

La interpretación de la noción marxista de “forma natural” en Bolívar Echeverría: significados, definición y sentido crítico

Gustavo García Conde*

Resumen

El artículo explica el significado de la noción de “forma natural” de los valores de uso, formulado por Marx, y recuperada especialmente por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría. El objetivo del texto radica en analizar la interpretación que Echeverría hizo de la noción de “forma natural” del proceso de trabajo como un comportamiento estructural de la existencia humana, a través de un análisis de los significados del término, su definición y caracterización de sus elementos principales. El texto se divide en seis apartados cuyos temas de cada uno son: 1) la descripción de los textos Marx y Echeverría en los que nos basamos; 2) la relevancia de la noción “forma natural” en las obras de Marx; 3) ensayamos un acceso fenomenológico acerca del esfuerzo que Marx llevó a cabo desde el materialismo crítico para revelar el sustrato protosocial que subyace a la “forma valor”; 4) abordamos el equívoco del término “natural” en nuestro tema; 5) explicamos la característica transnatural de la existencia humana y la fundación del hecho social; 6) realizamos nueve aclaraciones que a nuestro parecer resultan relevantes de la definición echeverriana de “forma natural” del proceso de trabajo; y 7) en el último apartado realizamos algunas anotaciones críticas cuyo objetivo son evadir una substancialización de la noción “forma natural”, además de distinguir entre la función crítica de esta noción respecto de las posibles lecturas que la asocian a una forma por sí misma en resistencia.

Palabras clave: Valor de uso, Forma Natural, Bolívar Echeverría, Marxismo Latinoamericano, Teoría Crítica.

The interpretation of the Marxist notion of “natural form” in Echeverría: meanings, definition, and critical sense

Abstract

The article explains the meaning of the notion of “natural form” of use values, formulated by Marx, recovered especially by the Ecuadorian philosopher Bolívar Echeverría. The purpose of the text is to analyze Echeverría’s reinterpretation of the notion of “natural form” of the work process as a structural behavior of human existence, through an analysis of the meanings of the term, its definition and characterization of its main elements. The text is divided into six sections, each of

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-SNII (Conahcyt)

Contacto: gustavogarcia@filos.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0002-4464-6626>

which has the following topics: 1) the description of the texts by Marx and Echeverría on which we base ourselves; 2) the relevance of the notion of “natural form” in Marx’s works; 3) we try a phenomenological approach to the research that Marx carried out from critical materialism to reveal the protosocial substratum that underlies the “value form”; 4) we address the ambiguity of the term “natural” in our topic; 5) we explain the transnatural characteristic of human existence and the foundation of the social fact; 6) we make nine clarifications that are relevant to Echeverrian definition of the “natural form” of the work process; and 7) in the last section we make some critical notes whose objective is to avoid a substantialization of the notion of “natural form”, in addition to distinguishing between the critical function of this notion with respect to the possible readings that associate it with a form in itself of resistance.

Keywords: Use value, Natural Form, Bolívar Echeverría, Latin American Marxism, Critical Theory.

La interpretación de la noción marxista de “forma natural” en Bolívar Echeverría: significados, definición y sentido crítico

Introducción

La noción de “forma natural” aparece en el así llamado “Marx maduro”; se encuentra claramente en *El capital*, pero también funciona en menor medida en otros textos, como en los *Grundrisse* o en la *Contribución a la crítica de la economía política*. Sin embargo, en otras obras de madurez el término no se presenta, lo cual es indicativo de que sería una noción prescindible o de que se trataría de un recurso terminológico aparentemente secundario dentro del conjunto de términos o conceptos fundamentales en su obra. Sin embargo, la noción tiene un papel fundamental como premisa implícita en toda la argumentación crítica y anti-capitalista de Marx (Echeverría, 1998, 155).

La razón para que esta noción no parezca tener un lugar fundamental, tiene que ver con que los objetivos tanto políticos como teóricos inmediatos de Marx radicaban en determinar críticamente la dinámica, las leyes de funcionamiento, las formas de presentarse, ocultarse y mixtificarse el “valor mercantil” o “forma valor” capitalista; pero sobre todo con que Marx estaba armando la lucha teórico-política para la destrucción del capital. De modo que en ese momento el estudio de las “formas naturales” de los sistemas de trabajo de las múltiples sociedades no tenía una incidencia política ni práctica directa para consumar la revolución comunista. No obstante, juega un papel fundamental en tanto que la crítica a la “forma valor” se lleva a cabo a partir de la presuposición y contrastación con la existencia del proceso de trabajo en su “forma natural”, proceso que implica, a su vez, dos procesos, el de la producción material de la vida y el de la producción de la conciencia.

El tema del proceso de trabajo pasó por varias reformulaciones y denominaciones a lo largo de la obra de Marx. En los *Manuscritos económico-filosóficos*

de 1844 a este proceso se le denomina simplemente “trabajo”; en las *Tesis sobre Feuerbach* de 1846 es descrito a través del concepto de “praxis”; en los *Grundrisse* del 1857 y en la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 es descrito como “producción en general”; y tendrá su última formulación bajo el nombre de “proceso de trabajo en su forma natural” en *El capital* de 1863.

Desde entonces, la noción de “forma natural” ha sido abordada tangencialmente por los estudios marxistas, más allá de la importancia que en su momento le dio al tema Roman Rosdolsky en su *Genesis y estructura de El capital*. Para una descripción pormenorizada sobre la recepción en el marxismo de este concepto puede leerse el trabajo de Ortega (2012). En México fue Bolívar Echeverría quien destacó la importancia de hablar de una “forma natural” del proceso de trabajo dentro del *corpus* terminológico, teórico y político de la obra de Marx. Desde entonces, el concepto “forma natural” hizo arraigo como un término propio del *corpus* teórico de la obra de Bolívar Echeverría. Ello implicó para el ecuatoriano una propuesta de lectura de *El capital*, misma que sostiene que el libro se juega en la contradicción valor de uso y valor.

