



En torno a la crisis capitalista de y desde la reproducción social¹

Yakir Sagal Luna ²

Resumen

En el presente trabajo reflexionamos en torno a la especificidad del capitalismo, concebido como un proyecto histórico de organización de las relaciones de convivencia, estructuralmente construido sobre la base de la negación de los fundamentos sociales y naturales que lo sostienen. Pensar en las crisis capitalistas desde la perspectiva total del proceso de reproducción social, nos permite recuperar la noción marxista de la contradicción entre el valor de uso y el valor como el eje heurístico para indagar sobre la complejidad de la crisis civilizatoria producida por el avance de la subordinación del mundo a la acumulación de capital. Para ello, retomamos de manera importante las contribuciones de Bolívar Echeverría en torno a la caracterización del proceso de reproducción social como proceso de politización histórica de las sociedades, así como la explicación que nos brinda sobre la modernidad capitalista y las politicidades alternativas. También retomamos las contribuciones de pensadores sociales como Armando Bartra, John Holloway, Ana Esther Ceceña, Raúl Zibechi y Gustavo Esteva.

Palabras clave: crisis capitalista, reproducción social, politicidad, forma social-natural, modernidad.

Abstract

In this paper we reflect on the specificity of capitalism conceived as a historical project of organization of relations of coexistence that is structurally built on the basis of the denial of social and natural foundations that support it. Reflect about the nature of capitalist crisis through the dialectical perspective of social reproduction process allows us to recover the marxist notion of the contradiction between use value and value, as the heuristic axis to research the complexity of civilizational crisis produced by the ongoing world's subordination to the capitalist accumulation. We return significantly to the contributions of philosopher Bolivar Echeverria in the characterization of the process of social reproduction as a one of historical politicization of societies and also to the explanation that gives us about capitalist modernity

¹ Fecha de recepción: 20/05/2016 - Fecha de aceptación: 19/07/2016

² Yakir Sagal Luna: Licenciado en Geografía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (México). Maestro en Estudios Latinoamericanos aprobado con mención honorífica por el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la misma Universidad. Actualmente integrante del Seminario Permanente "Espacio, Política y Capital en América Latina" con sede en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.



and alternatives politics. Also we return to the contributions of social thinkers like Armando Bartra, John Holloway, Ana Esther Ceceña, Raúl Zibechi and Gustavo Esteva.

Key words: capitalist crisis, social reproduction, politicity, social-nature form, modernity.

“Ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica [...] Mostrar que lo que es no tiene más ‘derecho a ser’ que lo que no fue pero pudo ser; que por debajo del proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo -más adecuado a las posibilidades de afirmación total de la vida, que ella tiene en su esencia- no se han agotado todavía”

Bolívar Echeverría (1997a)

Enajenación de lo político: el teorema del capital

Si retomamos la idea propuesta por Ceceña (2013), el capitalismo es también un modo de comprensión, un conjunto de categorías y conceptos construidos desde una determinada forma social. Entonces la tarea del pensamiento crítico es elucidar las relaciones y procesos que lo configuran en aras de descubrir sus límites en tanto sistema histórico (CECEÑA, 2013). El discurso desarrollado en la “Crítica de la Economía Política” de Karl Marx, se expone en este sentido, al ser fundamentalmente una explicación de la organización económica de la sociedad moderna constituida como sociedad burguesa capitalista, es decir, se trata de una descripción de la forma en la cual se (re)produce, distribuye y disfruta la riqueza social bajo un modo de producción determinado por el surgimiento de una relación social histórica: la relación que implica el concepto de “capital” (ECHEVERRÍA, 1986).

El pensamiento crítico busca desmontar, en el plano de la teoría, el conjunto de categorías que estructuran el discurso establecido de la clase dominante. Aquella tarea o ejercicio desplegado por Marx tiene por objeto exponer dicho carácter de clase, y demostrar cómo los conceptos y categorías de la ciencia burguesa -como por ejemplo, el concepto de capital- más que convertirse en instrumentos para la comprensión de la estructuración de la totalidad social, esconden y mistifican los procesos que la moldean:

“el disentir del nombre dado a un fenómeno sólo puede hacerse empleando los mismos términos que con su sola gravitación construyeron el que se rechaza; porque solo la definición diferente tiene que formularse a contracorriente del flujo definidor que se mueve con el discurso establecido. [...] La 'exposición de la economía política' - la descripción del comportamiento económico o referido a la riqueza objetiva- 'debe ser simultáneamente



la crítica de la economía política' -la destrucción del discurso que da nombre a la riqueza moderna, del conjunto de definiciones que componen la ciencia económica espontánea-" (ECHEVERRÍA, 1986:p.43).

El capital, para Marx (1978), no es (como lo fue para los economistas clásicos) una cosa o acumulación histórica de cosas -no solamente ello-; sino que es, ante todo, una relación social. En su dinámica, el capital enajena a la sociedad todo el proceso de producción de la riqueza; siendo una relación de dominación fundada en la explotación de las fuerzas productivas sociales. La representación o transmutación de las relaciones sociales en cosas es el resultado característico de la forma de totalización y sintetización de las relaciones de convivencia por el capital. La cosificación de las relaciones sociopolíticas modernas son la expresión de la manera en la cual se configura el mecanismo social de interconexión productiva-consuntiva del conjunto de individuos sociales: un proceso de aparente socialización que, vía la creciente mercantificación de las relaciones, encubre la despolitización del sujeto social:

“Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al

margen de los productores [...] [L]a forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos” (MARX, 2009:pp.88-89).

