

SUJETO Y TÉCNICA EN LA ONTOLOGÍA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Towards Bolívar Echeverría's Ontology

Iván Carvajal

Resumen:

La correspondencia estructural entre el proceso de reproducción social (Marx) y el proceso de comunicación (Jakobson), y entre el objeto práctico que surge del proceso de trabajo y el signo lingüístico (Hjelmslev), permitieron a Bolívar Echeverría esbozar una ontología destinada a fundamentar sus tesis sobre la cultura, la modernidad o la historia de Hispanoamérica, así como su crítica del capitalismo contemporáneo. En esa ontología se articulan sus nociones de sujeto (social), sujetividad, enajenación y libertad. El esbozo de ontología que propone Echeverría estaría condicionado por la metafísica moderna. La ausencia de reflexión sobre la técnica y la tecnología incide en comprensión del surgimiento del ser humano dentro de la historia de la evolución natural, en la construcción del concepto de sujeto y en la crítica de los efectos de la tecnología sometida a la usura del capitalismo contemporáneo.

Palabras clave: Ontología; reproducción social; sujeto social; técnica; enajenación social.

Abstract:

The structural correspondence between the social reproduction process (Marx) and the communication process (Jakobson), and between the practical object that arises from the labour process and the linguistic sign (Hjelmslev), allowed Bolívar Echeverría to create a proposal of ontology, destined to substantiate his theses on the culture, modernity or the history of Latin America, as well as his critique of contemporary capitalism. This proposal of ontology articulates his ideas about (social) subject, subjectivity, alienation and freedom, all of which would be conditioned by modern metaphysics. The absence of reflection on technique and technology affects the understanding of the emergence of the human being in the natural evolution history, on the construction of the concept of the subject and the critique of the effects of technology subjected to the usury of contemporary capitalism.

Keywords: Ontology; social reproduction; social subject; technique; social alienation.

1.

Para Bolívar Echeverría, el principal equívoco en torno al pensamiento de Marx tiene que ver con la distorsión o incomprensión de su cualidad esencial: la crítica. Tal distorsión o incomprensión se relaciona con el intento de incluir su discurso ya sea en un supuesto campo teórico de la economía política o en el de la filosofía de la historia, como lo han hecho sus adversarios y sus continuadores “reformistas”, o ya sea en el campo de una supuesta positividad del materialismo histórico ligado al materialismo dialéctico dentro del llamado “marxismo soviético”. Con ello se despojaría el sentido político revolucionario del pensamiento marxiano. El núcleo de la condición crítica radicaría en la tesis marxiana de la enajenación, es decir, la subordinación del sujeto social a un “sujeto

automático”, el capital. El punto de partida para la crítica que emprende Marx en *El capital* es, como se sabe, la distinción entre la forma “valor” económico y la forma “valor de uso” en la mercancía (con el consiguiente análisis del fetichismo de la mercancía), distinción que conduce luego al análisis de la mercancía capitalista, la valorización del valor (la ley de la acumulación capitalista, extracción de plusvalía), por tanto, a la teoría de la enajenación. Sobre este sentido del discurso crítico ha insistido Echeverría desde *El discurso crítico de Marx* (1986) hasta algunos de sus últimos ensayos, entre estos, “Definición de la modernidad” (Echeverría, 2010: 13-34). Si la sociedad moderna se caracteriza por el dominio del capital, será necesario entonces contraponer a ese dominio un proceso revolucionario, y al sujeto automático —el valor que se valoriza, el capital— un sujeto social, la clase obrera en principio, que lleve a cabo una emancipación de la sociedad en su conjunto. Sin embargo, es evidente que para Echeverría el período de la “revolución comunista” había concluido en una derrota histórica, aunque asimismo la continuidad del capitalismo implicaría la continuidad de la devastación de la naturaleza y de la vida humana, por lo que sería necesario indagar sobre las posibilidades actuales de emancipación.

En el plano teórico, y en correspondencia con la indagación acerca de la historia de América Latina, esta preocupación deriva en su esfuerzo por comprender la complejidad de formas que adquieren las sociedades modernas, los diferentes *ethos* que las caracterizarían y que se analizan en “Modernidad y capitalismo, 15 tesis” (Echeverría, 1995: 133-197), así como sus reflexiones sobre la historicidad, el tiempo histórico, la utopía y el mesianismo a partir de Benjamin (Echeverría, 1998: 119-152; Echeverría, 2005: 23-34). Hay, además, en el discurso crítico de Echeverría otra exigencia teórica, encaminada a proveer de algún fundamento al sujeto de la emancipación y, más aún, a la historia humana. Se trata evidentemente de una cuestión ontológica que atraviesa la reflexión de Echeverría desde sus primeros hasta sus últimos textos. La crítica de la economía política del capitalismo se sustentaría, por consiguiente, en unas cuantas tesis sobre la generalidad de la existencia humana, o de su reproducción, que bien pueden configurar una “ontología”, como el propio Echeverría sugiere. Esta fundamentación ontológica proviene de los manuscritos marxianos recogidos póstumamente en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* y de algunos pasajes de *El capital*, leídos en proximidad con el legado del pensamiento marxista o comunista no ortodoxo: el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, Rosa Luxemburgo, Karl Korsch, Ernst Bloch, Walter Benjamin. Esta preocupación ontológica mantiene en su horizonte el pensamiento de Heidegger, tanto el de *Ser y tiempo* como el de su última fase, desde

