

Producción-consumo, la semiosis subyacente a la poiesis humana: apuntes para una aproximación marxista al circuito productivo en el capitalismo contemporáneo¹

Oscar Llerena Borja²

Universidad Central del Ecuador ✉

Romel Hernández Silva³

Universidad Cooperativa de Colombia ✉

Byron Gallardo Apolo⁴

Universidad Central del Ecuador ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/ltl.106052>

Recibido: 15/11/2025 • Aceptado: 14/03/2026

Resumen: Para el materialismo marxista, la reproducción material de la existencia es la primera condición de la vida social, por lo tanto, el ámbito económico constituye el núcleo de la vida civilizada, su rasgo propio y específico, así como su pecado original. La aproximación que aquí consignamos quiere hacerse cargo, con herramientas procedentes del marxismo crítico, de la semiosis nacida en el circuito producción-consumo. Trabajamos desde un marxismo que ha abandonado la dogmática pseudo-religiosa soviética y que gracias a ello ha descubierto una ontología materialista del presente. La vida económica es entonces el territorio donde se produce el espíritu de una época, su significado y horizonte. Para nosotros que vivimos en un tiempo paradójico y de crisis, un tiempo que enfrenta al ser humano a sus posibilidades límite, la indagación en la ontología social que subyace al territorio económico es decisiva si queremos conservar alguna posibilidad de futuro, es decir: si queremos responder a las dramáticas exigencias de nuestra época, a la necesidad de cambio, o freno, de nuestro despliegue planetario. Cualquier humanidad futura, cualquier posibilidad que el ser humano construya en el futuro, debe escrutar el territorio económico para reencontrarse con su unicidad.

Palabras clave: Marxismo; producción; semiosis; política; utopía.

^{EN} Production-consumption: the semiosis underlying human poiesis: notes towards a Marxist approach to the production cycle in contemporary capitalism

Abstract: For Marxist materialism, the material reproduction of existence is the first condition of social life. Therefore, the economic sphere constitutes the core of civilized life, its own specific feature, as well as its original sin. The approach we present here seeks to address, using tools from critical Marxism, the semiosis born in the production-consumption circuit. We work from a Marxism that has abandoned Soviet pseudo-religious dogmatism and, thanks to this, has discovered a materialist ontology of the present. Economic life is thus the territory where the spirit of an era, its meaning and horizon, is produced. For those of us who live in paradoxical times of crisis, a time that confronts human beings with their limits, the investigation of the social ontology that underlies the economic territory is decisive if we want to preserve any possibility of a future, that is, if we want to respond to the dramatic demands of our time, to the need for change, or a brake, on our global deployment. Any future humanity, any possibility that human beings build in the future, must scrutinize the economic territory in order to rediscover its uniqueness.

Keywords: Marxism; production; semiosis; politics; utopia.

¹ La elaboración de este artículo tributa al proyecto de investigación titulado “Estado y Derecho en Gerardo Molina” inscrito en el SUI de la Universidad Cooperativa de Colombia.

² Oscar Llerena Borja: Conceptualización, Administración del proyecto, Supervisión, Validación, Visualización, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7078-1459>

³ Romel Armando Hernández Silva: Conceptualización, Validación, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0724-3999>

⁴ Byron Gallardo Apolo: Conceptualización, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5143-3752>

Sumario: A modo de introducción: el carácter paradójico de nuestro mundo; La valorización del valor o la destrucción del mundo; La elección de forma y el carácter performático del consumo. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Llerena Borja, Oscar; Hernández Silva, Romel y Gallardo Apolo, Byron (2026). Producción-consumo, la semiosis subyacente a la poiesis humana: apuntes para una aproximación marxista al circuito productivo en el capitalismo contemporáneo. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.106052>

A modo de introducción: el carácter paradójico de nuestro mundo

Había vivido diez años del nuevo siglo y había visto la India, una parte de América y África; empecé a mirar a nuestra Europa con alegría renovada, más sabia. Nunca he amado tanto a nuestro Viejo Mundo como en los últimos años antes de la Primera Guerra Mundial, nunca he confiado tanto en la unidad de Europa, nunca he creído tanto en su futuro como en aquella época, en la que nos parecía vislumbrar una nueva aurora. Pero en realidad era ya el resplandor del incendio mundial que se acercaba.