La relación política de los sujetos bajo el capitalismo configura el proceso de reproducción social como algo que les es ajeno e independiente. Reproducción de cosas para el mercado que subordina a la reproducción de la vida concreta. Lo político, o capacidad de intervención del sujeto en la materialidad social, es subordinado a un mecanismo económico de reproducción de la riqueza objetiva. De acuerdo con Echeverría (2010a), la centralidad de lo político en la vida social no puede ser comprendida en su complejidad si la reflexión no parte de la consideración del proceso de reproducción de la vida humana como el movimiento histórico a través del cual se construye la identidad del sujeto social y de los miembros que lo constituyen.

El ejercicio de la politicidad del sujeto social es la capacidad de liberar la dinámica de su reproducción, como un comportamiento puramente natural, y transformarlo en su totalidad como proceso histórico de donación de una forma social-natural concreta (ECHEVERRÍA, 2010a). Una permanente recreación y reformulación



de determinados proyectos de “socialidad”, esto es, figuras concretas de convivencia y actualización de la vida social en múltiples formas de reacomplamiento de los sistemas de capacidades productivas y de las necesidades (ECHEVERRÍA, 2010a). La actualización del proceso de reproducción social, esto es, la socialidad específica que constituye nuestro mundo contemporáneo, es aquella de la “modernidad capitalista”.

Como señalamos anteriormente, en el capitalismo esa capacidad política del sujeto social experimenta un proceso de enajenación en virtud de que la organización de las relaciones de convivencia no es puesta por la formación social-natural de la estructura del proceso de reproducción; esto como resultado de la subsunción del proceso real de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social al proceso de valorización del valor (ECHEVERRÍA, 1997a). Así, las relaciones de producción/consumo se presentan como algo exterior al sujeto social, reconfigurando la socialidad y politicidad como asocialización y despolitización.

En el objeto mercantil-capitalista encontramos la expresión más básica o nuclear del proceso de subordinación de la forma social-natural de la reproducción social a la reproducción capitalista, caracterizada esta última por Marx como proceso de acumulación de capital (MARX, 2009). Dicho objeto, la mercancía, mantiene dos niveles de presencia histórica: uno determinado por su cualidad de ser un objeto social-natural, como objeto práctico inserto en

el proceso de reproducción; y otro dado por su presencia histórica como objeto social-abstracto, como valor económico (ECHEVERRÍA, 1998b). Ambos niveles están en una tensión dialéctica como expresión de la contradicción estructural del capitalismo:

“Marx hace referencia a que estas dos formas de existir de la mercancía, que no parecen plantear ningún problema especial a la vida normal y cotidiana de la sociedad organizada en base a la circulación mercantil de su riqueza, son en verdad dos maneras de existir contradictorias entre sí, que se excluyen o se repelen la una a la otra. En la sociedad mercantil, las cosas tienen en sí mismas, en su estructura, un elemento conflictivo, una carga explosiva” (ECHEVERRÍA, 1998b:p.17).

Esa contradicción entre la dimensión del valor de uso (concreta) y la correspondiente al valor (abstracta) es el teorema que Marx descubre y expone críticamente (ECHEVERRÍA, 1998b). Dicho antagonismo, que se manifiesta en los objetos mercantiles, imprime al modo de producción capitalista su especificidad en tanto sistema histórico de organización de la vida económica: un mecanismo contradictorio de reproducción de la riqueza objetiva, es decir, que su funcionamiento histórico no es dirigido por el telos de la dimensión concreta, social-natural, que lo sostiene, sino por el telos de la acumulación de capital.

De acuerdo con Echeverría (1986), el concepto de crisis tiene que ser visto en relación a este proceso de subordinación de la forma social-



natural de la reproducción social a la organización capitalista de la economía. La imposibilidad de reproducir el todo social de acuerdo a un proyecto de socialidad, puesto por la capacidad política autónoma-consciente del sujeto social, ha tenido como resultado que el metabolismo social esté expuesto en todo momento a una situación límite, derivada de la condición azarosa en la cual se conectan los dos subsistemas del proceso reproductivo. Es decir, el sistema de capacidades productivas y el sistema de necesidades de consumo, solo pueden ser sintetizados "artificialmente" vía el mercado:

“Lo más importante, tal vez, de toda la noción de crisis económica que tiene Marx está en una idea que aparece en su descripción de los procesos de reproducción social que históricamente se han organizado o se han formado como procesos mercantiles, es decir, como procesos de reproducción atomizados, compuestos por una serie abierta de procesos privados de reproducción, interconectados únicamente a través del mercado: es decir, pues cuando el proceso de reproducción social no es un proceso comunitario, orgánico, sino un proceso descompuesto en sí mismo y recompuesto sólo artificialmente en el mercado. La idea de Marx es una idea sumamente radical: en la situación de un proceso de reproducción atomizado o privatizado, sea este simple o capitalista, la situación de crisis es una situación estructural” (ECHEVERRÍA, 1986:pp.121-122).

En correspondencia con la reflexión de Echeverría, Holloway (2013) ubica el problema fundamental de la crisis

capitalista, en la idea de Marx de la contradicción entre la forma social-natural y la forma valor, retomando para ello la diferenciación entre "trabajo concreto" y "trabajo abstracto". En la crisis actual se dirime la disputa entre dos lógicas: aquella propia del capital, y aquellas otras lógicas que de múltiples formas se rebelan y resisten a la primera; éstas se sintetizan en la oposición entre el "trabajo del capital" y el "hacer alternativo". La metamorfosis del trabajo concreto en trabajo abstracto ha hecho de este último la forma dominante de socialización, redirigiendo su dinámica hacia el progreso capitalista fundado en la cuantificación del tiempo de trabajo socialmente necesario. Dicha necesidad de reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario es la condición para que el valor -la forma abstracta del metabolismo social- se universalice como forma predominante de la Modernidad, y su fundamento material es el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas del trabajo social (HOLLOWAY, 2013).