En este artículo, destacaremos el significado que Marx da a la noción de “forma natural”, reinterpretándola a la luz de la obra de Bolívar Echeverría, cuyo abordaje tuvo la originalidad de enfocar la “forma natural” desde una perspectiva cultural e identitaria. Echeverría, a través de su lectura, busca concretizar y contextualizar la idea marxista, integrando dimensiones que vinculan a la “forma natural” con las culturales y los procesos identitarios. De este modo, la reflexión de Echeverría se desplazó hacia una comprensión más compleja, en la que lo natural del sistema productivo no fue abordado como un mero esquema o estructura desnuda, sino una realidad siempre mediada por la cultura y la identidad. Para ello, ocuparemos los propios textos de Marx que refieren al tema, como los *Grundrisse* y *El capital*, pero también un par de ensayos de Echeverría, uno publicado en la revista *Cuadernos políticos* en 1984, bajo el título “La ‘forma natural’ de la reproducción

social” y, posteriormente, publicado en 1998 en el libro *Valor de uso y utopía*, aunque sustituyendo el título por el de “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”.

La noción de “forma natural”: Marx y Bolívar Echeverría

En *El capital* de Marx, el concepto de valor de uso y valor tienen una aplicación sumamente restringida, por cuanto se ocupan para un tipo específico de objetos, a saber, el objeto mercancía, mismo que sólo existe en la modernidad, a lo largo del tránsito de las sociedades mercantiles a las mercantil-capitalistas. Por una parte, el valor de uso hace referencia al hecho de que un objeto vale por sus propiedades cualitativas en el uso, por satisfacer una necesidad concreta, ya sea que ésta se genere, como escribe Marx (2008, 43), en el estómago o en la fantasía, es decir, cubre una necesidad, independientemente de que sea vital o imaginada por un individuo o una sociedad. Por otra parte, el concepto de valor mercantil o de cambio, es muy amplio, baste mencionarse solamente que hace referencia al hecho de que el objeto mercancía es útil para el mercado. Hay que decir que, para Marx, las presencias reales de las mercancías son las que se asocian a sus propiedades concretas que son capaces de demostrarse en el uso; éstas serían sus “formas naturales”. En cambio, su presencia abstracta sería la que tiene para el mercado y ésta, en vez de ser su forma natural, sería, su forma no natural, es decir, representaría su forma artificial o dineraria: “la mercancía es puesta de manera doble, una vez en su inmediata forma natural, y luego en su forma mediata, o sea, como dinero” (Marx, 2007, 97).

De *El capital* de Marx resulta enriquecedor el abordaje de una pareja de conceptos: *valor de uso* y *valor mercantil*. Este par de conceptos hace referencia a dos procesos mayores, también pensados por Marx: el proceso de trabajo y el proceso de valorización. Según Bolívar Echeverría, el libro de *El capital*, y en general la obra misma de Marx, se juega en torno a la contradicción que se plantea entre los conceptos, valor de uso y valor; contradicción que se manifiesta y expresa igualmente a través de las contradicciones trabajo-capital, proceso de trabajo-proceso de valorización y, en suma, cada uno de estos polos representan una lógica

con principios propios, a saber, “forma natural”-“forma valor”, respectivamente. Se trata de dos lógicas fundamentales que rigen y estructuran la vida moderna, haciéndolo de un modo que no solo provoca una tensión conflictiva sino en realidad contradictoria, produciéndose así el desquiciamiento de la vida individual y colectiva de los seres humanos y enturbiando los procesos sociales en general. Marx sostiene, según Echeverría, la existencia de una contradicción o mutua exclusión entre el proceso de reproducción de la vida social en su “forma natural” y la reproducción de ese mismo proceso cuando se organiza bajo la “forma valor”, que es la que se corresponde con la acumulación de capital.

Bolívar Echeverría hablará de la “forma natural”, y, con una reconstrucción del proceso de trabajo descrito por Marx, en la que incorpora los planteamientos de la ontología fenomenológica y de la teoría semiótica, logrará ampliar el horizonte de acción del concepto de valor de uso mediante un concepto que hace referencia a un proceso mucho mayor: *“forma natural” del proceso de reproducción de la vida social*. Esta noción parte de la existencia de lo que se puede entender como una “forma natural” o fundamental de producción y reproducción de la vida humana y de su mundo. Pensado en la modernidad capitalista, la “forma natural” se afirma como el ser real sobre el que se monta una presencia aparente y fantasmal que, pese a ser irreal, es considerada como realmente existente. Esta sería la contradicción estructural sobre la que se alza la sociedad moderna (Echeverría, 1997, 8).

Hay que decir que cuando Marx habla de “forma natural”, da por sentado el término, no lo define, porque cree que no es necesario hacerlo, y no es necesario hacerlo porque el término está ocupado en su sentido de uso corriente. Se trata de una noción autoevidente a los ojos de Marx. Lo primero que cabe decir es que tanto en alemán como en español, los significados del adjetivo “natural” (*natur*) son los mismos, así es que no hay lugar para la ambigüedad o la traición que son propias de la traducción. Lo segundo que hay que decir es que no se refiere a la naturaleza ni a los posibles sentidos relacionados con la naturalidad de la naturaleza.

Por una parte, puede decirse que Marx ocupa el adjetivo “natural” en su significado más lato, a saber, en el vínculo que esta palabra tiene con el modo “normal”, “regular”, “inmediato” – sin mediaciones – y “espontáneo” del aparecer de una cosa. Para explicar este hecho autoevidente, el filósofo de Tréveris acompañó, en alguna ocasión, la noción de “forma natural” de la mercancía junto con el adjetivo *handgreiflich* (Marx: 2008, 53), que significa “palmario” o “evidente”, con lo que se referiría a la forma natural de los objetos como su aspecto palpable o evidente. Por otra parte, y para ampliar aún más la definición, Marx ocupa el término “natural” como aquello que es perteneciente a la cualidad o propiedad de las cosas. Un objeto con “forma natural” es un objeto considerado a partir de sus cualidades reales o, como al menos escribe una vez Marx (1958, 160), considerado desde su forma *naturwüchsig*, es decir, desde su forma primitiva o que proviene de un desarrollo orgánico.