(Zweig, 2011, p. 248).

El mundo en que vivimos es paradójico, en él es posible el paraíso y la utopía, sin embargo, habitamos una época plagada de hambre, muerte y pobreza. Esta constatación nos impone la pregunta: ¿por qué hemos decidido vivir así? Obviamente la respuesta no puede ser directa y exige un escorzo. Digamos, para empezar, que la clave explicativa de este absurdo hay que buscarla en la economía capitalista y más concretamente en el circuito producción-consumo. Ese circuito, nació con la modernidad a la luz de una revolución en el uso de la tecnología que supuso un despertar de las capacidades humanas, una promesa para la humanidad y sus posibilidades.

La humanidad del siglo X descubrió asombrada una nueva manera de relacionarse con el quehacer técnico, a ese nuevo compendio de prácticas técnico-productivas podemos designarlo con la noción benjaminiana de: *técnica segunda*.⁵ La modernidad cuyo nacimiento hay que buscarlo en esa modificación radical en el uso de la técnica, abre para el devenir la promesa de un mundo nuevo, liberado del castigo divino de la escasez. Pero lo novedoso de esta forma de enfrentar la técnica radica en que está “en la línea de los aviones teledirigidos, que no requieren de tripulación” (Benjamin, 2010, p. 57). Ese ser humano que aprendió a usar la técnica con el programa implícito de dirigirla a su automatización –pensemos en esta clave la irrupción de la IA– es un animal que ha desatado unas fuerzas que es incapaz de comprender y controlar y, sin embargo, es también un demiurgo que aspira regalarse un mundo nuevo hecho a su medida y por su gracia. Pasamos así, merced a la desmesura –*hybris*–, de la promesa del paraíso a la realidad mortificante, del sueño a la cruel pesadilla:

De instrumento de la abundancia, la revolución técnica se vuelve, en manos del capitalismo, generadora de escasez. Se vuelve, por lo tanto, una fuerza retrógrada que, después de destruir las “humanidades” arcaicas, insufla a sus cadáveres un dinamismo de autómatas que ni las deja morir del todo ni les permite transformarse y dialogar para intentar vivir el universalismo concreto de una humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural (Echeverría, 2001, pp. 61-62).

Es el capitalismo, su lógica productiva, quien ha trocado el tálamo nupcial en un mar de sangre (Benjamin, 2010). Un elemento característico del pensamiento europeo, particularmente alemán, de inicios del siglo XX, fue la percepción telúrica de esta anomalía. Se trata de una conciencia anticipatoria del incendio global que durante el siglo pasado destruyó la moderna fe en el progreso. Esta crisis, hoy centenaria, que refulgía a lo lejos, que se sentía en los huesos y en el bajo vientre, como el vértigo que produce el abismo, aún no ha mostrado sus alcances, todavía hoy nos arrastran sus vientos huracanados, su oscuridad, su ominoso fulgor abisal. Hoy sabemos que esa crisis era una enfermedad total, que implicaba a la vida civilizada en su conjunto. El oscuro paisaje que Zweig pinta en el epígrafe va mucho más allá de la inminente conflagración mundial, pues compromete al futuro mismo de la especie humana. Parecería que, después de la revolución industrial y del *acontecimiento Marx*,⁶ las respuestas clásicas a la pregunta ¿qué es el hombre? son ya insuficientes y

⁵ Llamamos la atención del lector sobre la obra de Lewis Mumford. A continuación, consignamos una cita que nos resulta iluminadora:

...la mayor parte de los descubrimientos e invenciones que sirvieron de núcleo de un ulterior desarrollo mecánico, no surgieron, como pretendía Spengler, de algún místico impulso interno del alma faustiana: eran semillas traídas por el viento desde otras culturas. Después del siglo X en Europa occidental, como he mostrado, el suelo estaba bien rastrillado y arado y removido, dispuesto para recibir aquellas semillas, y mientras las mismas plantas iban creciendo los cultivadores del arte y de la ciencia se ocupaban en mantener el suelo en condiciones. Tomando raíces en la cultura medieval, en un clima y en suelo diferentes, estas semillas de la máquina experimentaron una mutación y adoptaron formas nuevas: quizá, precisamente porque no habían sido originadas en Europa occidental y no tenían allí enemigos naturales, crecieron tan rápida y gigantescamente como el cardo del Canadá cuando se abrió camino hacia las pampas sudamericanas (Mumford, 1992, p. 47).

