del bien/producido más acabada, según Echeverría, es la del instrumento o herramienta, herramienta que en la modernidad capitalista, debido a la inversión real imperante, se transforma de *medio* para producir, a un fin en sí mismo[32]. En esta sociedad, «ser capital se manifiesta como forma natural [*natürliche Form*] del medio de trabajo […] capital y medio de producción producido se convierten en expresiones idénticas» (Marx, 2017, III: 938). Como parte de la totalidad cualitativa, el instrumento, en la forma natural de reproducción social, es parte de la particularidad operativa del sujeto social, y siempre aparece como *medio* de una *cooperación* productivo/consuntiva

eikasía
REVISTADEFILOSOFIA.COM
N.º 123
Sept.-oct.
2024

[31] «El descubrimiento de esos diversos aspectos […] constituye un hecho histórico» (Marx, 2017, I: 83).

[32] Resulta del todo entendible que en una dinámica social donde el medio es fetichistamente convertido en fin, donde es la producción misma la que domina a los seres humanos, los instrumentos sean concebidos endiosadamente. Gran parte de la filosofía moderna estará inmersa en esta concepción. Hegel resulta paradigmático en este sentido, al sostener que la obtención del objeto/bien no resulta en sí y por sí mismo racional, por no ser absoluto e infinito, sino que el instrumento en sí mismo como «*medio* es algo *superior* a los fines *finitos* de la finalidad *extrínseca*; el *arado* es más noble de lo que son directamente los servicios que se preparan por su intermedio y que representan los fines» (Hegel, 1976: 658). Mucha lectura de Marx ha puesto énfasis en este enfoque instrumental-productivista del capital, ayudando a reproducir su lógica. Sin embargo, es posible encontrar una crítica de su puño y letra a la visión instrumental del despotismo del capital. La inversión real, en la que los medios de trabajo actúan como autómatas, según Marx «adquiere una realidad *técnicamente tangible*. Mediante su transformación en autómata, el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, *como capital*, como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva» (2017, I: 503-504). Más aún, agrega, «aquí también —en el autómata y en la maquinaria movida por él— el trabajo pasado se manifiesta en independencia del trabajo vivo, subordinándolo en lugar de estar subordinado por él: es el hombre de hierro confrontando al hombre de carne y hueso. La subsunción de su trabajo bajo el capital —la absorción de su trabajo por el capital— que se encuentra en la naturaleza de la producción capitalista, aparece aquí como un *factum* tecnológico. La piedra angular del arco está completa» (Marx, 1994: 30). Las relaciones sociales entabladas por las personas empleando *medios* de producción, mediando su actividad con objetos, los hacen aparecer como independientes de ellos, ante lo que los seres humanos quedan reducidos a apéndices de esos objetos *fines*, que adquieren movimiento propio al margen suyo. Ya no hay una actividad humana mediada por instrumentos, sino una fuerza enteramente reducible a esos instrumentos en su autonomía.

de los distintos individuos sociales[33]. Como acopio de conocimientos y destrezas pasadas, permanece en la producción además de abrir margen a su modificación. El conjunto de instrumentos forma el campo instrumental de una sociedad, una totalidad compleja organizada temporal y espacialmente (Echeverría, 2014: 178-179). La efectividad de este campo «es el contenido cualitativo de la productividad; ella instaura todo un horizonte definido de *posibilidades de forma* para el objeto global de producción y consumo» (*ib*.: 180). El horizonte de posibilidades de formas produce la permanente autotransformación de los seres humanos. Sin embargo, es claro que el metabolismo social o la relación del proceso reproductivo con el entorno y las demás especies, no es un mero proceso técnico: es un asunto de vida o muerte de ese individuo/cuerpo social.