Modernidad y crisis de la reproducción social

La relación contenida en el concepto de “modernidad capitalista” no es de una absoluta identidad, no contradictoria y lineal, entre ambos términos. Diversos pensadores han tratado de definir a la Modernidad desde perspectivas y metodologías muy diversas, así lo señala Ceceña (2013) al exponernos las concepciones de modernidad en autores como Immanuel Wallerstein, Norbert Elias y Bolívar Echeverría. Para



Wallerstein, la Modernidad estaría definida por la tensión entre dos modalidades de actualizarla, a saber: una modalidad moderna cuyo énfasis es puesto en la tecnología y el progreso; y otra modalidad que denomina libertaria, donde el triunfo de una modalidad sobre otra estaría definiéndose en un proceso de larga duración. Esa confrontación entre ambas modalidades ha sido identificada por Wallerstein a partir de los acontecimientos de 1968, cuando la modernidad capitalista experimenta una “inestabilidad sistémica” a través de la cual se abre la posibilidad de una “bifurcación emancipatoria” que podría dar cauce a un nuevo proyecto de socialización (CECEÑA, 2013).

Elias, en cambio, ha identificado el soporte de la modernidad en el establecimiento de una ruptura radical entre lo natural y lo social. La producción de un “tiempo físico” y de un “tiempo social” es la clave epistemológica sobre la que se alza la edificación moderna del conocimiento de lo real, como separación del mundo natural -objetivado y cuantificable- del mundo subjetivo e histórico. Como señala Ceceña (2013), el capitalismo se asienta en esa dualidad que da cuenta de una relación meramente instrumental, dicotómica y fragmentaria entre “lo natural” y “lo social”. La temporalidad capitalista entonces se vuelve predominante como tiempo lineal del progreso.

Echeverría (1997a), por su parte, ve en la Modernidad un proyecto de totalización civilizatoria de la humanidad; es decir, una forma

histórica donde el grado de desarrollo de las fuerzas productivas ofrece a la sociedad mundial, por vez primera, la posibilidad de superar su estado de escasez absoluta. La esencia de la Modernidad consistiría en el reto de constituir la socialidad moderna como sociedad de la abundancia mediante la activación/despliegue de un campo instrumental producido por un salto cualitativo en el desarrollo de la técnica, fundamento del proyecto moderno de socialización (ECHEVERRÍA, 1997a).

Una revolución tecnológica acontecida en el Siglo X sería el parteaguas geohistórico a partir del cual la estructuración de la vida civilizada se tornaría radicalmente distinta al de épocas anteriores. El surgimiento de la “neotécnica” (en la fase histórico-tecnológica de la “eotécnica” caracterizada por Mumford (1992)) implicó que la capacidad del sujeto social de construir un mundo tecnológico, un campo instrumental, de crear técnicas e instrumentos productivos que transformasen la estructura técnico-social, se realizara de manera premeditada y no espontánea (ECHEVERRÍA, 2010b). Con la identificación de la neotécnica, como fundamento histórico-material, la comprensión crítica de Echeverría sobre la Modernidad rebasa su enclaustramiento teórico y conceptual a la figura capitalista que adoptó claramente en el Siglo XIX. Con ello se da la posibilidad de pensarla como un proyecto civilizatorio que lo que pretende no es instaurar la dominación instrumental sobre lo Otro (la Naturaleza y lo humano diverso), sino responder al desafío del desarrollo de



las fuerzas productivas: el establecimiento de un compromiso de cooperación y colaboración social-natural.

“Lo principal de este recentramiento tecnológico está, desde mi punto de vista, en que con él se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo natural [...] A diferencia de la construcción arcaica de la vida civilizada, en la que prevalecía la necesidad de tratar a la naturaleza -lo otro, lo extrahumano- como un enemigo amenazante al que hay que vencer y dominar, esa construcción puede ahora, basada en esta nueva técnica, tratarla más bien como a un contrincante/colaborador, comprometido en un enriquecimiento mutuo” (ECHEVERRÍA, 2010b:p.22).

La Modernidad se constituye como una sustancia ideal, como una realidad en suspenso cuya configuración histórica específica resulta de la confrontación entre una pluralidad de proyectos o intentos de actualización de ella. El “hecho capitalista” logró constituirse como la dinámica histórica en torno a la cual se actualizaría la Modernidad de una manera contradictoria, desnudando el carácter dialéctico de la relación entre Modernidad y Capitalismo, relación conflictiva entre el todo (Modernidad) y una de sus partes (el Capitalismo) (ECHEVERRÍA, 1997a). De acuerdo con este autor:

“[d]e todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia

sus potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del capitalismo industrial maquinizado de corte noreuropeo: aquella que, desde el [S]iglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al “capitalismo” como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil” (ECHEVERRÍA, 1997a:p.143).

Dos son los hechos históricos que posibilitaron la configuración capitalista del proyecto moderno. Por un lado, el espacio geohistórico del Occidente romano cristiano que permitió la interconexión productiva del conjunto de brotes neotécnicos debido a la reducida proporción del continente europeo y a la dinámica existente entre la Europa mediterránea y el mar del norte. Por otro lado, la existencia previa del comportamiento capitalista en el mediterráneo (ECHEVERRÍA, 2010b). La dinámica de la valorización del valor encontró en el aumento de la productividad del trabajo social impulsado por la neotécnica, la clave para aumentar la obtención de ganancias como resultado de la competencia. Se estableció, así, un compromiso entre el comportamiento capitalista y la neotécnica, identificación que resultaría en la “modernidad realmente existente”.