⁶ Entendemos por *acontecimiento Marx* el descubrimiento científico por el que el circuito producción-consumo fue develado en todas sus características esenciales y todas sus implicaciones para las sociedades enteras.

consustancialmente resultan inadecuadas; igual de insuficientes e inadecuadas son la fe en la humanidad y en el progreso que se derivan de esas respuestas. Sin duda el inicio del siglo XX fue una época de caos e intuiciones. En 1904, Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, lanza la advertencia de que algo terrible se esconde en la renuncia a la omnilateralidad fáustica del hombre en favor de la especialización (Weber, 2006). Solo en nuestros días este aviso ha empezado a mostrar su profundo calado. Es evidente que hay algo misterioso en esta época y en estos autores. El texto que presentamos a continuación se parece más al presagio de la *pitia* que al análisis de uno de los padres de las ciencias sociales:

Nadie sabe todavía quién vivirá en el futuro en ese caparazón y si, al final de esta terrible evolución, habrá nuevos profetas o un potente renacer de viejas ideas y viejos ideales, o –si no se da ninguna de estas dos cosas– una petrificación “china”, adornada con una especie de “darse importancia” convulsivo. Entonces podría hacerse verdad para “el último hombre” de la evolución de esta cultura aquella frase: “hombre especialista sin espíritu y hombre hedonista sin corazón, esta nada se imagina haber ascendido a un nivel de humanidad nunca alcanzado antes” (Weber, 2004, pp. 234-235).

Esta cita expresa una conciencia clara del resquebrajamiento del proyecto ilustrado y la preocupación por el futuro incierto de la humanidad. El desarrollo del siglo XX confirmó, en muchos aspectos, los temores premonitores de Weber. La sospecha de que la civilización moderna –y con ella sus formas de comprensión y apropiación del mundo, sus pilares ético-filosóficos, sus formas de organización de la vida– enfrenta una crisis de proporciones bíblicas y quizá sin retorno, fue una compañera incómoda del desarrollo tecnológico y civilizatorio del siglo XX, una suerte de conciencia que intenta detener o modificar la ruta suicida que la humanidad ha emprendido. La inercia autodestructiva de la modernidad, expresada trágicamente en la insistente amenaza a la vida humana como forma biológica y cómo construcción cultural fue preconizada por Weber y por otros *avisadores del fuego*.⁷ Una de esas voces, particularmente clara y aguda, es la de Walter Benjamin, que, en sus *Tesis sobre la Historia*, afirma:

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren (Benjamin, 2005, p. 37).

Estas famosas palabras de Benjamin muestran el carácter paradójico que define al mundo en que vivimos. Nos referimos a la forma histórica que asume hoy la satisfacción material de las necesidades humanas. El despliegue del ser humano sobre la tierra le ha llevado a un nivel tan alto de desarrollo técnico, que su existencia ya no está supeditada a la condición de revolucionar la productividad del trabajo. Hoy, la mayor amenaza para la vida humana ya no son el hambre o la enfermedad, sino las fuerzas que en su indigencia el ser humano ha desatado.