§ 6. El ser humano como ser semiótico: repensando la forma natural

En este momento de la exposición, Echeverría introduce una de las principales características que, en su opinión, definen la reproducción como proceso propiamente humano o social: la dimensión semiótica de la existencia productivo/consuntiva. La comprensión de la reproducción material como unidad de producción/consumo es mejor captada en su dimensión histórica, según él, acudiendo a la *semiótica*. Con el objeto de superar el hiato entre el paradigma de la producción y el del lenguaje, típico del siglo XX, Echeverría recurre a los planteos de F. Saussure, R. Jakobson, L. Hjelmslev, entre otros, para concebir el proceso productivo/consuntivo de mensajes en su estricta interioridad con el proceso de comunicación social, no con el fin de desmaterializar la realidad y concebirla simplemente como signo, sino para sostener la materialidad y primacía natural presente en el proceso de comunicación, y en su más elemental forma, la forma natural de la reproducción social. La semiótica permite captar la generalidad de los elementos comunicativos esenciales en toda forma de reproducción de la vida social como irreductibles a la comunicación desplegada a

[33] Con bastante claridad, Marx diferencia la concepción de los instrumentos como medios, y su conversión en fines por parte del capital. Agrega: «de que la maquinaria sea la forma más adecuada del valor de uso propio del capital fijo, no se desprende, en modo alguno, que la subsunción en la relación social del capital sea la más adecuada y mejor relación social de producción para el empleo de la maquinaria» (2009, II: 222). Un detenido abordaje de la *politicidad* intrínseca, pero desdibujada, del mundo técnico e instrumental, puede verse en Feenberg (2000).

ISSN-e: 1885-5679

través del lenguaje, debido a que ambos constituyen *desde dentro* uno y el mismo proceso. Para Echeverría, descifrar la reproducción como un proceso comunicativo abre la posibilidad de emprender una construcción de universalidad concreta en donde las más variadas formas de organizar y desarrollar la producción y configuración de objetos prácticos entren en diálogo, convivan y se abran a un permanente intercambio cualitativamente enriquecedor. Permite vislumbrar esa «humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural» (Echeverría, 2018: 61).

Este vendría siendo el sistema de signos más elemental desarrollado por las sociedades humanas. Sostiene que en la *forma natural*, «el ser humano es un "ser semiótico"; ello se debe a que su autoreproducción, por ser una actividad "libre", implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de comunicación mediante el cual él (en un tiempo 1) se indica a sí mismo (en un tiempo 2) la nueva forma que pretende darse» (Echeverría, 2008: 46). La producción/consumo de objetos prácticos es conceptuada como forma semiótica, puesto que en cada producción de un objeto determinado está presente la emisión de un signo. Al imprimir una determinada forma al estrato natural-social, el sujeto de la producción *cifra*, comunica o propone sobre la sustancia de la misma, una determinada manera de alterar las formas objetivas, una intención transformativa que el sujeto consumidor *descifra* o interpreta al absorberla o validar su determinada configuración. «Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones» (Echeverría, 2014: 181).

El bien/producido transporta un mensaje, que consiste en la modificación o alteración que el comunicante hace del estado «espontáneo» de la forma natural o la configuración dada al cuerpo de la forma objetiva. Este mensaje brinda la posibilidad de apropiación por parte del interpretante, que encontrará algo significativo en ese estrato formado. La posibilidad de la comunicación/interpretación se da en el marco de un código o simbolización elemental que constituye «el estrato sémico del objeto social» (Echeverría, 2014: 183). «El código no es sino el campo instrumental de que dispone el sujeto social para producir/consumir el conjunto de los objetos prácticos que le sirven para su reproducción» (Echeverría, 2013: 112). Es un conjunto de principios, leyes, reglas y normas de composición que configuran una comunidad elemental de comunicación y que, en tanto institución colectiva, es propia de

ISSN-e: 1885-5679

determinada comunidad en su conjunto, pudiendo ser subcodificado de distintas maneras por cada comunidad concreta. Este código contiene las infinitas posibilidades apropiativas de ese objeto, asumiendo o rechazando, reconfigurando o reproduciendo la *intensión transformativa* presente en él. La subcodificación sería configuración singular y concreta del código de lo humano que cada colectividad despliega.