Carta sobre el “Humanismo” en adelante; el del Sartre existencialista de *El ser y la nada*, y el de los filósofos de la primera escuela de Frankfurt: Marcuse, Adorno, Horkheimer. Tal fundamentación ontológica del ser humano o de la historia permitiría sustentar algunas tesis generales acerca de la relación del hombre con su Otro, la naturaleza, así como comprender las transformaciones sociales o la especificidad de la vida cotidiana dentro de las diferentes culturas. De ahí la importancia que adquiere, dentro de ese proyecto, la conexión de los indicados discursos teóricos críticos y filosóficos con la semiótica y la lingüística de Saussure, Jakobson o Hjelmslev; conexión a la que recurre Echeverría desde sus tempranas lecciones sobre la “Filosofía de la cultura” (Echeverría, 2001)¹. La exposición más concentrada de esta ontología propuesta está en uno de los textos más complejos de Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica” (Echeverría, 1998: 153-197)². El “Apunte sobre la ‘forma natural’” que figura como apéndice del ensayo “La modernidad “americana” (claves para su comprensión)” es un breve resumen del fundamento ontológico de su pensamiento crítico (Echeverría, 2010: 110-114).

2.

La “ontología” que propone Echeverría contiene un notable esfuerzo de conceptualización de algunas categorías filosóficas modernas fundamentales, en especial la relación entre “sujeto” y “objeto” dentro de los procesos de reproducción social. Aunque es evidente que para Echeverría la “sujetividad” no puede reducirse a la “subjetividad”, y por consiguiente tampoco a la conciencia, tales nociones permanecen en un estado de elaboración todavía muy abstracto, lo que complica la proyección materialista de su “discurso crítico”.

La sujetividad del sujeto social —dice Echeverría— reside en su capacidad de dar una forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce fundamentalmente al reproducir su integridad física como organismo animal gregario. Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de *co-elaboración* y *co-disfrute*. El conjunto de identidades diferenciales o diacríticas de los múltiples individuos sociales dentro de este sistema de relaciones de producción y consumo constituye la identidad global del sujeto. (Echeverría, 1998: 171).

¹ *Definición de la cultura* (2001) se basa, según su autor, en las lecciones de “Introducción a la filosofía de la cultura” que impartiera en la UNAM a inicios de los años 1980. En ellas Echeverría ya exponía las tesis que adquieren su versión más afinada en el ensayo “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica” de *Valor de uso y utopía* (1998).

² Una primera versión del ensayo había aparecido bajo el título «La “forma natural” de la reproducción social» en el número 41 de la revista *Cuadernos Políticos* (diciembre 1984).

Lo que está en juego en torno a la “sujetidad” tiene que ver con la constitución de las formas sociales, o “políticas”, pero a la vez con los individuos humanos: «En el sujeto social (*polis*), todos sus miembros son sujetos (*polites*) por cuanto viven su reproducción individual como un transformar recíproco y necesario de sus respectivas identidades y como un transformar colectivo de la identidad social global.» (Echeverría, 1998: 174). El objeto correlacionado con tal sujeto es en principio la naturaleza, y luego todo objeto que interviene en la producción (medio de producción) o en el consumo (disfrute, reproducción de los individuos). Para Echeverría, el sujeto social o colectivo se configura a través de las relaciones que establecen los sujetos individuales, relaciones intersubjetivas mediadas por las relaciones de producción-consumo, y por la comunicación. Se podría interrogar si esta tesis es suficiente para dar cuenta de la constitución de la “sujetidad”, tanto la del individuo humano como la de la comunidad.

Las nociones de sujeto, sujetidad y objeto de la ontología de Echeverría no dejan de ser problemáticas, a lo que habría que añadir la insuficiente reflexión sobre la técnica. La preocupación por la técnica y por los efectos de esta sobre la “naturaleza”, lo Otro, y sobre los propios seres humanos, aparece en varios textos de Echeverría en relación con dos aspectos complementarios dentro de la crítica de la economía capitalista: el primero, su planteamiento sobre la “renta tecnológica”, noción que proviene de la “renta de la tierra” propuesta por Marx (Echeverría, 2010: 35-41) y que reemplazaría a esta en el capitalismo contemporáneo, y el segundo, la denuncia de los efectos devastadores que adquiere la técnica subordinada al modo de producción capitalista³. El sometimiento de la técnica al capital, al proceso automático de valorización del valor, desvirtúa las potencialidades liberadoras de la “neotécnica” que, según Echeverría, se despliega a partir de la Alta Edad Media, aunque en principio permitiría a la humanidad superar la escasez, alcanza la dimensión de una *hybris* que devasta la naturaleza, que es a la vez genocida y suicida en el capitalismo actual (Echeverría, 2010: 30; 100; 113). No obstante, la reflexión crítica sobre la técnica, y más aún sobre la tecnología, no interviene de manera fundamental en el análisis de la relación sujeto-objeto, y por tanto, en la configuración de la sujetidad e incluso de la misma constitución del “campo instrumental”. El instrumento sigue siendo para Echeverría un intermediario entre sujeto y objeto en el proceso de trabajo; no