Marx está intentando observar los objetos a partir de su formación espontánea, como si fuera posible observar a los objetos sociales como carentes de sobrepuestos, carentes de artificios, sin deformación capitalista alguna; valga decirse, considerado desde un horizonte fenomenológico, a partir de lo que es un objeto de forma evidente o palpable, apartado de perspectivas o de presupuestos ideológicos. Al respecto, es importante no olvidar que “forma natural” es el término contrario de “forma valor”, y ésta, la “forma valor”, es precisamente la forma artificial, irreal, sobrepuesta, inorgánica, no natural, no palmaria ni evidente, por lo que esa forma valor es lo que no pertenece a la cualidad palpable del objeto. La forma valor es resultado de una mixtificación que fetichiza al valor y, por ello, se trata de un desarrollo artificial o inorgánico de los objetos en la época capitalista.

Fenomenología crítica de la “forma natural”: lo protosocial

Con la noción de “forma natural” Marx revela que la presencia material-concreta de un objeto en el mundo moderno-capitalista está por encima de su formación fantasmal-dineraria. Para ensayar una comprensión de este punto, podríamos

intentar un acceso distinto al de la crítica materialista a la “forma valor”. Al respecto, puede decirse que Marx se sirvió de un recurso discursivo que para ese momento es aún inexistente, y que sólo posteriormente será presentado por Edmund Husserl, a saber, el método fenomenológico.

Para revelar lo que es un objeto en el mundo moderno y capitalista al enfatizar su presencia material por encima de su formación fantasmal-dineraria, puede decirse que Marx se ve en la necesidad de servirse de un recurso discursivo que para ese momento es aún inexistente, y que sólo posteriormente será presentado por Edmund Husserl, a saber, el método fenomenológico. La especificidad del método fenomenológico radica en que, para abordar los fenómenos, el investigador adopta una postura que privilegia la mera descripción, en lugar de imponer determinaciones desde una perspectiva particular. La fenomenología se presenta, ante todo, como una actitud a-teorética y pre-teorética; es decir, anterior a cualquier conceptualización o teorización específica del mundo, así como a toda consideración filosófica, científica, política, cultural o ideológica. Con ello, se distancia de supuestos dogmáticamente aceptados y se aparta de los prejuicios que suelen gravitar sobre los objetos de estudio. Así, constituye una actitud analítica que conlleva profundas implicaciones críticas.

¡Ir a la cosa misma!, éste era el lema de la fenomenología, propuesto por Husserl como método de acceso a los fenómenos. En cuanto recurso de investigación implica una actitud hacia las cosas: la de atenerse a la cosa misma, al suponer que es posible hablar de ella tal como ésta se da; observarla en su darse inmediato, sin mediaciones, sin interferencias y sin teorías sobrecargadas que obstruyan la mirada al libre darse de los fenómenos. Al respecto, escribía el joven Heidegger, la fenomenología es “dejar ver desde sí mismo aquello que se muestra y dejarlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (2002, 45).

Así, la fenomenología es considerada por algunos como un método crítico porque implica una *de-strucción*, es decir, una des-estructuración o de-construcción del modo usual de ver las cosas, ya que se tiene la pretensión de des-montar las

capas con que distintas tradiciones filosóficas, históricas, políticas o ideológicas han recubierto un tema; ello incluye no sólo a las teorías sino también a los saberes, como el caso del sentido común. Además, parte de la idea de que ya es demasiado lo que se ha dicho sobre las cosas; de modo que éstas han sido sobre-determinadas por esas visiones al grado de deformarlas. Desde entonces la fenomenología reivindica el principio de ausencia de presupuestos (*Voraussetzungslosigkeit*), postulado por Husserl (2006, 227-230).

Obsérvese que las sobredeterminaciones epistémicas y políticas deforman las cosas, como cuando decimos que la naturaleza es “fuente de recursos”. Una sobredeterminación acerca de la cosa “naturaleza” de este tipo, sólo es posible en la época moderna, cuando ella es vista como fuente de energía explotable. ¿Pero en verdad es esto la naturaleza? ¿En su “forma natural” es ella recurso energético? ¿Era esto la naturaleza antes de la modernidad capitalista? Por ello, la fenomenología quiere desmontar capas con las que hemos revestido los objetos para así llegar a su estrato “originario”. Para el fenomenólogo, se trata de desmontar los estratos históricos, epistemológicos o ideológicos que recubren y deforman el ser de una cosa. El método fenomenológico implica liberarse de las determinaciones no “originarias” con que las tradiciones y conformaciones histórico-sociales han cualificado los fenómenos. Por ello, la fenomenología tiene la intención de que las cosas vuelvan a sí mismas (Heidegger, 2006, 170).

¿Qué es una cosa en sí misma? Esto, por supuesto, es una ilusión o una ambición inalcanzable para la fenomenología, de la que Marx se distanciaría inmediatamente por ser ella idealista, arguyendo, tal y como se encuentra argumentado en sus *Tesis sobre Feuerbach*, que el sentido de lo real, el sentido de las cosas, se forma a partir de la interacción dialéctica entre el sujeto y el objeto; no hay una cosa en sí, independiente de la subjetividad, de la historicidad o del mundo. No obstante, la de la fenomenología se trata de una ambición “bienintencionada”, porque pone en entredicho lo que es un objeto en el capitalismo al intentar rescatar su “forma natural”, al ir más allá de lo que damos por supuesto, cuando, por

ejemplo, lo observamos siendo ya una mercancía con valor mercantil. Esta misma voluntad de ir a la cosa misma y de rescatar el valor de uso de los objetos en medio de su distorsión capitalista, hace que fenomenología y marxismo crítico se encuentren. Marx lleva a cabo, *avan la lettre*, un desmontaje fenomenológico de aquello que es lo real en la época capitalista, y para hacerlo él percibe que debe eliminar las mediaciones capitalistas: mirar a los fenómenos y a la sociedad sin la perspectiva del estrato histórico capitalista. En virtud de ello descubre que, vistos “primariamente”, los objetos son valor de uso, y vistos mercantil-capitalistamente son valor.