Cabalgando el duro espinazo de la técnica segunda (Carvajal, 1984), la modernidad ha recorrido el despliegue potente e irreflexivo de las capacidades técnicas que le habitan. Esas potencias técnicas, que el epimeteico ser humano ha desatado, se presentan hoy bajo la forma de un contubernio entre las tecnologías de la información y la desaforada búsqueda de rentabilidad que encontró en las plataformas una manera de sostener el extenuado crecimiento económico del capitalismo actual (Srnicek, 2019). Nosotros, sin embargo, no queremos tratar la dimensión mercantil del hecho: nuestro intento quiere apuntar a la naturaleza profunda y oculta del fenómeno. En *La pregunta por la técnica*, Martin Heidegger afirma: “la peor manera de quedar entregados al poder de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral” (2021, p.7), pues, ciertamente, la técnica es algo más que un hacer utilitario del hombre es un traer a presencia, una producción –en el sentido griego de *poíesis*–, un sacar de lo oculto, un desvelar. La forma peculiar –y bien podría decirse monstruosa– del desvelar de la técnica moderna, que convierte lo existente en fondo permanente, es decir, en un cúmulo de reservas sometidas a la voluntad y a la exigencia humana, atestigua la profunda perturbación que la técnica moderna introduce en el espíritu humano (Heidegger, 2021). En todo caso, en lo concerniente a nuestra investigación, la famosa conferencia que Heidegger pronunció en noviembre de 1953 en Múnich provee un puente con Marx,⁸ así lo señala la investigación de la filósofa Paloma Martínez Matías: podemos ubicar en las orillas de ese puente a los conceptos “maquinación” (*Machenschaft*) del lado heideggeriano y “mercancía” del lado marxiano, pues ambos conceptos apuntan a una ontología del aparecer de las cosas en la modernidad capitalista (Martínez, 2014).

Vivimos una época en la que nuestro mayor enemigo somos nosotros mismos. De ahí que sea imperioso poner límites a la desmesura, recomponer las proporciones de un mundo desproporcionado. El nuestro es un tiempo paradójico, en el que se sufre hambre en medio de la abundancia; se padecen enfermedades, pese a que los tratamientos y las medicinas están al alcance de las manos; se destruye la naturaleza, aunque esta dominación abusiva ya no es necesaria. Hambre, enfermedad y destrucción no son ya una condena bíblica intrínseca a la condición humana sino un componente técnico del cáncer que llamamos capitalismo. Dicho de otra manera, la ceguera humana es lo único que hace del mundo un verdadero *infierno*. Tal constatación era ya cosa de perogrullo en la segunda mitad del siglo XX. Herbert Marcuse, en sus conferencias sobre el fin de la utopía, expresa este problema de la siguiente manera:

⁷ Usamos aquí la castellanización del término alemán: *Feuermelder*, que Walter Benjamin patentó en su célebre *Calle de sentido único* (2010, p. 62). Esta expresión benjaminiana ha tenido éxito en la filosofía de nuestra época gracias a los aportes de filósofos como: Michael Löwy (2003) o Reyes Mate (2006).

⁸ En 1946, en *Carta sobre el humanismo*, el propio Heidegger (2015) partiendo del concepto: *Entfremdung* –traducido como alienación– señala la posibilidad de un diálogo productivo con el marxismo.

He de empezar por una perogrullada: que hoy día toda forma del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real; y que su topos es histórico. Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo contrario. Este final de la utopía –esto es, la refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como demanda de posibilidades histórico-sociales– se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia [...] en el sentido de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad (Marcuse, 1986, p. 7).

Nuestra civilización nace como promesa de superación de la escasez, como apoteosis de las capacidades humanas, como posibilidad de un pacto nuevo entre el hombre y la naturaleza (Echeverría, 2001). En la segunda mitad del siglo XX, nuestro *campo instrumental*,⁹ estuvo, por primera vez en la historia, a la altura de esos ideales. Por eso las palabras de Marcuse son tan significativas para nosotros, porque constituyen un testimonio de que esa promesa late aún en la modernidad y de que su realización es hoy más urgente que nunca.

Esto, pese al rostro desolador de esa promesa incumplida, la configuración empírica que es ese proyecto. La imagen de que todo lo sólido se desvanece en el aire, con la que Berman Marshall (1989) capta una sensación central de nuestros días, se presta bien a nuestro análisis. Los modernos, pobres ingenuos, hemos creído que el suelo histórico que pisamos es firme y que nada verdaderamente significativo podrá socavar esa firmeza. Hemos confiado todo a la idea de que el mundo, merced a nuestra acción, será siempre mejor y, con esta fe en el progreso, hemos desplegado nuestro particular velo de Maya (que cubre nuestros ojos), mientras vagamos ciegos en medio de grandes e insospechados peligros; igual que el marinero schoenhaueriano, pueriles y osados, habitamos confiadamente un mundo que nos amenaza y nos supera por todos lados (Schopenhauer, 2016).