³ En la última década de su vida Echeverría dirigió el Seminario sobre la Modernidad en la UNAM; por invitación suya se juntaron en él investigadores provenientes de las ciencias naturales y sociales, las humanidades y las tecnologías, con el propósito de mantener un diálogo en torno a los problemas del mundo contemporáneo desde una perspectiva latinoamericana. Uno de los ejes temáticos de ese seminario ha sido la técnica y sus efectos. El seminario fue dirigido luego de la muerte de Echeverría por la profesora Raquel Serur, y actualmente por la Dra. Marta Lamas.

modifica esencialmente la subjetividad del sujeto. Una aproximación a la ontología de Echeverría que se proponga desarrollar su proyección crítica tendría que intervenir sobre estas cuestiones. Una línea de trabajo posible, desde esta perspectiva, podría partir de una contrastación con la línea de investigación que surge con los trabajos de Gilbert Simondon, y ha sido continuada, entre otros, por Bernard Stigler. (*Demarcaciones*, 2016, dossier; Stiegler, 2012). Aquí solamente podemos intentar una indagación previa, a fin de situar la ontología esbozada por Echeverría como una propuesta de reflexión acerca de lo humano en una época de perplejidad o incertidumbre frente a los efectos de la tecnología sometida al capitalismo global. Creo que la búsqueda de una continuidad materialista del discurso crítico, tal como lo concibiera el pensador ecuatoriano-mexicano, es la manera de ser consecuente con su memoria.

3.

Echeverría observa que ni Marx, quien establece la distinción entre valor económico y valor de uso en el objeto mercantil, ni sus principales continuadores, han investigado el valor de uso. Sin embargo, la investigación del valor de uso posibilita la comprensión de la cultura, del modo específico de reproducción social, y consiguientemente de las distintas formas de concreción de lo humano. Esta indagación conduce hacia la postulación de una ontología. Echeverría encuentra un punto de partida para este propósito en la similitud estructural entre el valor de uso del producto del trabajo humano —todo producto del trabajo humano es un valor de uso, incluso si el producto no es una mercancía— y el signo lingüístico; similitud que a su vez manifiesta la correspondencia estructural entre el proceso de reproducción social (“productivo-consumtivo”, según la terminología de Echeverría) que expone Marx en la *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857) y el proceso de comunicación analizado por Jakobson en su artículo “Lingüística y poética” (1960). Los dos procesos se refieren a condiciones genéricas, estructurales, que están presentes en las innumerables interacciones entre los seres humanos. Además, los dos procesos se superponen uno al otro, puesto que todo proceso de producción o consumo es a la vez un proceso semiótico, y todo proceso de comunicación es a la vez producción y consumo de mensajes constituidos por signos.

El proceso general de reproducción social y el proceso de comunicación humano —en primera instancia, lingüístico, y luego, en sentido amplio, los diversos modos de comunicación humana— implican para Echeverría una consideración previa, que no cabe pasar por alto: son procesos específicamente humanos, por tanto, sociales e históricos.

Son la condición de “lo político”⁴. Son procesos que sustentan todas las formas de humanidad que históricamente han existido o que podrían existir. Lo peculiar de lo humano radica en esta capacidad para adquirir formas distintas de existencia social y para modificarlas. Esta posibilidad de transformación del “sujeto social” sería específica del hombre en el ámbito de la vida. Sería, además, la condición de la libertad, en la línea de pensamiento de Heidegger o de Sartre. Tal condición de lo humano implica ciertamente un salto cualitativo dentro de la evolución natural; es un acontecimiento singular dentro de la naturaleza.

Echeverría, al examinar el “valor de uso” del objeto retoma la distinción marxiana entre “forma natural” y “forma valor” en la mercancía. El valor de uso es la “forma *natural*” del objeto, dado que es condición de existencia del individuo humano: al ser consumido, asegura el metabolismo que lo re-produce. Esta condición está presente tanto en los objetos de consumo individual como en la producción de las condiciones materiales que aseguran la continuidad de la producción —medios de producción: materias primas e instrumentos—. Por consiguiente, la “forma natural” sería lo propio de la actividad humana en general, cuya finalidad es dotar al ser humano, que siempre es ser social, de los medios de su auto-reproducción; es, por tanto, el resultado del trabajo en general.

Conviene detenerse en el uso del término “natural”, más aún si aparece en un discurso teórico-crítico que postula que lo humano surge de un salto cualitativo en la naturaleza:

El acontecimiento de este salto cualitativo, transnaturalizador, desde lo animal hacia lo humano no puede menos que estar determinado por el trasfondo natural a partir del cual tiene lugar. [...] Podría decirse, a grandes rasgos, que la forma humana del proceso de reproducción animal implica el apareamiento de una gran ruptura de la armonía de ese mismo proceso en su forma “normal” o natural. Visto desde la perspectiva de lo animal, lo humano, lo social, introduce una “deformación”, una clara “perversión” en el cumplimiento de las funciones vitales. (Echeverría, 2001: 130).