¿Por qué recurrir a este rodeo fenomenológico aparentemente inadecuado en la medida en que marxismo y fenomenología no tienen intersecciones? Hay que reconocer que con el concepto de “forma natural” del proceso de reproducción social, tanto Marx como Bolívar Echeverría hacen referencia a lo que la fenomenología social ha denominado por su propia parte como el nivel *protosocial* de la existencia humana (Schutz y Luckman, 1973), compuesto del nivel pre-concreto, previo a la existencia real de lo social. La producción social-natural es el nivel pre-concreto de la vida humana que incluye la descripción de la producción social en su “grado cero”. En el caso de Echeverría, puede decirse que está desmontando a la historia moderna de su estrato capitalista para revelar que por debajo de la “forma valor”, en el subsuelo de lo social, se haya una infinidad de posibilidades construir lo social.

No obstante, hay que insistir en que Marx no hace fenomenología. Marx se sirve de la criticidad como método, y no de la fenomenología. La crítica o criticidad en Marx consiste en analizar el objeto práctico y a la sociedad sin hacerlo desde el mirador capitalista, sin hacerlo desde la “forma valor”, es decir, analizar lo real sin las perspectivas de la economía política capitalista, sino desde el valor de uso. La de Marx es una crítica hecha a partir de los espacios vacíos o no declarados por el discurso capitalista dominante, a partir de lo no-dicho u ocultado por éste, cuyo objetivo es revelar el carácter mistificado de la realidad y mostrar el poder

fetichizante del mundo de las mercancías. La crítica es una perspectiva que mira a partir de los datos en negativo, por lo que es capaz de observar los datos que la postura positiva y dominante, es decir, la postura mixtificada, es incapaz de percibir, pues ésta, en la medida en que está fetichizada, confunde al objeto con el sujeto, de modo que otorga subjetividad a las relaciones cosificadas por el capital.

Así, cuando Marx habla de valor de uso o de “forma natural” está haciendo referencia a un estrato de la realidad que es ocultado o suplantado fetichistamente por la “forma valor” capitalista. Por ello, cuando Marx habla de “forma natural”, el adjetivo “natural” significa aquí la forma primaria, primitiva, fundamental, espontánea, básica, general, palmaria, orgánica o abstracta de los objetos, de los fenómenos y de la sociedad, es decir, sin artificio, sin la deformación que la “forma valor” hace de los objetos.

La “forma natural” como negación determinada de la naturalidad

El adjetivo que se encuentra en la expresión “forma natural” puede conducir a la lectura equívoca que supone que “natural” hace referencia a la naturalidad de la naturaleza, como si existiera un ordenamiento o una legalidad dados por la naturaleza en la idea marxista del proceso de trabajo en su “forma natural”, con lo que se genera una confusión que hace pensar que el ser humano está determinado natural o biológicamente. Ello podría provocar que algunos lectores de Marx y de la obra de Bolívar Echeverría lean erradamente este término. Ello sería del todo incorrecto porque haría parecer que Marx o Echeverría recurriesen a parámetros biológicos y esencialistas en la determinación sobre el ser social. Pero en verdad no hay nada más equivocado en esta lectura. De modo tal que cuando se lee la palabra “natural” dentro de la fórmula marxista “forma natural”, hay quienes la leen en clave biologicista y dan por hecho que hay una forma humana que está siendo creada o condicionada por la naturaleza. Si bien es cierto que una lectura biologicista, arraigada en el siglo XIX, vino a aclararnos que somos animales vivos y a mostrarnos tanto la condición biológica de lo humano como la constitución

histórica de nuestra animalidad, su fuerte influencia hoy nos mantiene presos de la idea de que somos esencialmente naturaleza. Esto puede mostrarse en el hecho de que aún existen personas que buscan justificar y basar las diferencias entre géneros en la mera biología.

Pero, como se sabe, Marx es un autor moderno, y ello es así porque está instalado en medio de un antropocentrismo, que pone como centro de todo al ser humano, se trata de un antropocentrismo que en algunos casos llega a ser incluso exacerbado. Ubicado dentro de la historia de filosofía de la historia, Marx es un autor que concibe a la historia como un hecho meramente humano, es decir, la historia no la hacen los dioses ni tampoco la escribe la parte natural que habita en el ser humano, sino que es un hecho humano, más propiamente un hecho de la humanidad social o socializada, porque, Marx creería que la historia es un decurso de la humanidad entera y socializada entre sí, a diferencia de lo que cree el positivismo, que supone que la historia es la fundación de actos individuales. La filosofía de la historia y las concepciones modernas del ser humano parten, desde Giambattista Vico (2006) hasta la actualidad, del hecho irrecusable de que “la naturaleza humana es una naturaleza totalmente historizada”. Marx es moderno en este sentido. Y estos son justamente los pilares que sostienen al marxismo en general, y en lo particular fundamentan aquello que se conoció como materialismo histórico.

Por ello, el adjetivo “natural” que hay en la noción de “forma natural” no significa que la vida humana sea “naturalidad”. “Forma natural” no quiere decir forma animal, tampoco forma biológica o necesidad de reproducir la vida biológica del ser humano, sino que es ella misma ya una forma humana pero tomada en su generalidad abstracta. Ciertamente, “forma natural” quiere decir naturaleza con forma, es decir, una naturaleza conformada porque está dotada de una forma que es humana.