Esta confianza es la religión moderna del progreso, ella ha sido nuestro suelo “firme”, sobre ella, confiados a ella, hemos navegado nuestro tiempo histórico. Pero ese suelo se abre a nuestros pies, ella ya no se sostiene ante la evidencia empírica: ¿cómo podría mantenerse indemne después del horror de los campos de concentración?, ¿cómo no temer por nuestra sobrevivencia después de constatar en Hiroshima la capacidad destructiva de nuestra técnica?, ¿cómo no sentir que nuestro suelo se desvanece en el aire si, como ha Marshall (1989), el avance urbanístico moderno nos quita físicamente el escenario de los recuerdos de la infancia?

El mundo en que vivimos es paradójico porque, aunque contiene los elementos técnicos necesarios para superar la escasez, se niega sistemáticamente a cumplir su promesa fundadora. Cegados por la fe en el progreso hemos trocado el paraíso posible en una monstruosa realidad. La crisis que atestiguamos, y que como hemos planteado nos acompaña desde el siglo pasado, no es otra cosa que el resultado confeso de la lógica productiva del capitalismo, sin que esto suponga una condición inexcusable de los límites de la capacidad humana para elegir el mundo en que habitamos.

La promesa que la modernidad trajo consigo nunca llegó a plasmarse en la realidad, se quedó como proyecto inconcluso, como posibilidad en suspenso, pues la hemos sacrificado en el altar de la valorización del valor. Entonces, es lícito preguntarse: ¿queda algo vivo en nuestra civilización?, ¿existen motivos para creer en las posibilidades de nuestro futuro? Creemos que sí, pues entre la capacidad fundadora y el medroso despliegue histórico queda un resquicio para la acción humana. Por esa fisura entre lo que somos y lo que podemos ser se cuela la utopía. Aunque esta no descansa ya en la moribunda fe en el progreso, tampoco puede afincarse en los miopes intentos actuales por revivir formas premodernas de producción y convivencia. Los autores creemos que la utopía debe volver sobre sí misma, reencontrarse con las potencias humanas y hacerlas transitar por nuevos caminos, ejercitarlas en una lógica distinta –pos, anti y supra capitalista–, resucitando así las promesas que en ella laten, pues es ella la respuesta, ella el horizonte, ella el principio y el fin.

No olvidemos que una promesa incumplida sigue siendo una promesa. La humanidad de la técnica ha engendrado un mundo desmesurado, que no conoce proporciones, o límites, que genera extrema abundancia por un lado y extrema pobreza por el otro, que atestigua la forma de un capital que es exageradamente libre, irónicamente anhelado y más poderoso que cualquier razón humana. Visto a través de la plasticidad de una imagen, podemos decir que nuestro mundo es la triste realización del regalo maldito de Midas, pues el don del rey está atado a un deseo que tuerce todo, que trastoca todo. Pero, dejemos desde el comienzo algo claro: los autores no hacemos aquí un juicio moral al circuito producción-consumo, nuestro intento consiste en comprender y denunciar aquello que, a nuestro entender, es el mecanismo medular de la forma de producción capitalista. La producción capitalista opera en un proceso dual y contrapuesto: por un lado

⁹ En *Valor de uso y utopía*, Bolívar Echeverría define el concepto de campo instrumental como: El conjunto de los instrumentos constituye una totalidad compleja, organizada temporal y espacialmente: es el *campo instrumental* de la sociedad. Las innumerables efectividades particulares de todos los objetos instrumentales se unifican en él como una sola efectividad global. La *efectividad* del campo instrumental no se reduce a su productividad, ésta es sólo su determinación cuantitativa: el grado en que el instrumento global capacita al sujeto para dominar o transformar la naturaleza (Echeverría, 2014, p. 173).

debe producir cosas, *objetos* para una sociedad cada vez más exigente y necesitada, esos objetos deben ser útiles y por lo tanto deben incorporar en su seno la codificación del mundo al que pertenecen, deben ser la respuesta a una tensión entre el ser humano y su mundo, deben ser, en este sentido verdaderos; por otro lado, en el despliegue mercantil, esa forma útil, verdadera, natural, es sacrificada, subsumida a la forma valor, es decir, a las exigencias del mercado. En este sacrificio de la forma natural a la forma valor, la primera pierde todo lo auténtico, potencial y transformador que posee. La paradójica forma del mundo en que vivimos es el resultado de esta subsunción.