Se puede advertir en este párrafo, al igual que en otros pasajes dentro de la obra de Echeverría, una dificultad que lo acosa constantemente: la herencia que recibe (y que recibimos también nosotros) de la metafísica moderna⁵ o, si se prefiere, de la onto-teología, y que se manifiesta en el uso de términos que provienen de la tradición filosófica o que se inscriben en sus códigos, como podría haberlo dicho él; la terminología al fin y al cabo es coherente con las problemáticas que se abordan y que definen los objetos de

⁴ No deja de ser problemático el uso del concepto “lo político” por parte de Echeverría. ¿Cabe extender “lo político” a toda forma social? ¿Cabe entender “lo político” como sinónimo de organización humana, tal como aparece en “Cuestionario sobre lo político”? (Echeverría, 1986: 206-222; Echeverría, 1998: 174).

⁵ Echeverría usa en ocasiones el término “meta-física” para referirse al componente “político”, social, de la reproducción del ser humano, en el sentido en que va más allá de lo “físico” del metabolismo que caracteriza a la reproducción del animal.

análisis o de conocimiento. Lo que está en juego es un asunto de fondo: Echeverría se propone criticar el eurocentrismo de la filosofía y de las ciencias sociales, sin que ello implique una renuncia a apropiarnos de su legado, pero al mismo tiempo procura poner en cuestión el antropocentrismo. Tiene presente, entre otros antecedentes de una perspectiva crítica, la *Carta sobre el «humanismo»* de Heidegger, como él mismo lo ha señalado. Pero, ¿hasta qué punto le ha sido posible despojarse del antropocentrismo o superarlo?

Cabe contrastar esta tesis de la “transnaturalización” que implicaría la emergencia del ser humano, en la que podría percibirse cierta impronta de la tradición metafísica occidental que separa tajantemente lo humano de lo animal, con los resultados de investigaciones recientes en el campo de la biología y especialmente de la paleontología. ¿Qué sería lo “normal” de la vida animal que “pervierte” la reproducción de la vida humana? Echeverría contrapone la modificación de las formas diversas de humanidad, es decir, las formas de sociedades humanas que han existido y las que serían posibles, a la reiteración de las formas codificadas a lo largo de la supervivencia de cada especie animal. Contrapone la repetición de la conducta instintiva que caracterizaría al individuo animal a la creación incesante de formas por el individuo humano, o, en el plano de la comunicación, la repetición de un repertorio de señales entre los individuos de las especies de insectos como las abejas o de animales sociales, frente a la comunicación a través de signos lingüísticos entre los seres humanos⁶, a los que se juntan otros sistemas semióticos, aunque sea el lenguaje verbal el que sustenta las posibilidades de significación. Sin embargo, las múltiples modificaciones que tienen lugar en las especies animales, en general en los seres vivos, y aun en los virus, están siempre determinadas por las modificaciones de sus ambientes, que asimismo están en permanente cambio por la interacción de múltiples procesos naturales. Estas interacciones derivan, entre otras causas, de las adaptaciones o variaciones que se realizan dentro de la especie, que modifican a la especie y a los individuos, que igualmente producen efectos sobre el ambiente natural, lo que genera nuevas formas de vida u ocasiona que otras se extingan. Son los procesos de la evolución natural. La familia de los homínidos es muy reciente en la historia de la evolución natural, y más aún lo es nuestra especie (unos 100.000 años).

Aunque el *homo sapiens* no ha cambiado anatómicamente desde sus inicios, se modifican constantemente las formas de organización social o cultural, es decir, las formas de

⁶ Esta diferencia entre la comunicación animal y el lenguaje humano la había establecido Benveniste en su artículo «Comunicación animal y lenguaje humano» a partir de las investigaciones del etólogo Karl von Frisch. (Benveniste, 1976: 56-62).

concreción de lo humano, lo que provoca el surgimiento y también el fin de múltiples mundos “artificiales”, y por consiguiente, lo que ocasiona constantes transformaciones de la naturaleza o, más específicamente, de los ambientes naturales, como no lo ha hecho ninguna otra especie. No obstante la semejanza que puede observarse entre los restos más antiguos de instrumentos usados por grupos humanos (de *homo sapiens*, pero también de neandertales, denisovanos, floresiensis, komodo...), hay entre ellos distintas marcas culturales; pero solo se pueden apreciar estas características en aquellos objetos cuya materialidad les permite perdurar a través de prolongados períodos de tiempo. Hoy se llevan a cabo investigaciones sobre objetos usados como herramientas —algunos de ellos incluso modificados para tal fin— por algunas especies animales; por lo general son objetos perecederos, lo que dificulta la investigación, aunque se ha constatado también el uso de piedras por parte de algunas especies animales. La definición del ser humano como el animal que fabrica sus herramientas es insatisfactoria. La forma anatómica del *homo sapiens* es el resultado de los desarrollos técnicos de los homínidos que lo precedieron; conocemos además que hubo especies muy semejantes o subespecies del *homo sapiens* —el neandertal o el denisovano— y que entre individuos de estas especies de homos hubo convivencia y cruzamientos. Estas especies usaban instrumentos y seguramente sus individuos se comunicaban entre ellos a través de sistemas semióticos complejos. La evolución hasta el *homo sapiens*, dentro de lo que podríamos denominar antropogénesis, implica por consiguiente un proceso de evolución natural, muy prolongado en relación con la “historia” humana, de modificaciones anatómicas (de la cara, la caja craneal, el cerebro...) vinculadas a la bipedestación, a la mano y a su función (Leroi-Gurham, a quien cita Echeverría). Por tanto, la “transnaturalización”, el salto cualitativo dentro del ámbito animal desde los homínidos hasta el “hombre” —¿las distintas especies de homos o solo el *sapiens*?—, la “segunda naturaleza” que implicaría la humanidad, se gesta a partir de la modificación de formas que se dan dentro de la vida animal. Surge de procesos evolutivos dentro de la familia de los homínidos, procesos cuyas condiciones de posibilidad estaban contenidas en los códigos genéticos y a la vez en las condiciones de su inserción en los ambientes naturales en que se desplegaron las distintas formas de especiación. Las transformaciones que acontecen en las modalidades de la vida son resultado de combinaciones singulares entre componentes de los seres vivos y sus ambientes; son consecuencias de la conjugación aleatoria (el azar) de procesos que se suceden dentro de múltiples sistemas de determinaciones (la necesidad), como sostenía Jean Monod. Dentro de estas transformaciones adquiere significación, en relación con lo humano, lo que llamamos “técnica”, es decir, las modalidades de uso de objetos y de