En el marxismo de Bolívar Echeverría, el ser humano es negación determinada de la “naturalidad” y constante trans-naturalización, resultado del proceso social de reproducción que descompone y reordena lo que es legalidad de

la naturaleza: “El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural humano, es decir, un ser que es para sí, que por ello es ser genérico, que en cuanto tal tiene que afirmarse: y confirmarse tanto en su ser como en su saber. Los objetos humanos no son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente” (Marx, 1980, 196). De modo que cuando se habla de un objeto en su “forma natural” se trata de un objeto natural, producto de la naturaleza, creado por un proceso de trabajo perteneciente a la naturaleza, pero sólo en la medida en que ese objeto natural se encuentra integrado, producido o emanado por un proceso de producción o reproducción social, y por ello mismo no se trata de una creación de la naturaleza sino de un producto social, como ocurre, en efecto, con cualquier presencia de un objeto, ya sea que éste sea físico o una representación mental.

De la trasnaturalización a lo social

El valor de uso de un objeto, antes que destacar la cantidad y la cualidad, pretende explicar que la primera característica de las cosas u objetos en su “forma natural” es su carácter de ser un producto, resultado de un proceso de trabajo humano de transformación de la naturaleza y satisfactor de una necesidad humana. Desde aquí ya queda claro que no se está hablando de la naturaleza, sino de un objeto humano, resultado de un proceso de transformación de la naturaleza realizado mediante el trabajo humano.

Por ello, de acuerdo con Bolívar Echeverría (2001), el ser humano no es natural, sino trans-natural, o bien, es un ser natural en el momento mismo de trascenderse como tal, en tránsito de trascender su naturalidad y sustituirla por un reordenamiento social. El ser humano no sólo es transnatural porque transnaturaliza su cuerpo, sus necesidades físicas y sus capacidades productivas, sino porque además todas ellas están supeditadas, deformadas o reconvertidas por las formas sociales. Esto se demuestra cuando se piensa en que el ser humano cumple todas las actividades de un cuerpo animal, pero lo hace con una determinación social.

En este sentido, repitiendo la frase clásica de Aristóteles pero leyéndola desde el materialismo de Marx, el ser humano es un *zoon politikon*, es decir, es un organismo animal, como el de cualquier otra animalidad natural, pero cuyas capacidades y apetencias animales deben ser resueltas y satisfechas políticamente, es decir, de acuerdo a un ordenamiento que trasciende el orden natural, para reordenarlo y reorganizarlo, y, con ello, producir un cosmos social, y solo en esta medida es un animal dotado de socialidad política, histórica, cultural e identitaria. Razón por la cual, el ser humano trabaja la materialidad social, la materia prima que el ser humano debe trabajar y producir no son propiamente los elementos naturales, sino su propia socialidad. Ésta es su auténtica materia de trabajo.

Lo natural en el ser humano se cumple como una actividad proyectiva, como un proyecto que es político. El ser humano, afirmaba Engels, es “el más social de los animales” (1986, 414). Por ello, el ser humano es un animal meta-físico, en el sentido de que trasciende su propia naturalidad meramente física, y además de que es un ser meta-físico, también es un ser trascendente, como pensaba Heidegger (2001 y 2014), es decir, es un ser humano llamado a dejar de ser lo que es para convertirse en una entidad diferente, convirtiéndose, así, en un ser libre por su capacidad de reconstituirse en su socialidad y por su capacidad de darse una nueva forma política, esto último lo hace un ser políticamente autárquico, ello significa que tiene la capacidad y necesidad de auto-configurarse y dar forma determinada y secular al conjunto de relaciones de convivencia y de relaciones sociales que mantiene entre sí.

Esta capacidad política, por otro lado, según Bolívar Echeverría, tiene su fundamento en la libertad, cuya noción de libertad no es primariamente política sino fundamentalmente ontológica, para explicar este punto hay que decir que esta noción de libertad se encuentra asociada a Heidegger, quien, en *De la esencia del fundamento*, describe al *Dasein*, al ser humano, como un ente trascendente, libre y fundador de mundos (Heidegger, 2000, 141). Si existe la libertad en el ámbito político y social, ello se debe a que éste existe como una cualidad ontológica.

Por otro lado, Echeverría tiene como trasfondo de su idea de libertad una concepción propia de la filosofía clásica alemana, cuyo origen se encuentra en Kant, pasando por Schelling, y que tendrá su culminación y reinterpretación con la noción existencialista de libertad con Sartre, según la cual el ser humano se encuentra en la capacidad de (re)fundar líneas causales nuevas, a diferencia de los seres orgánicos, cuyo *telos* se desprende de la propia formación biológica del ser vivo; los seres humanos, por el contrario, tienen la capacidad de fundar su propio *telos* social, fundado por necesidades políticas, culturales o históricas. En suma, su fundamento es social; no natural.

Por todo lo anterior, queda claro que el ser humano es ante todo socialidad, y, específicamente, es identidad social. El ser humano no se interesa por las sustancias naturales en su estado puro, sino cuando están revestidas de una forma social. Esto significa que la forma natural siempre adquiere una estructura particular y una identidad específica, lo que llamamos cultura. No existen valores de uso o formas naturales de la vida humana sin cultura; lo natural siempre se concreta a través de formas culturales y de identidad.

No obstante, cuando Marx habla de la “forma natural” de la mercancía, la toma como objeto con valor de uso pero sin identificación cultural. La “forma natural” pasa a convertirse en una estructura fundamental sobre el proceso de trabajo visto en general o en abstracto. Se trata siempre de un esfuerzo hipotético o meramente teórico, en el que se intenta pensar a los objetos del mundo mercantil-capitalista como si no existiera el fetiche de la mercancía. En ese caso, sólo nos quedaríamos con el objeto práctico llamado “valor de uso”.