A partir de la Revolución Industrial del Siglo XVIII, la articulación entre capital y neotécnica se configura como el mecanismo definitorio de la reproducción de la riqueza objetiva. Dicha simbiosis histórica potencia y traiciona el desafío neotécnico consistente en la superación de la



escasez: “[e]l método capitalista discrimina y escoge entre las posibilidades que ofrece la neotécnica, y sólo actualiza o realiza aquellas que prometen ser funcionales con la meta que persigue, que es la acumulación de capital” (ECHEVERRÍA, 2010b:p.29). La promesa moderna de la abundancia es suplantada por la promesa de la escasez artificial y la crisis estructural.

Bartra (2013) también identifica la crisis en la cual se ubica la Modernidad debido a esa clausura de posibilidades por la lógica del capital. La acumulación de riqueza dineraria impulsa un incesante proceso de mercantificación del mundo social-natural: el ciclo mercantil capitalista (Dinero-Mercancía-Dinero aumentado [D-M-D']) se sobrepone a la circulación simple (Mercancía-Dinero-Mercancía [M-D-M]) -donde aún todavía el proceso de autonomización del valor no puede negar en su totalidad la dimensión del trabajo concreto-, hasta metamorfosearse en la forma del capital que devenga interés (Dinero-Dinero aumentado [D-D']), la cual es para Marx la relación más enajenada y fetichista del mismo (MARX, 2009) . En palabras de Bartra:

“[e]l sistema capitalista es una colosal máquina codiciosa, una trituradora voraz, que devora todo lo que encuentra para devolverlo transformado en mercancía [...] la condición destructiva del molino satánico capitalista radica, precisamente, en que su irrefrenable afán de lucro lo lleva a tratar al hombre, a la naturaleza y al dinero como si fueran valores de cambio, lo que ocasiona la devastación de las

comunidades y de los ecosistemas, es decir, la destrucción de la vida, tanto la vida social como la vida puramente biológica” (BARTRA, 2013:p.50).

La crisis del modo de producción capitalista en la Modernidad se refiere a su incapacidad para garantizar el proceso de reproducción social, lo afecta en su totalidad, a cada una de sus estructuras: la económica, la social, la política y cultural, y habrá que añadir la dimensión medioambiental de la crisis (ECHEVERRÍA, 1986). Esta acepción de la crisis es también recuperada por Bartra (2013) cuando analiza su carácter multidimensional: la crisis actual es una del orden civilizatorio impuesto por la modernidad capitalista en donde se entrelazan múltiples dimensiones de la reproducción social, a saber, la energética, la medioambiental, la alimentaria, la migratoria, la política, la bélica, la sanitaria y la económica (BARTRA, 2013). Pero, ¿cuál es ese origen de la gran crisis? Tanto para Echeverría como para Bartra, en la dimensión económica del proceso de reproducción social se encuentra una de las principales explicaciones de la gran crisis capitalista, y podría definirse como la crisis estructural que afecta a todos los demás órdenes de socialidad.

La crisis estructural del capitalismo tiene sus causas en la dinámica propia de la acumulación de capital, misma que transforma radicalmente la relación entre medios de producción y fuerza de trabajo. Dicha transformación se refleja en la composición orgánica del capital, en la cual la parte del capital constante tiende a aumentar en relación al capital variable (MARX, 2009). El aumento de



la productividad en el trabajo es lo que revoluciona la relación entre medios de producción y fuerza de trabajo, ocasionando que esta última, su masa, se vea reducida en relación al acrecentamiento de los medios de producción.

El incremento en la masa de los medios de producción y el decremento en la masa de la fuerza de trabajo, se observa también en la composición de valor del capital, en el mismo sentido: el aumento de la parte constante del valor del capital es directamente proporcional al progreso de la acumulación, mientras que la parte variable es inversamente proporcional a él (MARX, 2009). Para Marx la producción capitalista mantiene como uno de sus componentes constitutivos a la fuerza de trabajo en tanto que es a través de ella como se valoriza el mismo capital (se incrementa su valor). Sin embargo, debido a la dinámica de la acumulación que tiende a desechar más fuerza de trabajo, cancela la presencia subjetiva generadora de valor en los procesos de trabajo por lo que con el tiempo ocurre una disminución de la tasa de explotación del plusvalor, fundamento de la tasa de ganancia (MARX, 2009).

Según Bartra (2013) esta contradicción estructural del capitalismo es una contradicción interna, y desde su perspectiva ella deber ser comprendida en una relación dialéctica con la totalidad social. La teoría de la subsunción del proceso de trabajo al capital de Marx da cuenta de cómo es que el telos de la acumulación pugna en todo momento histórico por integrar a

su lógica al mundo social-natural que constituye su fundamento. Dicho mundo de la vida es múltiple, diverso y complejo, donde coexisten espacios-tiempos en disputa, colaboración o en tránsito de superar la forma capitalista. Se trata, como ya lo había sugerido Norbert Elias, de la imposición de una relación hegemónica con la naturaleza y entre los sujetos, el predominio de un tiempo lineal, cuantificable, separador de lo físico y lo social: “[l]a fuente de vida del capitalismo se asienta en ese tiempo lineal del progreso [...] que son la razón de ser de un sistema de organización social como el capitalista, basado en la negación del otro y la competencia” (CECEÑA, 2013:p.98).