invención y fabricación de instrumentos. Forman parte de ese “campo instrumental” los códigos semióticos y su uso. Ese “campo instrumental”, como lo designa Echeverría, o la técnica como aspecto fundamental de ese campo, emerge desde la condición animal, se configura en el ámbito animal pre-humano o incluso no-humano. A pesar del intento de Echeverría por escapar del antropocentrismo, parece haber cierta dificultad de su parte para abordar el “salto cualitativo” hacia lo humano desde la evolución animal, dificultad que se vincula a una doble ausencia: por una parte, de los desarrollos de la teoría de la evolución, y de otra, una reflexión sostenida sobre la técnica.

Si bien cabe restringir el uso del término “sociedad” a las formas de organización cooperativa entre los seres humanos, los cuales solo viven en sociedades, y si solamente podría utilizarse por analogía el término para el caso de ciertas especies animales o de insectos (hormigas, abejas), se debería tener en cuenta que la vida, en cualquiera de sus formas, de las más simples a las más complejas, siempre implica organización, por tanto in-formación, así como cooperación (Pouydebatt, 2018: 208-209).

No obstante, las formas sociales de organización de los seres humanos son específicas en un doble sentido: son formas peculiares del animal humano y son formas de organización social que se modifican constantemente. La diversidad y la constante mutación de estas formas sociales de lo humano, a lo largo del tiempo, configuran la “historia”, si por esta entendemos una sucesión discontinua y muy diversificada de formas de organización social, una sucesión llena de acontecimientos que ocasionan su surgimiento o su desaparición. Como lo ha destacado Echeverría, no es posible reducir tal sucesión de formas sociales a una serie de transformaciones que se darían dentro de una única cadena “evolutiva”, que estaría sujeta a una teleología o a una unificación dentro de alguna “historia universal” que se ajustaría a alguna lógica o a algún principio. Por el contrario, ha habido múltiples historias que se han realizado o se realizan de manera diferente en las distintas regiones de la Tierra a lo largo del tiempo. Son historias que a veces se entrelazan y que solo en la modernidad convergen hacia la mundialización. No obstante esta convergencia, hay que reconocer que en un lapso de tiempo relativamente breve la especie humana ha creado una multiplicidad de formas de asociación, muchas de las cuales sobreviven, aunque modificadas, en la unidad planetaria alcanzada muy recientemente, en el último medio milenio — se podría decir, desde el “descubrimiento” de América para los europeos, lo que posibilita que se configure la idea moderna de la Tierra, del sistema solar y del universo. Tampoco la evolución natural en sus diversas formas ha seguido un proceso que se pudiera representar como una sucesión ascendente de menor a

mayor complejidad, hasta llegar a la cúspide que implicaría lo humano. En el transcurso del tiempo surgen, se modifican, se combinan o desaparecen formas culturales, políticas, económicas.

4.