El estrato sémico es el *medium* objetivo *con* el que y *en* el que se significa, es decir, *medium* permanentemente creado y modificado, constituido en el acto mismo. Delimita el sentido o el sinsentido que el campo instrumental articula con la forma natural-social, las posibilidades que uno puede desplegar y que otra puede recibir, volviendo un *contenido* significativo y una *expresión* significante (en este sentido, y para seguir con el ejemplo de la madera, por más esfuerzo que determinado campo instrumental vierta al pretender imprimir sobre la madera una forma específica, sus propiedades físico-químicas delimitarán las posibilidades expresivas que esta pueda tomar). De modo que, el dar forma/significado no es arbitrario, aleatorio, sino que la constitución natural resultará central en su transformación significativa.

La peculiaridad del código o simbolización elemental humano está en que al ser empleado con la *intensión transformativa* o para constituir el sentido de las cosas, exige permanentemente ser re-constituido, reafirmado, en un juego incesante de formas o significaciones cualitativamente diversas y libremente elegidas, rebasando las reglas ciegas o impuestas y transformándolo en un permanente proceso de *metasignificación* (Echeverría, 2014: 186). El código de comportamiento humano, en su doble dimensión, dará forma significativa a la *forma natural*, al hacer que cualitativamente sea distinguible de un conjunto de elementos, a la vez que actuará sobre esta contingencia para distinguirla temporal y espacialmente de los demás objetos. Es decir, la forma natural adquiere forma particular y presencia significativa, pues el código permite articular materia y sentido que es siempre un *proto-sentido* funcionalizado para la reproducción humana. Habrá un contacto físico como presencia más primaria que los relacionará como co-partícipes de un proceso de reproducción meramente animal sobre la que se levantará la propiamente libre o humana, en el que la materia primera *formada* por la conjunción significado/significante humana deja una huella, una atmósfera de sociabilidad (ib.: 189).

ISSN-e: 1885-5679

Cada vez que el código autorrealiza, autoforma o autoidentifica un determinado estrato sémico, su proyecto de sentido, su *intensión transformativa*, es puesta en juego y puede entrar en peligro modificándose, trascendiéndose por otro y pasar a constituir un nuevo «*estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas*» (Echeverría, 2014: 190). La historia del código se constituye así en un encabalgamiento permanente de proyectos de sentido, de formas o significaciones a través de las cuales los diversos sujetos sociales van llevando a cabo alteraciones de su propia identidad. «Lo que existe en la realidad son múltiples versiones concretas del proceso de reproducción social que corresponden a otras tantas humanidades posibles. El código de lo humano es siempre un código que se identifica o singulariza en una historia concreta» (Echeverría, 2013: 114). La dimensión semiótica del ser humano atravesará en general el proceso práctico de producción/consumo, sin embargo, allende a la dimensión física, habrá un cierto predominio de su dimensión política sobre esta última, con lo que se establecerá una dimensión semiótica particular que, permaneciendo al mismo tiempo en lo práctico, deja de confundirse con ello y se constituye como un proceso especial de producción/consumo: el lenguaje[34].

El lenguaje, incluso en su realización elemental, verbal, es, según Echeverría, una producción/consumo *de objetos* muy particular, pues conjuga el mínimo de practicidad con el máximo de semioticidad, lo que lo hace más dúctil para producir un repertorio infinitamente superior de formas-significaciones con la materia, de modo que el hablante entrega su voz modificando de determinado modo el estado acústico de la atmosfera que es consumido o percibido por el oyente en su oído. Los objetos palabras, tonalidades fónicas, cual «siluetas sonoras»[35], se distinguirán entre sí por las marcas distintivas que cada una de ellas portará, los fonemas (Echeverría, 2014: 192). Se configurará como la vía privilegiada de comunicación/interpretación, debido a la

[34] «Una condición natural de producción para el individuo viviente es su pertenencia a una *sociedad natural*, tribu, etc. Esta es ya condición, p. ej. para su lenguaje, etc. Su propia existencia productiva se da sólo bajo esa condición. Su existencia subjetiva en cuanto tal está condicionada por esa condición» (Marx, 2009, I: 452).

[35] Demócrito, en el fragmento DK 68 B 142, concibe los nombres como «*ἀγάλματα φωνήεντα*», «estampas sonoras», «imágenes parlantes» o «íconos sonoros», con lo que se destacaba el acto material, concreto y particular con que determinadas comunidades humanas emprenden, cual artistas creadores, las representaciones convencionales de los nombres.