La alienación capitalista se define, siguiendo a Dussel (1985), por la negación de lo Otro como exterioridad y su incorporación e integración a la "identidad del capital":

“[d]enominamos con Marx “alineación” el acto por el cual el otro es negado en su alteridad y subsumido en la identidad del capital -en este caso-: ‘(Al) otro se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación -decíamos hace años. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o de un individuo (por supuesto de una clase) es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro” (DUSSEL, 1985:p.351).

El mundo social-natural en crisis -o la dimensión concreta de la reproducción



social que incluye a la naturaleza y al trabajo vivo como exterioridades en proceso de subordinación a la totalidad del capital- y devastado por la contradicción interna del capital, se erige como la gran crisis capitalista a la que hace referencia Bartra (2013): como contradicción externa del capitalismo pero siempre, dialécticamente, ocasionada por el impulso a la totalización del capital. De aquí que el mismo autor defina a la crisis civilizatoria como una combinación entre la contradicción interna caracterizada como recesión económica y la contradicción externa como proceso de devastación del proceso de reproducción social:

“[l]a recesión (en tanto expresión de la crisis económica) es un estrangulamiento en el proceso de acumulación que puede describirse como erosión de capital por el propio capital y es una contradicción interna del sistema. Al contrario, la gran crisis, es un deterioro prolongado de la reproducción social, resultante de la erosión que el capitalismo ejerce sobre el hombre y sobre la naturaleza, y es una contradicción que podemos llamar externa” (BARTRA, 2013:pp.41-42).

Politicidades alternativas ante la crisis de la reproducción social

La forma capitalista de reproducción de la riqueza social hace de la Modernidad un proceso contradictorio en el que, si bien, por una parte apuntala el fundamento de su proyecto (las fuerzas productivas modernas) solo puede hacerlo negándolo, desviándolo siempre a la satisfacción de su propia

reproducción. De ahí que la economía capitalista no sea una determinación esencial para la existencia de la Modernidad y otros proyectos alternativos puedan coexistir, real y potencialmente, en el mundo de vida (ECHEVERRÍA, 1997a). Pero aunque la organización económica capitalista de la vida social no sea una condición esencial, sí constituye un “hecho histórico” que hace de la vivencia en ella una tendencia negativa por la cual el proceso de trabajo y disfrute de la riqueza social propios de la forma social-natural se encuentren subsumidos al proceso mundial de acumulación de capital (ECHEVERRÍA, 1998c).

Ahora bien, las diversas maneras de vivir cotidianamente el hecho histórico capitalista -o de volver vivible lo invivible, de reconocer o desconocer la contradicción entre el valor de uso y el valor- se expresan en lo que Echeverría (2002) denomina “ethos histórico”. Es decir, un conjunto de estrategias de supervivencia construidas espontáneamente por una o diversas colectividades históricas. El ethos histórico es pues una compleja combinación de cuatro ethos modernos: el realista, el romántico, el clásico y el barroco (ECHEVERRÍA, 1998c).

El “ethos realista” definiría aquella estrategia mediante la cual la contradicción fundamental del capitalismo -entre la forma social-natural y la forma abstracta del valor- pretende ser anulada hasta el punto de que la reproducción del capital aparenta ser la misma reproducción de la vida concreta de los seres humanos.



Esto es, solamente la reproducción capitalista podría garantizar la plenitud de una vida humana sustentada en la satisfacción de sus necesidades infinitas. Por su parte, el "ethos romántico" define un comportamiento que intenta anular la contradicción al ver la reproducción del capital como un mal necesario en la consecución de una vida moderna auténtica, instaurando de esa manera la ilusión de un "triunfo sobre el capital" cuando lo que realmente vive es su derrota. Mientras tanto, el "ethos clásico" sí reconoce la contradicción clave de nuestra época y haría de ella una especie de sacrificio inevitable por el cual la vida concreta estaría sometida a la lógica de la valorización, está última que no podría ser más que corregida en sus excesos y aminorada en sus efectos sobre la reproducción humana (ECHEVERRÍA, 2002).

En cambio, el reconocimiento que hace el "ethos barroco" de la contradicción del proyecto capitalista está mediado por el rechazo de ella, su no aceptación, configurando de esta manera una estrategia de resistencia que busca reafirmar positivamente -en la negatividad que ya ha implicado su "vencimiento" por la lógica del capital- la forma natural-social de la reproducción humana. "Es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo" (ECHEVERRÍA, 1998c:p.40).

¿Es acaso el ethos barroco un proyecto de modernidad alternativa a la capitalista? No del todo. Es precisamente un modo de vivir "en y con" el capitalismo, pero a su vez es algo más que eso (ECHEVERRÍA, 1998c). El ethos barroco apunta a un horizonte alternativo de politicidad antagónico a aquel que experimenta una tendencia a la despolitización que instaaura el proceso de valorización del valor. El despliegue histórico de este ethos -y que Echeverría (1998c) ejemplifica durante el largo Siglo XVII, en la época colonial de América- coincide con un proceso específico de construcción de identidades ("mestizaje cultural") mediante el cual a la vez que se interioriza el código del "otro" por parte de los dominados -en este caso aquel del dominador ibérico- lo subvierten, en virtud de reafirmar su negación como estrategia de sobrevivencia en un dominio ajeno:

"[e]n la España americana del [S]iglo XVII son los dominados los incitadores y ejecutores primero del proceso de codigofagia a través del cual el código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido. Es su vida la que necesita disponer de la capacidad de negar para cumplirse en cuanto vida humana, y son ellos los que se inventan en la práctica un procedimiento para hacer que el código vigente, que les obliga a la aquiescencia, les permita sin embargo decir "no", afirmarse pese a todo, casi imperceptiblemente, en la línea de lo que fue su identidad" (ECHEVERRÍA, 1998c:pp.55-56).