Al respecto, podemos decir que la razón de que Marx no se concentrara en la concreción particular, social e histórica de los objetos tiene que ver con que su pensamiento comparte un universalismo abstracto propio de la época, en el que se parte del hecho de que es posible determinar al ser humano sin la necesidad de hablar de su identidad cultural. Otra razón para ello se puede deber al hecho de que los objetivos mismos de la obra de Marx no son hacer un estudio antropológico o

etnológico del modo de ser humano, sino al contrario, procede como filósofo, pues lo que hace es una abstracción, es decir, sustrae, separa o aísla las propiedades concretas de un objeto o concepto para quedarse sólo con su generalidad abstracta, sustrayéndose así de las diferencias o accidentes culturales e identitarios, a fin de determinar la estructura formal de las conformaciones histórico-sociales. No obstante, la razón principal se encuentra en el hecho de que Marx quiere combatir el capitalismo, es decir, el estrato perteneciente a la “forma valor” de las formas sociales, éste es su objetivo único; no así el de realizar una tematización sobre las “formas naturales” de las sociedades, y sus distintos modos de concretarse histórica y culturalmente.

Aclaraciones a la “forma natural” del proceso de trabajo

Bolívar Echeverría abordó ampliamente el tema sobre el proceso de reproducción social natural en un primer texto, cuya publicación data de 1984 en la revista *Cuadernos políticos*, bajo el título “La ‘forma natural’ de la reproducción social” (1984), luego este mismo texto fue ligeramente modificado para ser publicado como parte del libro *Valor de uso y utopía* (1998), bajo el título de “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”. Esta es la versión final del texto. Aunque posteriormente, una versión cercana a ambos textos será publicada en *Definición de la cultura* (2001). Finalmente, el autor escribirá un pequeño Apéndice, escrito en 9 tesis, como parte del capítulo “La modernidad ‘americana’”, publicado en su versión original en *La americanización de la modernidad* (2008), reimpresso dos años más tarde en *Modernidad y blanquitud* (2010), con lo cual se muestra que el tema de la forma natural de la reproducción social no salió de la reflexión de nuestro autor, sino que la mantuvo como un eje de su obra, al grado de tener la necesidad de replantear algunos apuntes casi al final de su vida.

En lo que se refiere al texto base, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, el autor define a la forma natural de producción del siguiente modo: “[es] un comportamiento estructurador de esa vida civilizada en el plano básico de la

economía. Se trata del comportamiento de trabajo y disfrute que el sujeto humano mantiene con la naturaleza” (Echeverría, 1998, 154). Según este primer acercamiento a su definición, el autor subraya que se trata de un modo de ser del individuo social orientado a la organización de la vida en un plano eminentemente económico. Esta perspectiva aborda específicamente cómo el ser humano estructura su existencia económica, sin centrarse primordialmente en su vida cultural, histórica o antropológica, aunque la implique como un momento consustancial de esa praxis económica.

La actividad económica, en este sentido, constituye el núcleo estructural de la sociedad, es el eje en torno al cual se organiza toda la estructura social, porque abarca la producción, el consumo y, por extensión, la distribución de los bienes generados por una sociedad, cuyo propósito final es el consumo. Este enfoque materialista, claramente influenciado por la teoría marxista, reconoce que la base económica —lo que Marx denomina *Bau* en el Prólogo a la *Crítica de la Economía Política* de 1859— es el fundamento que sostiene la superestructura histórico-cultural (*Überbau*). De esta manera, queda establecido que la concepción de la “forma natural” de la reproducción social del autor se inscribe dentro de una perspectiva materialista, donde la economía no solo organiza, sino que determina en última instancia la configuración de la sociedad en su conjunto; no obstante, el texto tiene la peculiaridad de que no reduce el materialismo al ámbito llanamente físico, realista o empirista, sino que su gran aporte radica en que incluye el ámbito semiótico a través de la materialidad del terreno de los signos.

Asimismo, en la cita anterior, Echeverría retoma una descripción que Marx, en *El capital*, hizo acerca de la relación dialéctica entre ser humano y naturaleza, mediada por el concepto de trabajo, a través del cual se efectúa el metabolismo entre lo social y lo natural:

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un

poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma. (Marx, 2008, 215-216)

Como se puede ver, el concepto de reproducción social en su forma natural, hace referencia al concepto de trabajo, que no es otra cosa que el concepto de praxis, por medio del cual el ser humano produce las condiciones de su propia existencia al producirse a sí mismo en medio de su trabajo con la naturaleza.

En este mismo texto, por medio de algunos esquemas, Bolívar Echeverría argumenta detalladamente cómo se lleva a cabo el proceso de reproducción social en su forma natural. No es la intención aquí explicar ese proceso – para tal propósito puede revisarse el trabajo de Oliva (2014) –, sino destacar algunas de sus características importantes:

1) Es un comportamiento “trans-histórico”, ya que atraviesa todas las historias de las múltiples formas de lo humano, y, aún más, puede decirse que gracias a este comportamiento es que existe la historia, pues ésta arranca a partir del momento en que el ser humano, como animal natural, comienza a trabajar auto-proyectivamente, pues el ser humano es un organismo animal pero consciente de sí mismo (Engels, 1971, 462).

2) Este comportamiento es, además, “supra-étnico”, con lo cual se quiere destacar que ninguna identidad social o cultural está por encima suyo, es decir, este comportamiento social precede a las identidades culturales; éste es su base, sobre el que ellas actúan para dar una identidad a un proceso estructural de producción del ser humano, frente al que la cultura sería un mero accidente.

3) Este comportamiento tiene una meta, *telos* u objetivo que cumplir, a saber, la sobrevivencia del cuerpo social. Los seres humanos llevan a cabo el proceso de trabajo en la medida en que éste tiene una teleología, cuya causa y efecto es: “el mantenimiento de la integridad del organismo singular en calidad de representante o ejemplar de la identidad de su especie” (Echeverría, 1998, 162). Ello quiere decir que la finalidad de este proceso radica en lograr que los individuos, pertenecientes a un modo culturalmente determinado, mantengan o repitan este proceso para construir las condiciones de su existencia, no sólo con miras a la sobrevivencia individual sino en función de su grupo social.