ISSN-e: 1885-5679

libertad y la posibilidad de desentenderse de las limitantes físicas, materiales o sociales, pero no es la única posible.

Efectivamente, el vínculo lenguaje-práctica entra en una relación de interpenetración en la que cada vez el primero tiende a dominar a la segunda, a pesar de lo indirecto que sea, lo que acontece en este representa aquello que sucede en el terreno de la proyección/producción práctica, y a la inversa, en esta última dimensión, nada acontece sin necesariamente ser también una representación de lo que se juega en el lenguaje (*ib*.: 194)[36]. De aquí que la lucha por el lenguaje, por los términos producidos/consumidos, y por el empleo de la comunicación, sea tan necesaria como la modificación de las relaciones productivas, pues de lo contrario no se deja de hablar el lenguaje de las mercancías, o, como dice el autor, no se deja de redundar en torno a la «la sobredeterminación abstracto-cuantitativa *cerrada* o introductora de la fatalidad capitalista que les adviene por los efectos del subcódigo mercantil-capitalista (el del proceso de valorización/destrucción del valor)» (Echeverría, 1978: 104).

De modo que, según Echeverría, en cualquier forma de reproducción social, se encontrará el conflicto fundamental entre «lo social como forma y lo natural como sustancia formada» (*ib*.). A pesar de que la forma natural rige en lo social, lo social no se constituye como mera continuación suya, sino que crea y recrea permanentemente un orden autónomo a partir de ella. Es el proceso que Echeverría llamará transnaturalización, en el que una y otra vez, incesantemente, el ser humano construye formas de trascendencia de lo otro, a partir de una «negación determinada» de su entorno, se autofunda como algo transitorio, artificial, no-natural, en un marco determinado de condiciones y acontecimientos naturales, étnicos, territoriales, históricos[37]. Es la capacidad humana de dar forma, figura y cualidad a su socialidad, al conjunto de sus relaciones sociales de convivencia en una tensión constante entre las formas humanas y las naturales, en las que las primeras de modo inacabado

[36] «Incluso en el menos "discursivo" de los procesos de producción/consumo de cosas se encuentra una producción/consumo de significaciones; incluso la más sutil de las palabras poéticas deja traslucir el hecho de que es materia trabajada, objeto preparado por un humano para el disfrute de su comunidad» (Echeverría, 2013: 76).

[37] Con este concepto de *transnaturalización*, Echeverría supera tanto los enfoques desnaturalizados que se inclinan al análisis del ser humano como una dimensión incomunicada con lo natural, como los enfoques que insisten en la importancia del momento natural, desdibujando la especificidad del *ζῷον πολιτικόν*.

ISSN-e: 1885-5679

intentarán superar (*Aufhebung*) a las segundas. El acto de producción/consumo de la forma específica de la socialidad de un sujeto social constituirá una ruptura con el *continuum* entre lo meramente humano y lo natural, tan variado como posibilidades tiene el ser humano de refuncionalizar aquellos elementos de la forma natural que sean cualitativamente necesarios para su supervivencia.

La historia de las múltiples formas de concreción de lo humano aparece así como «una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones» (Marx, 2009, I: 21). No se trata aquí, dice Echeverría finalizando su estudio, de un supuesto «modo paradisiaco de existencia del ser humano», del que haya sido expulsada la sociedad para caer en el pecado original de la moderna vida mercantil capitalista, o al que pretenda irremediablemente dirigirse, sino que, siendo por sí misma conflictiva, desgarrada, y encontrándose sujeta a los más variados designios humanos, esta forma natural de la reproducción social, a partir de las posibilidades abiertas por la modernidad como proyecto civilizatorio, podría ser organizada por la humanidad de tal modo que significara la entrada del ser humano a un mundo social experimentado como su propio drama, no como ahora que, *post festum* y sin desearlo conscientemente, se ve arrasado «como una fatalidad» por los designios de una entidad anónima que lo conduce torbellinamente a su destrucción.