Esta “codigofagia” nos recuerda que la identidad es esencialmente una realidad evanescente (ECHEVERRÍA, 1997b); lo que hace estallar la pretensión de que la politicidad de la cultura en la modernidad le pertenece exclusivamente al Estado en la realización de su tarea de construcción de una cultura nacional y de blanqueamiento de las sujetidades. La ideología y práctica estatal pretenden sustituir el proceso del mestizaje cultural por una versión sustancialista y naturalista de la historia cultural (ECHEVERRÍA, 1998c).

La construcción de identidades en la modernidad hegemónica manifiesta la tendencia a privilegiar la constitución de ellas como propietarios privados que se oponen a la conformación de identidades comunitarias. Esto es una tendencia posibilitada por el desarrollo y expansión de las relaciones mercantiles que han hecho del capital-dinero el conector social predominante para una sociedad atomizada. En ese proceso, el Estado pretende la re-sintetización de las identidades sociales en una denominada “identidad nacional”, donde el individualismo capitalista: “absolutiza el relativismo -reprime la reivindicación de las diferencias- como condición de la cultura nacional” (ECHEVERRÍA, 1997a:p.155).

Pero la socialidad es siempre un proceso político donde se reconstituye y reformula permanentemente la identidad de los sujetos sociales, de ahí su evanescencia. Como se mencionó al principio, el concepto de lo político que construye Echeverría (1998d) nos

ayuda a comprender la politicidad como la capacidad que posee el sujeto de dar una determinada forma histórica a la convivencia social. En ello consiste la libertad del sujeto social, donde la dimensión cultural -entendiendo por cultura como el cultivo crítico de la identidad- y la dimensión política del sujeto social se funden dialécticamente en el proceso de reproducción de la forma social-natural. Este es un hecho histórico obnubilado y negado por lo facticidad capitalista contemporánea, donde la “política” difiere de lo “político” y conformaría solo la expresión estatal de esa cualidad compleja del sujeto social. De tal forma que lo político apunta siempre a un proceso subterráneo que se entreteje en las dinámicas de la vida cotidiana y su imaginación -y en ocasiones estalla como potencia revolucionaria (ECHEVERRÍA, 1998a). Por ello, podemos decir que el ethos barroco configura un orden de politicidad subyacente al orden imperante de la política del capital y el Estado moderno.

Más aún, la construcción de identidades alternativas resulta en múltiples manifestaciones, y no pueden ser reducidas a cuatro tipos de comportamientos sociales -sean barrocos, románticos, etcétera. Así lo demuestra Esteva (2013) al dar cuenta de los heterogéneos proyectos y “prácticas invisibles” que constituyen lo que denomina la insurrección en curso. Si el ethos barroco nos demuestra que un tipo distinto de convivencia social es posible bajo el capitalismo, hay que hacer notar que también existen prácticas sociales que configuran lo que podría denominarse como un “ethos



insurrecto", esto es, comportamientos de vida que intentan ubicarse "en y más allá" de la modernidad capitalista, como fuerzas de una transición que comienza a gestarse en muchos órdenes de lo social. No se trata de estrategias espontáneas de supervivencia, sino de esfuerzos de politicidad que gravitan en torno a iniciativas concretas de reconstitución de los tejidos comunitarios y colectivos (ESTEVA, 2013).

Diferentes organizaciones, movimientos sociales y comunidades trabajan dispersos desde una cotidianeidad rebelde a través de ámbitos singulares, tales como la defensa de las soberanías alimentarias, la construcción de nuevas prácticas de habitar, nuevos relacionamientos entre el campo y la ciudad, nuevas formas de intercambio, luchas por los territorios y los espacios, producción de saberes y conocimientos fuera de las entidades públicas y privadas dominantes. Son todos ámbitos donde se recuperan las "capacidades autónomas" de comer, sanar, habitar y aprender de los sujetos (ESTEVA, 2013). Desde hace dos décadas también se ha asistido al resurgimiento de los proyectos indígenas-comunitarios desde lo más profundo de América Latina: las propuestas del "sumak kawsay" (buen vivir) de los pueblos originarios del Ecuador; el "suma qamaña" (vivir bien) de las comunidades campesinas e indias de Bolivia; el "mandar obedeciendo" o el "un mundo donde quepan muchos mundos" de los neozapatistas en México, entre muchas otras. Son expresiones de la vitalidad de un tipo de prácticas sociales que antagonizan con

el capital desde lo subterráneo de lo político (HUANACUNI, 2010; FARA y VASAPOLLO, 2011; ESTEVA GUTIERREZ y RAGAZZINI, 2014).

En tales prácticas invisibles y proyectos comunitarios se pueden observar rasgos de una organización social no solo post-neoliberal, sino post-estatal y post-capitalista. La constitución de lo que Zibechi (2006) denomina "poderes no estatales" a través de la auto-organización indígena y popular, ha puesto de relieve -en el análisis de la actual crisis civilizatoria- la constitución de los pueblos originarios como sujetos políticos con "capacidad de hacer" - mediante la energía social emanada de un proceso histórico de reinención y recreación del telos comunitario fundando en el "nosotros", en la reciprocidad y solidaridad que se edifica en la cotidianeidad de las relaciones sociales-, un orden reproductivo alternativo que exprese una relación indivisible entre identidad y politicidad.