4) Derivado del punto anterior, se trata de un comportamiento gregario, es decir, social (Echeverría, 1998, 163). Las condiciones en las que ocurre este esfuerzo por sostener la vida social no son individuales, sino implica la interacción compleja y tensa de la suma de los trabajos individuales, orientados por un fin colectivo (mismo que no quiere decir sana convivencia en comunidad, pues el fin colectivo se consigue la mayoría de las veces cometiendo injusticias con los demás). Este carácter gregario obligará a los sujetos a establecer relaciones sociales para llevar a cabo la producción, el consumo y la distribución.

5) Esta necesidad material de interactuar socialmente será la causa de lo político, es decir, es la causa que explica la necesidad de establecer reglas de interacción. Por tanto, no se trata de un proceso equitativo, pues implicará naturalmente las desigualdades consustanciales a cada individuo y al interior del grupo social, los cuales tendrán que establecer reglas de relación social que garanticen el sostenimiento del ser gregario, aunque ello implique que este proceso se lleve a cabo a expensas de algunos individuos u otros colectivos dentro y fuera del grupo social al que se pertenece. Bolívar Echeverría no describe un paraíso, sino las condiciones objetivas en las que tiene lugar este proceso: condiciones diferenciadas y asimétricas.

6) La relación entre las capacidades de producción del sujeto social y sus capacidades de consumo es siempre contradictoria, inestable, tensa o

desequilibrada. En la medida en que las capacidades de consumo de un sujeto son siempre limitadas, pero las necesidades siempre son ilimitadas, ello genera una contradicción entre lo que es necesario producir y lo que se pretende consumir. Echeverría hace, así, una aclaración fundamental sobre las condiciones en las que se lleva a cabo este comportamiento de trabajo y disfrute: “constituido como una realidad contradictoria: por un lado, como un proceso de producción y consumo de ‘valores de uso’ y, por otro, como un proceso de consumo de esos bienes producidos” (Echeverría, 1998, 154). La base material para que en este proceso de reproducción social existan reglas sociales que hacen entrar a los individuos en relaciones conflictivas, desiguales o de oposición, reside en el hecho de que siempre son menores cualitativa y cuantitativamente las capacidades de producción de bienes de consumo de los individuos en relación con sus mayores necesidades de consumo. Hay un desequilibrio estructural entre lo poco que las sociedades pueden producir frente a lo mucho que necesitan. Este hecho histórico generará espontánea y directamente las condiciones estructurales de desequilibrio y desigualdad entre los seres humanos. Por tanto, dependerá de las reglas sociales —y de la complejidad y amplitud de sus sistemas productivos— el que unos individuos perciban menor o mayormente las desigualdades.

7) A partir de lo anterior hay que suponer que la contradicción y el conflicto aparecen como condiciones en las cuales se lleva a cabo este proceso. No se trata de que las sociedades hayan perdido un equilibrio que se rompió en la modernidad, sino que, como todo fenómeno dialéctico, la contradicción forma parte una de las cualidades de la existencia humana. No se puede aspirar, por tanto, a restablecer paraísos perdidos, sino a buscar relaciones equitativas, a pesar de la contradicción y la desigualdad.

8) El modo de llevar a cabo este proceso está condenado a la libertad (Echeverría, 1998, 166). No está escrito en ninguna parte cómo se debe llevar a cabo el proceso de reproducción social, de modo que cada una de las diferentes sociedades a lo largo de la historia —pero también de las sociedades futuras—

ejemplifica de un modo único cómo se pueden articular las condiciones de su producción y consumo, mismas que son variables, transformables y siempre en constante cambio. De manera que, aunque aparentemente imperceptible, todo proceso social natural está evolucionando constantemente.

9) El proceso de reproducción social-natural es “tendencialmente ‘democrático’” (Echeverría, 2010, 110). Esta característica es una añadida que Bolívar Echeverría agregará casi 30 años después de la descripción inicial sobre la forma natural de la reproducción social. Es posterior porque corresponde a la elaboración de una filosofía de la historia que existe implícitamente en la obra del autor ecuatoriano, según la cual, los esfuerzos humanos por llevar a cabo su reproducción social permiten leer en el desarrollo de sus técnicas productivas una complejización y ampliación, tanto cualitativa como cuantitativa, que apunta tendencialmente a que el ser humano emancipe sus condiciones de producción de las relaciones de escasez en las que están codificadas, ello tiene que ver con el relato de Sartre (1963) sobre el problema de la escasez de los medios de consumo; tema de otra discusión.

La “forma natural” no es el paraíso

El concepto de “forma natural” se ha convertido en una noción políticamente explotable en la medida en que abre la posibilidad de la crítica y de la resistencia, pues hace posible pensar en formas alternativas de construcción social, de establecimiento de nuevas reglas políticas y, aún más, de nuevas formas de producción económica, sólo en tanto que hace referencia a un sujeto productor que no opera bajo la lógica del capital, aunque en sentido estricto no opera condicionado bajo ninguna determinación o sobredeterminación cultural, social o histórica, más allá de las características abstractas que hemos descrito anteriormente. Este sujeto productor es hipotético y, precisamente por su naturaleza hipotética, susceptible de modificación.

Este hecho que hace ver potencialidades críticas o en resistencia ha conducido a algunos intérpretes de la obra del filósofo ecuatoriano a leer características

emancipadoras en la “forma natural”, como si éstas estuvieran cifradas en ella. Además de que se ha cometido el error de subjetivar esta noción: se habla de “la forma natural” como si se tratara de una entidad. Tal cosa no existe. En Bolívar Echeverría, aun cuando se trata de una noción que hace referencia al valor de uso concreto con el que han trabajado todas las civilizaciones históricas, culturas o sociedades, es un concepto que permite sólo suponer un comportamiento estructural que en términos reales es, paradójicamente, abstracto. Nadie ha visto pasar a la forma natural; se trata del nivel más elemental de la concreción de lo humano. Lo que se puede documentar, sin embargo, son sus diferentes concreciones o sobredeterminaciones culturales, históricas o civilizatorias.