Fijada la correspondencia estructural entre el la “forma natural” del objeto destinado a satisfacer alguna necesidad del ser humano y el signo lingüístico, que se inscribe en la correspondencia estructural entre el proceso de reproducción social y el proceso de comunicación, Echeverría se sirve del modelo de signo lingüístico que propone Hjelmslev para establecer la similitud estructural entre el signo y el objeto resultante del proceso de trabajo. Para Hjelmslev, el signo consta de dos planos, el de la expresión (significante según la terminología de Saussure) y el del contenido (significado), los cuales a su vez tienen dos estratos, forma y sustancia (Hjelmslev, 1974; Dominguez Rey, 2006). Con el riesgo de empobrecer en extremo la descripción de Hjelmslev, la reduciremos aquí a un esquema muy abstracto, semejante al esquema de la “forma natural” del valor de uso, a fin de concentrar nuestra atención en la articulación entre forma y sustancia. El signo se forma mediante la combinación de los sonidos articulados (por tanto, una materialidad) que utilizan los individuos de una determinada comunidad y que pueden combinarse (en el plano de la expresión) para sustentar una significación (contenido), que a su vez se forma a partir de la materialidad inherente a los contextos culturales. La distinción entre “forma” y “sustancia” que propone Hjelmslev, deudora del hilomorfismo aristotélico, trae consigo varias dificultades; convendría más bien, como sugería Coseriu en su crítica al lingüista danés, considerar sustancias formadas o formas sustanciadas en los dos planos, el de la expresión y el del contenido. Pero lo que aquí se quiere destacar es que el signo lingüístico se forma a partir de la combinación de componentes que preexisten: por una parte, los fonemas que pueden ser articulados por los individuos humanos (fonemas válidos para una determinada comunidad lingüística) para formar las cadenas de signos (frases, enunciaciones), y por otra parte, los acervos culturales que se han configurado como sistemas semióticos (el propio lenguaje, los sistemas de objetos, saberes, prácticas colectivas, etc.) que posibilitan la significación. En uno y otro caso tenemos materialidad (sustancia) formada. Esa materialidad formada no solamente contiene códigos que rigen los usos del lenguaje en la comunicación, sino también la posibilidad de transformación del propio lenguaje. El lenguaje es una condición para la existencia del sujeto humano (el individuo y el sujeto social), pero a su vez está en constante invención por los sujetos

humanos. La significación que portan en sí los mensajes, por otra parte, no se reduce a la intención de quien lo enuncia, ni a la comprensión de quien lo recibe, sino que incorpora componentes diferenciales que provienen del signo, de su materia y su forma, y del uso de los lenguajes por las comunidades.

Sin duda hay un salto cualitativo en el ámbito de la información con la emergencia del animal humano. Una diferencia de grado entre la comunicación humana y la comunicación animal radica en las posibilidades que contienen el lenguaje verbal, en primera instancia, y en general los sistemas semióticos, para generar una memoria que desde su inicio es de carácter técnico, y que puede transmitirse incluso de generación en generación. A más de la memoria genética y de la memoria epigenética propias de la vida, la información surgida de la experiencia de los grupos humanos se transmite como memoria de generación en generación, al mismo tiempo que los instrumentos son portadores de materialidad in-formada que se traslada de un proceso de producción a otro. Las formas de memoria son modalidades técnicas⁷. El lenguaje verbal y otros sistemas semióticos implican modificaciones de las formas de comunicación animal, aunque lo que podría denominarse zoosemiosis permanece como sustrato de la comunicación humana.

Todo objeto práctico es la conformación específica de una materia, de alguna sustancia formada o de una forma sustanciada, lo que permite su uso y su transformación dentro de un nuevo proceso de producción, sea como materia prima o instrumento, o sea en el consumo individual. El objeto práctico se destina a la satisfacción de necesidades creadas dentro de una determinada cultura, aun en el caso de la necesidad de bienes superfluos o suntuarios, o de productos destructivos de la vida humana y de la naturaleza⁸. El objeto práctico lleva en sí la información acerca de su valor de uso, de su utilidad para satisfacer tal o cual necesidad o deseo.

La sociabilidad tiene como fundamento la interacción entre individuos humanos dentro de procesos de producción y consumo, y, de manera consiguiente, de procesos de comunicación a través del lenguaje verbal o de otros sistemas semióticos. Todo objeto práctico es en sí mismo un signo, un mensaje, pues lleva consigo informaciones sobre sus

⁷ Stiegler sugiere que «el individuo post-zinjanthropiano se desarrolla a partir de tres memorias: memoria genética (o específica), memoria epigenética (o nerviosa), y memoria epigenética (o tecnológica)». (Stiegler, 2012: 140).

⁸ Por los límites de este trabajo, no es posible discutir la noción de necesidad. De hecho, algo específico de la reproducción social humana es que no está sujeta a la sola satisfacción de las “necesidades naturales”. Más allá de la necesidad “animal” está el deseo, e incluso la suspensión de la satisfacción inmediata que da origen al trabajo.

características, es decir, sobre su materialidad conformada. Es, en parte, el resultado de una actividad encaminada hacia un fin, como dice Marx en el muy citado pasaje del capítulo V de *El Capital* al comparar el proceso de trabajo humano con la actividad de las abejas o de las arañas (las cuales podrían avergonzarse al mejor albañil o arquitecto o tejedor...). Se puede concluir, por tanto, que el valor de uso es siempre un signo portador de significaciones que provienen del sujeto productor, que está inserto en el proceso de reproducción social. Pero desde otro punto de vista cabe observar cierta “autonomía” que adquiere el objeto, la cual proviene de su materialidad formada o de su forma materializada, que coloca su potencial uso más allá de la intencionalidad del sujeto productor, y que configura un haz de condiciones de posibilidad de uso no codificadas culturalmente, ni imaginadas o pensadas previamente por los individuos concretos. De otra manera no sería posible la invención, pues ningún invento surge *ex nihilo*, sino de aquello disponible que está ante quien lo imagina y produce a partir de lo que descubre, esto es, de lo que percibe y comprende en el campo objetivo que tiene ante sí. Los objetos prácticos, como los llama Echeverría, se integran dentro de conjuntos técnicos que están sujetos a códigos de uso; pero a la vez contienen posibilidades de transformación no previstas por el productor. Todo objeto, no solo los producidos con técnicas modernas, proviene de algo que preexiste formal y materialmente en otros objetos.