Sin embargo, son realidades frágiles continuamente amenazadas por la lógica reproductiva del capital y el Estado. Así se ha demostrado en la reciente crisis de los denominados "progresismos latinoamericanos", en particular en Venezuela, Ecuador y Bolivia, países en los que paradójicamente las propuestas de politicidad alternativa alcanzaron a penetrar los aparatos estatales, para enseguida ser negadas y reconfiguradas bajo nuevas agendas de dominación - llámense posneoliberalismo, neoliberalismo mutante, desarrollismo extractivista, consenso de los commodities, etcétera (DÁVALOS,



2011; TERÁN, 2014; SVAMPA, 2012; MACHADO, 2015). Pese a ello, las comunidades y movimientos populares continúan la producción de sus espacios diferenciales, coexistiendo conflictivamente con la espacialidad abstracta de la acumulación capitalista que, con el resguardo de la violencia estatal, amplía las fronteras de la crisis civilizatoria (LEFEBVRE, 2013):

“[e]sos espacios autónomos (como las áreas bajo control zapatista) se encuentran evidentemente acotados y afectados por el régimen dominante, pero son bolsas de resistencia desde las cuales se impulsa y organiza la insurrección en curso. En ellos, o en espacios bajo estricto control del régimen dominante, empiezan a generarse nuevas relaciones sociales” (ESTEVA, 2013:p.154).

Así, lo barroco y lo insurrecto bajo la modernidad capitalista prefiguran rasgos de culturas políticas que mantienen la defensa de los valores de uso y las formas socio-naturales de la reproducción. Politicidades diferentes que convocan en diversas esferas de la vida social nuevas formas de convivencia, de relacionarse con lo Otro, entre las comunidades y los individuos, en una universalización concreta de lo humano (ECHEVERRÍA, 1997b).

Conclusión

La comprensión del proceso de reproducción social como proceso a través del cual el ser social se dota de una forma particular históricamente determinada, ha sido el punto de

partida para la elucidación de los procesos que definen la politicidad en el despliegue del proyecto civilizatorio de la Modernidad, y en su actualización bajo el dispositivo capitalista de reproducción de la riqueza. La vida política de los sujetos en la modernidad realmente existente transcurre como una dialéctica en la que convergen dos procesos en conflicto en torno a los cuales se concretiza la reproducción social: el proceso del metabolismo social-natural para producir y consumir la riqueza propio de la forma social-natural, por un lado; y el proceso de acumulación de capital o valorización del valor que pretende someter a su lógica al conjunto de la vida concreta, por otro.

La despolitización de los individuos y colectividades que le es positiva a la reproducción del capital se configura a través de diversos mecanismos -la mercancía, el dinero y el Estado, principalmente- que enajenan del sujeto social su capacidad política de definición de la forma histórica que asume la sociedad, resultando en la producción de una socialidad abstracta -o asocialidad si se quiere- de productores y consumidores privados. Dicha asocialidad inherente al capitalismo imprime una dimensión caótica a la Modernidad, esto es, la imposibilidad estructural para garantizar la reproducción de la vida -anarquía de la producción decía Engels-, es decir, de asegurar que el movimiento metabólico de la sociedad con la naturaleza se despliegue positivamente.



La negación por parte del capitalismo de la esencia del proyecto moderno (la abundancia) y su sustitución por una escasez artificial, hace de su existencia histórica una realidad permanentemente inestable. Aunque su medida sea planetaria, el capital no es capaz de someter a la totalidad del mundo de la vida concreta. Sin embargo, su dinámica interna contradictoria amplía las fronteras de la crisis capitalista hacia todas las dimensiones del proceso de reproducción de la vida humana y natural. La actualización de la Modernidad por el capitalismo entonces ha significado el enclaustramiento de las posibilidades para la construcción de una vida humana colaborativa que tuviera en su base la satisfacción de las necesidades concretas del ser social.

Pero si bien el compromiso establecido entre el capitalismo y la Modernidad ha sido una necesidad histórica inevitable, dicha relación no es absoluta. Es por ello que concebir la Modernidad como realidad múltiple, donde diversos comportamientos de vida (ethos) y prácticas sociales de resistencia aceptan o rechazan el conflicto constitutivo del proyecto capitalista, puede arrojar luz sobre relaciones de politicidad que han sido obnubiladas por la presencia dominante de un comportamiento realista y militante en torno a la empresa capitalista.

Desde el mirador que ofrece el proceso de reproducción social puede afirmarse también que uno de los fundamentos de la crisis civilizatoria se localiza en la incapacidad para reconstituir

genuinamente una identidad universal y concreta. Esto es, que la forma de la sociedad moderna no sea aquella de la homogeneización, negación y blanqueamiento de las identidades sino la de una reafirmación de las heterogéneas maneras de reproducir la vida concreta de los individuos y comunidades. La Modernidad es principalmente una respuesta al reto que instaura el desarrollo de las fuerzas productivas en un momento histórico-geográfico donde la tarea esencial consistía en lograr una nueva conciliación entre la comunidad universal -como género humano- y las distintas concreciones de ella.

Lo político -como la capacidad de los sujetos de otorgar sentido concreto al sistema de capacidades y necesidades, de cultivo identitario del cuerpo social y los individuos que lo integran- pone de manifiesto que la política del capital es en realidad un reduccionismo de la complejidad de lo social, donde la triada mercado-dinero-Estado ofrece únicamente una mediación abstracta al conflicto que se mantiene por la búsqueda de esa socialidad comunitaria y universal. Ante ello, la politicidad de los movimientos sociales, las comunidades originarias y los poderes populares nos demuestra que existen prefiguraciones de órdenes reproductivos alternativos en la vida cotidiana y en la larga historia de constitución de identidades abiertas.