La valorización del valor o la destrucción del mundo

Todavía acariciaba a Erisictón el dulce Sueño con sus suaves alas; quiere él la comida que ve en sueños y mueve la boca en vano, fatiga diente con diente y hace trabajar a su garganta burlada por la falsa comida: en vez de los platos de un banquete se harta inútilmente de vanas brisas. Pero cuando le fue arrancado el descanso, el ansia de comer se vuelve insoportable y se apodera de su ávida garganta y de sus ardientes entrañas. Sin dilación pide todo lo que cría el mar, la tierra y el aire, y ante las mesas preparadas se queja de ayunar, y en medio del banquete quiere otro banquete. Y lo que podía ser suficiente para varias ciudades, lo que podía bastar a todo un pueblo, no alcanza para un solo hombre, y cuanto más cosas introduce en su vientre, más ansía.

(Ovidio, 2012, p. 125)

En la fantasmagoría,¹⁰ espectáculo inaugural del adiestramiento visual moderno, se esconde algo ominoso; el pensamiento atisbó desde el principio en ella el peligro que serpentea en lo oscuro –no debemos perder de vista el hecho de que la fantasmagoría fue un tipo de espectáculo esotérico y de terror que llenó los teatros de la Europa del siglo XVIII (Armella y Ezquerro, 2003). Hechizados por su embrujo, los espectadores del siglo de las luces se sometieron a ella, como los torturados prisioneros de la archifamosa alegoría de Platón (514a-518d). La fantasmagoría es así el origen de la forma moderna de la imagen: fotografía, cine, virtualidad son en cierta medida sus herederos, pero su presencia encierra algo más profundo y definitivo para nuestro tiempo.

Como fenómeno moderno, la fantasmagoría se presenta en dos niveles: primero, en tanto que manifestación, es decir en su superficialidad, tiene que ver con el ejercicio de tortura y esclavitud del que, en muchos sentidos, deviene la mirada humana moderna y que de forma tan brillante leyó Guy Debord en *La Sociedad del Espectáculo* (2015). A la luz de este argumento, volvamos a la narración de Platón: “En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza” (514a); ¿acaso no estamos hoy sometidos de la misma forma?, esto es, condenados a la dictadura unilineal de las pantallas, ¿acaso no es cierta la afirmación de Debord, de que, “en nuestros días todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación”? (2015, p. 37). Pero pese a la gravedad de esta dictadura de la representación, consideramos que el peligro mayor está en otro lado. Para nosotros, lo decisivo de la fantasmagoría se esconde en un segundo nivel, en lo profundo, en el abismo, pues el siseo que emite eso que repta, muestra voluntad de colonización y dominio de lo real y es justamente esa voluntad de colonización de lo real lo que nos parece determinante para la vida civilizada de nuestros días.

Las fantasmagorías fueron ilusiones ópticas, juegos de luces, espejos y demás, que proyectaban sobre el mundo un espectro amenazante y ominoso y eso, justamente eso, es lo más terrible que ellas traen, su posarse en el mundo para colonizarlo, para destruirlo. Desde nuestra perspectiva, eso que se insinúa en las profundidades, eso que permanece velado, eso que no se muestra, porque su propia naturaleza se lo impide, es la *hybris* que caracteriza al animal prometeico, el artificio que determina al ser humano, sus contornos, sus fronteras, su origen y su futuro.