En la modernidad capitalista, el mundo de las mercancías y su automovimiento tienen clausurada la posibilidad de subcodificar de distintos modos el proceso de producción/consumo, el cual se encuentra raptado por la única lógica que lo atraviesa y determina en todas sus dimensiones: la lógica de la autovalorización del valor. La semioticidad humana se encuentra así orientada, dirigida, contradicha y enmarcada en un comportamiento que violenta la posibilidad cualitativa de dar forma al mundo, un «sinsentido» parasitario que intenta asfixiarla. Echeverría dirá que, en la subcodificación del código impuesta por el capital, la posibilidad humana de dar forma al mundo, «está "en automático", en el grado mínimo de su cultivo» (Echeverría, 2013: 167). Así, a pesar de que la modernidad despliega una crisis del cultivo de la identidad cerrada en sí misma, posibilitando la completa interpenetración de las diversas formas identitarias y permitiendo que por vez primera el invadirse unas a otras produjera un verdadero mestizaje cultural permanente, tan pronto como la posibilidad se encontró *in statu nascendi*, es captada por la traducción de todas las

ISSN-e: 1885-5679

relaciones materiales de producción/consumo a la lógica cuantitativa, homogenizante y abstracta del valor; subsumidas por el código uniformador, «coloreadas constitutivamente por su particularismo, al lenguaje incoloro y general de los intercambios por equi-valencia» (Echeverría, 2018: 121).

§ 7. Conclusiones

Al igual que la mercancía no es un producto inocente, sus momentos internos tampoco lo son. No hay valor de uso bueno, ni dimensión de utilidad inocente, sino que llevan en sí la forma y el propósito de la mediación negativa, unidimensional y destructiva a través del valor. El valor de uso, al igual que el valor, «no lleva escrito en la frente lo que es», ni muestra de dónde proviene. Resulta fundamental comprender su naturaleza para advertir el papel que desempeña en los problemas ecológicos. Externalizaciones como el deterioro medio ambiental, la devastación de recursos, la explotación de personas, la obsolescencia programada y la producción como fin en sí mismo, no son errores corregibles, sino resultados genuinos de la producción de valores de uso. Resulta cuestionable el intento de concebir una sociedad alternativa criticando únicamente la forma actual de distribución de la producción, dejando al margen la crítica de la producción misma y la forma del producto como mercancía, unidad dialéctica de valor de uso y valor.

Esta organización, al producir formas de socialización indirectas, *post festum* y «a espaldas» de los seres humanos, crea las condiciones para que en las dinámicas cotidianas, las acciones y sus consecuencias queden separadas, al punto de que, a pesar de la evidente deriva suicida donde la sociedad acarrea la destrucción de los fundamentos naturales del planeta, realidad que no es deseada por nadie en su sano juicio, sigue intensificándose el desastre y los efectos por las cuotas de responsabilidad que todos, unos más que otros, contribuimos a desarrollar al poner en movimiento la gran máquina. El valor se desenvuelve haciendo uso de diversos medios auxiliares (valor de uso, fuerza de trabajo, forma dineraria, etc.), saltando incansablemente de un escalón a otro en el terco ímpetu de aumentarse a sí mismo, faena en la que, a su paso, moldea el mundo a su imagen. Los efectos de este proceso ciego, distinguibles en el *capitaloceno* como era de alteraciones y cambios radicales, son motivos suficientes para

ISSN-e: 1885-5679

repensar los elementos centrales de esta dinámica, y poner al descubierto las trampas, problemáticas y bemoles que encierran sus mecanismos, comúnmente pasados como aliados, como el valor de uso, cuando su potencial destructivo y perjudicial forma parte integral de la crisis multidimensional que atraviesa la humanidad.

La necesaria interacción metabólica entre los seres humanos y el entorno debe ser desplegada, regulada y mediada por un proceso permanente donde la politicidad humana, acorde con valores concretos y en atención a las necesidades y deseos suyos, pero sin descuidar las otras especies y las generaciones futuras, establezca conscientemente los bienes de los que quiera gozar. Mientras la dinámica abstracta y cuantitativa del capital sea la que establezca los estándares generales de esa producción/consumo a través de la lógica de la utilidad, el papel de lo sensible, concreto, y la satisfacción de deseos, estarán mediados y sometidos por la máquina fetichista. La sociedad liberada no es, por tanto, el reino de los valores de uso, sino la existencia profana de la producción, distribución y consumo socializados concreta y diferencialmente por grupos humanos que han decidido sus destinos. No se aspira a liberar el valor de uso de las garras del valor, sino a superar la mercancía como forma de riqueza social. Si la producción, en cambio, representara una actividad concreta (no trabajo general abstracto para el mercado), entonces los productos no tendrían ni valor de cambio ni valor de uso. Simplemente estarían ahí dispuestos para ser consumidos/descifrados por grupos humanos concretos según su especial interés.