Finalmente, enfrentar la actual crisis civilizatoria nos plantea el reto de construir estrategias de sobrevivencia que hagan énfasis en al menos tres aspectos, cada uno de los cuales tiene



incidencia en diversas dimensiones del proceso de reproducción social: a) el reto de re-encauzar y no rechazar automáticamente las posibilidades técnicas que ofrece la Modernidad, esto es, el de identificar el conjunto de fuerzas productivas modernas (no sujetas a la valorización del valor) que sean positivas a la reproducción humana y natural, impulsarlas y producir sinergias con aquellos otros campos técnico-sociales no propiamente modernos; b) la tarea de reorganizar el conjunto de relaciones de convivencia desde las formas concretas identitarias de las culturas, que en su colaboración-articulación-asimilación puedan producir espacios sociales (urbanos-rurales, regionales y mundiales) diferentes y antagónicos al espacio abstracto de la mundialización capitalista; c) y la necesidad de estimular la producción de nuevas relaciones sociales en todas las esferas de la reproducción social que, como apunta Esteva, puedan realizarse de forma autónoma, es decir, que las propias colectividades humanas definan dichas relaciones sin la coerción del poder abstracto del capital.



Bibliografía

BARTRA, A. (2013) "Crisis civilizatoria". En ORNELAS, R. (coord.) *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: IIEc-UNAM.

CECEÑA, A. E. (2013) "Subvertir la modernidad para vivir bien". En ORNELAS, R. (coord.) *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: IIEc-UNAM.

DÁVALOS, P. (2011) *La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*. Quito: Iberia.

DUSSEL, E. (1985) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: SXXI.

ECHEVERRÍA, B. (1986) *El discurso crítico de Marx*. México: Era.

ECHEVERRÍA, B. (1997a) "Modernidad y Capitalismo (15 tesis)". En ECHEVERRÍA, B. *Las Ilusiones de la Modernidad*. México: El Equilibrista-UNAM.

ECHEVERRÍA, B. (1997b) "La identidad evanescente". En ECHEVERRÍA, B. *Las Ilusiones de la Modernidad*. México: El Equilibrista-UNAM.

ECHEVERRÍA, B. (1998a) "'El Valor de Uso': Ontología y Semiótica". En ECHEVERRÍA, B. *Valor de Uso y Utopía*. México: SXXI.

ECHEVERRÍA, B. (1998b) *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Karl Marx*. México: Ítaca.

ECHEVERRÍA, B. (1998c) *La Modernidad de lo barroco*. México: Era.

ECHEVERRÍA, B. (1998d) "Lo político en la política". En ECHEVERRÍA, B. *Valor de Uso y Utopía*. México: SXXI.

ECHEVERRÍA, B. (2002) "La clave barroca de la América Latina" Conferencia presentada en *Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin*. Recuperado de: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>

ECHEVERRÍA, B. (2010a) *Definición de la cultura*. México: FCE

ECHEVERRÍA, B. (2010b) "Definición de modernidad" En ECHEVERRÍA, B. *Modernidad y blanquitud*. México: Era.

ESTEVA, G. (2013) "La insurrección en curso". En ORNELAS, R. (coord.) *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: IIEc-UNAM.

ESTEVA, G., GUTIERREZ, D. y RAGAZZINI, I. (2014) "Mandar obedeciendo en territorio zapatista". En *América Latina en movimiento*. Num. 497. Vol. XXXVIII. pp. 29-31. ISSN 1390-1230. Quito: ALI. Recuperado de: <http://www.alainet.org/es/active/79235>



FARA, I. y VASAPOLLO, L. (coords.) (2011) *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Bolivia: CIDES-UMSA.

HOLLOWAY, J. (2013) “¡Revolución, Ahora! Contra y más allá del capital”. En ORNELAS, R. (coord.) *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: IIEC-UNAM.

HUANACUNI, F. (2010) *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Perú: CAOI.

LEFEBVRE, H. (2013) *La producción del espacio*. España: Capitán Swing.

MACHADO, H. (2015) “Conflictos socioambientales y disputas civilizatorias en América Latina: Entre el desarrollismo extractivista y el Buen Vivir”. En *Revista Crítica y Resistencias*. Núm. 1. Vol. 1. pp. 19-42. Ciudad de Córdoba: Colectivo de Investigación El Llano en Llamas. Recuperado de: <http://criticayresistencias.comunis.com.ar/index.php/CriticaResistencias/issue/view/1>.

MARX, K. (1978) *Introducción general a la Crítica de la Economía Política (1857)*. México: Pasado y Presente.

MARX, K. (2009) *El Capital: crítica de la economía política*. México: SXXI.

MUMFORD, L. (1992) *Técnica y civilización*. España: Alianza.

SVAMPA, M. (2012) “Consenso de los Commodities, Giro Ecoterritorial y Pensamiento crítico en América Latina”. En *Revista OSAL*. Núm. 32. Vol. XIII. pp. 15-38. ISSN 1515-3282. México: CLACSO. Recuperado de: http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_por_programa_detalle.php?campo=&texto=&id_libro=717

TERAN, E. (2014) *La crisis del capitalismo rentístico y el neoliberalismo mutante (1983-2013)*. Venezuela: CELARG.

ZIBECHI, R. (2006) *Dispersar el poder*. Guadalajara: La casa del mago.