El artificio es la forma específicamente humana, a través de la cual la humanidad produce su mundo, pero es también la perturbación en el mundo, el ser antinatural del ser humano. Este ha debido construir una mediación entre lo natural y lo antinatural, es decir entre su forma animal biológica y su ser específicamente social. Lo terrible de nuestro tiempo es que este equilibrio se ha roto, quizá definitivamente. No existe expresión más elocuente de la ruptura de este pacto milenario que el artificio de los artificios, el valor entendido como valor de cambio o como fundamento de la posibilidad de intercambio comercial, recreándose a sí mismo (Marx, 2013, p. 74). El valor es pues una fantasmagoría, y como tal se proyectó sobre el mundo –asechanza de la que tenemos noticia desde la antigüedad clásica–; un espectro que ha vagado errante hasta que la sociedad humana ha aprendido a vivir con él. Ahora ya nada puede librarnos del fantasma, él es amo y señor de lo real.

Lo real, la vida social real, ha sido invadida, colonizada y destruida por una mentira, por una falsedad, por una forma espectral de riqueza que no cubre del frío, que no alimenta al hambriento, que no atiende al enfermo, una riqueza que es una condena, una maldición. Se trata de la riqueza que se produce en la relación

¹⁰ Nuestro uso del término *fantasmagoría*, se aproxima a la descripción que hace Walter Benjamin en la siguiente cita: Lo nuevo, cualidad independiente del valor de uso de la mercancía, el origen de un brillo que se nos muestra cómo inalienable en las imágenes del inconsciente colectivo. Es la verdadera quintaesencia de la falsa conciencia, cuyo incansable agente viene incorporado por la moda. El brillo de lo nuevo se refleja, al igual que un espejo en otro espejo, en el brillo de lo de nuevo siempre igual, el producto de cuya reflexión es la fantasmagoría que es la propia de la llamada “historia cultural”, donde la burguesía saborea su falsa conciencia (Benjamin, 2013, p. 68).

mercantil, de la que Aristóteles dio noticia de la siguiente manera: ciertamente extraña es esta riqueza en cuya abundancia se muere de hambre, como cuentan en el mito de aquel Midas, quien, por su insaciable deseo, convertía en oro todo lo que tocaba (Aristóteles, 2015, 1257). No hablamos aquí solo de un engaño, tampoco estamos frente a una estafa al uso, por supuesto tiene que ver con eso, pero el problema es mucho más complejo. El genio del estagirita brilla al desvelar la naturaleza espuria del comercio, pues pese a las limitaciones de su época, expone con toda claridad que el excedente producido en la relación comercial es antinatural. Así nos lo cuenta en el siguiente pasaje:

En Sicilia, un hombre, con el dinero que se le había confiado en depósito, compró todo el hierro de las minas, y después, cuando llegaron los comerciantes de los mercados, era el único que lo vendía, sin hacer una subida excesiva del precio; pero, no obstante, sobre sus cincuenta talentos obtuvo cien. Cuando Dionisio se enteró de esto, dio órdenes de que se llevara el dinero, pero que no permaneciera más tiempo en Siracusa, por haber descubierto una fuente de recursos perjudicial a sus intereses (Aristóteles, 2015, 1259).

El pensamiento aristotélico, particularmente el campo que va de la ética a la política, nos advierte sobre el embrujo que en nuestros días se apodera de lo real, lo modela, lo atosiga, lo estrangula. Esta advertencia asume en la obra de Karl Marx la forma¹¹ de análisis sistemático. Durante los 23 años, de 1844 a 1867, transcurridos entre *El Manuscrito de París* y la publicación de *El Capital*, Marx hizo y rehizo el inicio de su obra cumbre, trabajó incansablemente ese comienzo y finalmente colocó en esas páginas iniciales la teoría del valor, pese a que son dudosas las capacidades explicativas de ella como fundamento de una teoría económica al uso.