No se trata de regresar a un supuesto estado precapitalista idílico ni hacia una plenitud original perdida. Se trata de orientar la producción de bienes acorde a las aspiraciones y necesidades concretas e históricamente específicas de la sociedad, lo que se puede disponer una vez se supere el impulso inconsciente, la lógica abstracta y «a espaldas» que actualmente organiza los destinos de los seres humanos, lógica que en última instancia ha tomado la politicidad humana en sus manos. Si se logra notar cuánta falta de coincidencia hay entre lo que se ofrece en el mercado y en el horizonte de lo útil, y lo que realmente brinda satisfacción, gozo, atención a necesidades y alegría en la vida de las personas, queda claro que la dinámica social debe ser estructuralmente modificada dejando atrás el ritmo frenético de la producción como fin en sí mismo.

ISSN-e: 1885-5679

No hay carácter subversivo o refugio de esta lógica en el valor de uso: éste es parte integral suya. El valor de uso no es lo no-idéntico, sino un momento fundamental de la valorización del valor, del movimiento del sujeto automático y del *homo œconomicus*, capaz únicamente de relaciones sociales destinadas a la maximización de beneficios y utilidad. Una crítica nueva y más profunda del capitalismo ya no puede ser ingenua respecto del concepto de valor de uso ni tratarlo ahistóricamente. Si se quiere arribar a nuevas formas de relacionamiento social, donde predominen valores como la generosidad, simpatía, desinterés, y donde se reestructure el relacionamiento con la naturaleza y las demás especies, superando la concepción que los ve como un mero cúmulo de recursos disponibles para el dominio humano, superar el valor de uso se vuelve determinante. Una sociedad conscientemente dirigida con relaciones lúdicas, creativas y cordiales con el medio ambiente y las demás especies, se torna asequible retomando la politicidad del ser humano para organizar con criterios concretos su metabolismo con la naturaleza, superando las bases de una sociedad donde la lógica autonomizada y destructiva ha secuestrado sus rumbos.

Bibliografía

Adorno, Theodor. W. (2006), *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (trad. Joaquín Chamorro). Madrid, Akal [1951].

Aristóteles (2018), *Política* (trad. Antonio Gómez). Ciudad de México, UNAM. Edición bilingüe griego-español.

Aristóteles (2012), *Ética Nicomáquea* (trad. Antonio Gómez Robledo). Ciudad de México, UNAM. Edición bilingüe griego-español.

Bataille, Georges (2007), *La parte maldita*. Buenos Aires, Las Cuarenta.

Baudrillard, Jean (1999), *Crítica de la economía política del signo* (trad. Aurelio Garzón), 12.ª ed. Ciudad de México, Siglo XXI [1972].

Burkett, Paul (1999), *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*. Nueva York, St. Martin's Press.

Derrida, Jacques (1995), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (trad. José Alarcón y Cristina de Peretti). Madrid, Trotta [1993].

Echeverría, Bolívar (2018), *Las ilusiones de la modernidad*. Ciudad de México, Era [1995].

Echeverría, Bolívar (2017), *El discurso crítico de Marx*, 2.ª ed. Ciudad de México, FCE/Itaca [1986].

Echeverría, Bolívar (2014), *Valor de uso y utopía*. Ciudad de México, Siglo XXI [1998].

Echeverría, Bolívar (2013), *Definición de la cultura*, 2.ª ed. Ciudad de México, FCE/Itaca [2001].

ISSN-e: 1885-5679

Echeverría, Bolívar (comp.) (2008), *La americanización de la modernidad*. Ciudad de México, CIAN/UNAM/Era.