Advirtiendo esta posible confusión entre los lectores futuros, Bolívar Echeverría cerraba el último párrafo de su texto “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica” con la aseveración de que nada de angelical existe en la “forma natural” del proceso de trabajo; al contrario, manifestaba que ella es contradictoria y conflictiva:

El concepto de “forma natural” del discurso de Marx en *El capital* no hace referencia a un modo paradisiaco de existencia del ser humano, del que éste hubiese sido expulsado por su caída en el pecado original de la vida mercantil y capitalista. La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la “tiranía del capital” es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción. (1998, 196-197)

En la “forma natural” del proceso de reproducción social es posible tanto el cielo como el infierno; tratarla como lugar de resistencia, implica desconocer el trabajo

teórico de su propio autor, puesto que la “forma natural” de la reproducción social no es un concepto autosuficiente; su valor crítico lo tiene sólo en la medida en que es el negativo de la “forma valor” de la producción capitalista. Si hay alguna potencialidad de resistencia, ello sólo es posible si se piensa en su interacción con el concepto de la modernidad, resistencia política o con una idea de izquierda. Se ve, por tanto, que sólo tiene sentido pensarla en una interacción con otros conceptos. La modernidad era para Echeverría la apuesta. Si la desenajenación de las formas social-naturales ocurre algún día, ello sólo tendrá valor político si es producto de una lucha emancipatoria, pero en ese mismo momento la posibilidad de la entrada al infierno como al paraíso será igualmente posible.

Conclusión

Con la noción general de “forma natural” de trabajo o del proceso de trabajo, según Bolívar Echeverría, Marx supone una teoría acerca de la producción en general, acerca de cómo los seres humanos han producido y reproducido su existencia social a lo largo de la historia. Así, la “forma natural” de la reproducción social sería un principio transhistórico que consiste en realizar constantemente una estructura general de comportamiento productivo, cuyo *telos*, mediante la producción y consumo de bienes, está dirigido al mantenimiento de la vida social. Esta “forma natural” de reproducir la vida social se concreta siempre como un modo particular de producción u organización social determinado, integrado por formas históricas e identificadas (culturales) de producción y consumo de objetos o valores de uso.

Por ello, tratándose de la modernidad capitalista, la “forma natural” de reproducción social se encuentra sobredeterminada, además, por la “forma de valor”. Ésta representa la lógica de acumulación de capital o de producción de plusvalor. Sin embargo, la “forma de valor” capitalista no sólo sobredetermina la concreción de la “forma natural” de la vida, sino que se esfuerza permanentemente por afirmar su dominio sobre ella: la subsume (Echeverría, 1997). Tal subsunción no

significa que la “forma natural” desaparece, sino que se encuentra subordinada porque actúa como medio o vehículo para la realización parasitaria de los proyectos del valor mercantil. La “forma valor” se sirve del soporte que le da el principio de reproducción de la vida social; no lo desaparece porque “ahogarlo equivaldría para ella a privarse del anfitrión que la mantiene” (Echeverría, 2006: 18).

Así, la “forma natural” del proceso de trabajo se encuentra subsumida, pero esta subsunción es un acto que necesita ser re-actualizado constantemente por la forma valor, no es un hecho que hubiera acontecido en el pasado y a partir del cual tuviera vigencia permanente. Por ello, la “forma natural” está llamada a existir mientras exista el ser humano. Aun cuando es el capitalismo el que subordina a la forma natural, él está anclado a no poder realizarse sin ella.

Debe quedar claro, por tanto, que Echeverría ocupará la noción de “forma natural” como un elemento crítico en tanto que ella revela que el proceso de trabajo no está sobrederminado a ocurrir de un modo capitalista, y que ello implica reconocer que existirán muchos modos de identificar concretamente el modo cómo se lleva a cabo un proceso de trabajo. Pero crítica no quiere decir aquí ni resistencia ni paraíso social ni hace referencia directamente a un modo emancipado de reproducción social frente al capital. Es sólo un concepto crítico que opera en un nivel protosocial, pre-concreto. De modo que en la “forma natural” no hay algo más que el negativo abstracto de la “forma valor”.

Referencias:

- Dreher, J. (2016). “Fenomenología: Alfred Schutz y Thomas Luckmann”. En Garza, E. de la y Leyva, G. (eds.) (2016) *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. FCE, UAM-I.
- Echeverría, B. (1984). La “forma natural” de la reproducción social. *Cuadernos Políticos*, 41 (33-46).
- Echeverría, B. (1997). *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*. México, Itaca.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*, México, Itaca-UNAM.
- Echeverría, B. (2006). *Vuelta de siglo*. México, ERA.

- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México, Itaca-FCE.
- Engels, F. (1986). *Obras filosóficas*. México, FCE.
- Engels, F. (1971). "Dialéctica de la naturaleza", en *Obras filosóficas*, México, FCE.
- Heidegger, M. (2000). *Hitos*. Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la filosofía*. Valencia, Frónesis.
- Heidegger, M. (2002). *El ser y el tiempo*. México, FCE.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2014). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Alianza.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas 1*. Madrid, Alianza.
- Marx, K. (1958). *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín, Dietz Verlag.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1858-1858*. México, Siglo XXI, T. I.
- Marx, K. (2008). *El capital*, México, Siglo XXI, T. I, vol. 1.
- Oliva, C. (2014). Los diagramas de Bolívar Echeverría: producción, consumo y circulación semiótica. *Valenciana*, 11 (181-206).
- Ortega, J. (2012). El valor de uso en el marxismo de Bolívar Echeverría. En D. Arredondo y J. Ortega. *Pensamiento filosófico nuestroamericano*. Ediciones Eón-UNAM.
- Sartre, J.-P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada.
- Schutz, A. y Luckman, Th. (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Vico, G. (2006). *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. México, FCE.