El entramado de procesos semióticos de una comunidad o sociedad, que incluye los procesos prácticos de producción y consumo de objetos, crea mundo, si por “mundo” entendemos el ámbito concreto en que viven los seres humanos y que adquiere o se presenta como un horizonte de sentido de su praxis. En ese mundo se integra la naturaleza que, en rigor, nunca es mera exterioridad de lo humano, sino materialidad formada que lo circunscribe y que lo constituye al ser apropiada y transformada en la actividad humana. La naturaleza está en los individuos humanos, en su sustrato animal, pero también en las configuraciones sociales como sustrato material ya transformado (humanizado), apropiado social e históricamente, o en proceso de apropiación y transformación, o como horizonte global de la praxis. El mundo es una composición compleja de prácticas, de representaciones, de conocimientos (incluso las concepciones imaginarias del “más allá” son parte del mundo). Desde este punto de vista, el mundo es siempre el resultado de una construcción artificial, es producto de la acción humana, está construido a partir de la transformación del hábitat “natural”. Un mundo es en cada caso una determinada totalización de sentido que sintetiza la praxis de una comunidad. Pero la condición artificial de los mundos humanos está determinada esencialmente por la técnica. Las posibilidades de uso que contienen los artefactos (*arte factum*) se expanden

constantemente; por consiguiente, las condiciones materiales de existencia de los seres humanos se modifican sin cesar. Tales artefactos son tanto objetos prácticos como objetos “virtuales” (las palabras); forman la materialidad que hace posible el conjunto de prácticas sociales.

Desde esta perspectiva, si los primeros grupos humanos tenían un mundo muy circunscrito territorialmente, hoy el mundo tiene una dimensión planetaria, y empieza a proyectarse más allá de la Tierra. Las transformaciones que se suceden en los distintos ámbitos que configuran una sociedad se realizan con ritmos temporales diferentes. Hay sociedades pre-modernas que tuvieron largos períodos de estabilidad, pero la modernidad se caracteriza por la creciente aceleración de las transformaciones sociales, económicas, culturales, políticas. La sucesión de mundos (de mundos de la vida, como diría Echeverría), la sucesión de distintas prácticas sociales con su articulación específica, es ajena a cualquier ordenamiento en función de cualquier teleología, de cualquier finalidad o principio, aunque es evidente que existen momentos “revolucionarios”, transformaciones insólitas que tienen que ver con los grandes descubrimientos de territorios, o de materiales, o de potencialidades contenidas en los propios instrumentos; mutaciones que se operan en ámbitos como el conocimiento científico o la organización política, o el surgimiento de concepciones religiosas o de formas artísticas. De excepcionales transformaciones técnicas surgen nuevos sistemas de producción y consumo, sistemas de usos, de disfrute y también de usura de los productos del trabajo; con ello se modifican los sistemas semióticos y las formas de organización social. Ejemplo de esas revoluciones son las grandes transformaciones del neolítico, ligadas al uso de los metales para producir instrumentos, el surgimiento de la agricultura y la ganadería, el surgimiento de las ciudades. O las que se suceden dentro de lo que Echeverría llama “neotécnica”, desde la Edad Media tardía y el Renacimiento, a través de las revoluciones industriales, hasta la actual marcada por las energías atómica y nuclear, las telecomunicaciones, la inteligencia artificial, las biotecnologías basadas en la genética o las nanotecnologías.

¿Cómo se constituyen en relación con tal complejidad los sujetos individuales y los sujetos sociales?, ¿cómo se constituye la sujetividad?

La preocupación de Echeverría frente a los efectos devastadores de la técnica sometida a la acumulación capitalista crece en la última etapa de su vida, como se manifiesta en los ensayos “Definición de la modernidad”, “‘Renta tecnológica’ y ‘devaluación de la naturaleza’” o “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)” recogidos en *Modernidad y blanquitud*, libro editado póstumamente en 2010. Desde luego, tal preocupación se inscribe en la extendida inquietud frente a una serie de problemas globales surgidos de la industria moderna: cambio climático, contaminación de suelos, del agua, de la atmósfera; destrucción de formas de vida... La amenaza de destrucción se cierne incluso sobre la propia vida humana. El efecto de las técnicas modernas habría acabado incluso por ocasionar una nueva era geológica, el Antropoceno, término acuñado por el químico Paul Crutzen). Pero lo que seguramente nos provoca mayor inquietud es la posibilidad contenida en las tecnologías contemporáneas para modificar la “condición” o la “naturaleza humana”. El desarrollo tecnológico se advierte en la medicina (como ha podido comprobarse en la producción de vacunas para contrarrestar el COVID-19, en los injertos o en las prótesis complejas), con la consiguiente prolongación de la vida, pero también en las posibilidades de modificaciones genéticas o en los desarrollos dentro del campo de la inteligencia artificial. Frente al desarrollo crecientemente acelerado de las tecnologías se despliegan posiciones encontradas, desde la divinización de la tecnología o del homo tecnológico hasta el catastrofismo militante. La posibilidad de transformación de lo humano da lugar a que se postulen “posthumanismos”; no cabe duda de que incita a cambios profundos en la reflexión sobre lo humano, que exigen la superación del antropocentrismo.