Echeverría, Bolívar (1998), *La contradicción de valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*. Ciudad de México, Itaca.

Echeverría, Bolívar (1978), «El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario» en *Dialéctica*, vol. 3, n.º 4, pp. 95-105.

Feenberg, Andrew (2000), *Transforming Technology. A Critical Theory Revisited*. Nueva York, Oxford University Press.

Gandler, Stefan. (2015), *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. Ciudad de México, FCE/UNAM/FFyL/UAQ [2007].

Guillén, Héctor (1988), *Lecciones de economía marxista*. Ciudad de México, FCE.

Hafner, Kornelia (1993), «Gebrauchswertfetischismus», en Diethard Behrens (ed.), *Gesellschaft und Erkenntnis: zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*. Friburgo, Ça ira, pp. 59-87.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1976), *Ciencia de la lógica* (trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires, Solar/Hachette [1812-1816].

Jappe, A. (2011), «El "lado oscuro" del valor y del don», en *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos* (trad. Diego Luis Sanromán). Logroño, Pepitas de Calabaza, pp. 135-164.

Lukács, Georg (1975), *Historia y conciencia de clase* (trad. Manuel Sacristán). Barcelona, Grijalbo [1923].

Marx, Karl (2017), *El capital. Crítica de la economía política*. (trad. Pedro Scaron *et al*.). Madrid, Siglo XXI. Libros I-III [1867, 1885, 1894].

Marx, Karl (2016), *Contribución a la crítica de la economía política* (trad. Pedro Scaron, *et al*.). Ciudad de México, Siglo XXI [1859].

Marx, Karl (2011), *El capital. Libro I. Capítulo VI Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción* (trad. Pedro Scaron). Ciudad de México, Siglo XXI [1863-1864].

Marx, Karl (2009), *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (trad. Pedro Scaron). Ciudad de México, Siglo XXI. Vols. I-III [1857-1858].

Marx, Karl (1994), «Economic Manuscript of 1861-1863», en K. Marx, y F. Engels, *Collected Works*. Vol. 34. (trad. Ben Fowkes). Londres, Lawrence and Wishart [1861-1863].

Marx, Karl (1987), *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie.* Erster Band. MEGA II/6. Berlin, Dietz [1872]

Marx, Karl (1982), *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* (trad. Félix Blanco). Ciudad de México, Pasado y Presente/Siglo XXI [1880].

Marx, Karl (1980), *Teorías sobre la plusvalía* (trad. Wenceslao Roces). Ciudad de México, FCE, vols. I-III [1862-1863].

Marx, Karl (1974), *Cartas sobre El Capital* (trad. Florentino Pérez). Barcelona, Laia [1868].

Marx, Karl y Engels, Friedrich (2014), *La ideología alemana* (trad. Wenceslao Roces). Madrid, Akal [1845].

Mauss, Marcel (2012), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (trad. Julia Bucci). Madrid, Katz [1925].

O'Connor, James. (1998), *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*. Nueva York, Guilford Press.

Postone, Moishe (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx* (trad. María Serrano). Madrid, Marcial Pons [1993].

ISSN-e: 1885-5679

Radl, Marlene y Rauch, Verena (2017), «Weiblich, nützlich, gut? Marxistisch-feministische Überlegungen zum Gebrauchswert», en *Streifzüge*, n.º 70, pp. 18-20.

Rodríguez-Herrera, Adolfo (2015), *La riqueza. Historia de una idea*. Madrid, Maia.

Rosdolsky, Roman (1959), «Der Gebrauchswert bei Karl Marx. Eine Kritik der bisherigen Marx-Interpretation», en *KYKLOS. Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, n.º 12, pp. 27-56.

Saito, K. (2017), *Karl Marx's Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. Monthly Review Press.

Schandl, Franz (2017), «Das unschuldige Ding. Facetten und Tücken des Gebrauchswerts», en *Streifzüge*, n.º 70, pp. 21-28.

Schmidt, Alfred (2012), *El concepto de naturaleza en Marx* (trad. Julia Ferrari y Eduardo Prieto). Ciudad de México, Siglo XXI [1962].

ISSN-e: 1885-5679

ISSN-e: 1885-5679