La discusión en torno a la técnica y la tecnología tendría que considerar dos aspectos que se combinan, aunque poseen características propias. Por una parte, está la consideración de la técnica como cualidad esencial de lo humano. El conocimiento científico y el consiguiente despliegue de las tecnologías es parte de la “condición humana” de nuestra época. En consecuencia, será preciso considerar la condición de *pharmakon* (Stiegler, 2012) que parece ser inherente a la técnica desde siempre, y que deriva, en la tecnología actual, a la vez como extremo peligro y como posibilidad de continuidad e incluso de sanación o de mejoramiento del ser humano. El segundo aspecto tiene que ver con la subsunción de la técnica y de las tecnologías al capital. Como apunta Echeverría siguiendo a Marx, las técnicas que surgen hacia finales de la Edad Media y el Renacimiento contenían un potencial liberador del ser humano que se pierde por su sometimiento al capital. Esta enajenación de la técnica al capital, articulada con la enajenación del sujeto social, deviene en la devastación de la naturaleza, en la pérdida de

sentido de la “forma natural” de los objetos que se ve suplantada por un «valor de uso monstruoso: útil, sin duda, pero no para alimentar la vida sino para lograr el suicidio del ser humano y el arrasamiento de la naturaleza en la que se desenvuelve su vida.” (Echeverría, 2010: 100). Hay al menos dos preguntas inquietantes que surgen ante esta constatación: ¿el poder destructivo de la técnica proviene solamente de su subsunción al capital?, ¿es esta destructiva de la técnica una tendencia imparable, una vía catastrófica indetenible?

En cualquier caso, para Echeverría hay un potencial liberador en la “esencia de la modernidad”, que se manifiesta en la vida cotidiana, y que constituiría «un resquicio por el que se vislumbra la utopía, es decir, la reivindicación de todo aquello de la modernidad que no está siendo actualizado en su actualización moderna capitalista.» (Echeverría, 2010: 32). Hasta cierto punto podría considerar las tesis de Echeverría sobre el *ethos* barroco como una búsqueda de aquel potencial liberador que estaría en la esencia de la modernidad. El *ethos* barroco

[es] una estrategia de afirmación de la “forma natural” que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como *sacrificada*, pero que —“obedeciendo sin cumplir” las consecuencias de su sacrificio, convirtiendo en “bueno” al “lado malo” por el que “avanza la historia”— pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como “de segundo grado”, insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los “valores de uso” ofrecen al dominio del proceso de valorización. (Echeverría, 1995: 165-166).

Sin embargo, la invitación al disfrute de los valores de uso que permitiría vislumbrar “la utopía” no parece resolver la cuestión de fondo, que tiene que ver con la apelación a la “forma natural”, pues vuelve a saltar ante nosotros la dificultad en torno a la delimitación de lo natural en relación con el sujeto humano (como sujeto individual y como sujeto colectivo, social). Tal apelación al disfrute contiene no obstante una orientación ética y política, pues alerta contra el uso (y la usura) subordinados a la valorización del valor. Pero quedan en pie dos cuestiones antes señaladas: 1) ¿qué es lo natural de lo humano en relación con los efectos de la técnica (de las tecnologías)?, y 2) ¿cómo sería posible liberar a los seres humanos y a la técnica de su enajenación al capital, a la valorización del valor? ¿Es suficiente aludir a la utopía para encarar estas cuestiones?

En todo caso, la ontología que elabora Bolívar Echeverría lleva consigo la poderosa virtud de mantener abierta la pregunta sobre la “condición humana” en nuestra época de perplejidad, y de propiciar que continúe la reflexión crítica.

BIBLIOGRAFÍA:

- Echeverría, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar (1995). *Las ilusiones de la Modernidad*. México: UNAM / El Equilibrista.
- Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.
- Benveniste, Émile (1976). Naturaleza del signo lingüístico. Comunicación animal y lenguaje humano. *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI, 49-62.
- Domínguez Rey, Antonio (2006). *Exposición crítica del método lingüístico de Hjelmslev*. Recuperado de: https://accedacris.ulpgc.es/bitstream/10553/3725/1/0234349_00000_0006.pdf
- Heidegger, Martin (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós.
- Heidegger, Martin (2000). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hjelmslev, Louis (1974). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Jakobson, Roman (1975). *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Seix Barral.
- Marx, Karl (1982). *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*. México: Siglo XXI.
- Raimondi, Fabio. Marx, Darwin e la «storia critica della tecnologia». Recuperado de: <http://www.sifp.it/pdf/Raimondi.pdf>
- Stiegler, Bernard (2012). *États de choc*. París: Mille et une Nuits.
- Stiegler, Bernard (2012). Tiempo e individuación técnica, psíquica y colectiva en la obra de Simondon. Revista *Trilogía*, No. 6, pp. 133-146. Recuperado de: <https://revistas.itm.edu.co/index.php/trilogia/article/view/82>.