¿Era acaso Marx un mal economista?, ¿un hábil ignorante?, ¿un pensador descuidado y negligente?, ¿acaso fue tan miope que no se dio cuenta, pese a los años de trabajo dedicados al problema económico, de las complicaciones que introduce la teoría del valor como teoría económica? Es un consenso general que Marx fue un conocedor enciclopédico y un trabajador infatigable, incluso pensadores muy distantes del marxismo han alabado las dotes del hijo de Tréveris. En esta línea, Joseph Schumpeter afirma:

Como teórico de la economía Marx fue ante todo un hombre muy instruido. Pudiera parecer extraño que yo haya creído necesario dar tanta importancia a este elemento tratándose de un autor a quien he calificado de genio y de profeta. Con todo es importante apreciarlo. Los genios y los profetas no destacan, por lo general, en la erudición profesional, y su originalidad, si la tienen, se debe con frecuencia al hecho de su falta de erudición. Pero en la teoría económica de Marx no hay nada que pueda ser explicado por falta de conocimientos o de formación en la técnica del análisis teórico. Era un lector voraz y un trabajador infatigable, A su atención escapaban muy pocas contribuciones de importancia. Y todo lo que leía lo digería, acometiendo el estudio de cada hecho o argumento con una pasión por el detalle de lo más insólito en un hombre habituado a abarcar con la mirada civilizaciones enteras y evoluciones seculares. Al criticar y rechazar o aceptar y coordinar siempre llegaba hasta el fondo de cada cuestión (Schumpeter, 1996, p. 47).

Si, como afirma Schumpeter, nada en el pensamiento económico de Marx es atribuible a la ignorancia o al descuido y siendo evidente que la teoría del valor adolece de una escasa capacidad explicativa del movimiento puramente económico, multiplicando de paso los problemas de la comprensión económica y volviéndola un verdadero galimatías. Entonces: ¿cómo explicar este aparente descuido? Quizá el caso sea que las lecturas exclusivamente económicas de la obra de Marx no agotan las posibilidades de ese pensamiento. Quien intente canonizar una única lectura de la obra de cualquier autor, empobrece y clausura esa obra y es justamente eso lo que hizo la dogmática economicista soviética con el autor de *El Capital*.

A partir de la aparición del marxismo crítico, en los años 70 del siglo pasado, se multiplicaron las aproximaciones heterodoxas a Marx y a su obra. Merced a este proceso de apertura y crítica, es hoy posible una comprensión filosófico-ontológica del pensamiento de Marx; un libro como *La filosofía de El Capital*, de Felipe Martínez Marzoa (1983) sería imposible antes del movimiento liberador del que hablamos. Desde nuestra perspectiva, solo la lectura filosófico-ontológica de Marx, explica pasajes como el siguiente:

A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto valor de uso, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas o de que no adquiere esas propiedades, sino en cuanto producto del trabajo humano. Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar (Marx, 2013, p. 87).

¹¹ Con el fin de aquilatar la importancia de Aristóteles en el pensamiento económico de Marx, recomendamos la lectura detenida y crítica de las referencias al estagirita hechas por Marx en el libro primero de *El Capital*, incluido el capítulo VI inédito en español hasta la edición de Siglo XXI de 1971.

Quizá, el proyecto teórico de Marx sea más una ontología que una economía, pero no podemos establecer este hecho de forma definitiva. Evidentemente para nuestro tiempo es prácticamente imposible explicar categóricamente la decisión, consciente y razonada de Marx de colocar la ley del valor en el centro de su lectura económica del mundo moderno. Pero algo que sí está a nuestro alcance es rastrear las posibilidades, deductivas o no, que ese punto de partida abre. Digámoslo claramente: “en la ley del valor, Marx, encuentra la llave de bóveda que permite ingresar en el mundo actual, así lo hemos expresado en otro lugar” (Llerena, 2019, p. 169).

Una de las aristas de este mecanismo de dominación del artificio sobre lo natural, particularmente adecuada para este análisis, es el carácter paradójico, esquizofrénico incluso, del mundo en qué vivimos. La humanidad de nuestros días sirve a dos amos, el uno le pide satisfacer el hambre, el frío y todas las necesidades que el desarrollo histórico ha ido plasmando, el otro, movilizado en esa necesidad de satisfacción, le impone la esclavitud al fomento de la riqueza. Weber fue sin duda clarividente, “ese leve manto sobre los hombros de los santos se ha convertido en un férreo estuche” (Weber, 2006, pp. 233-234), el ser humano está preso en ella. Bolívar Echeverría, expresa así esta dualidad del capitalismo moderno:

La gente del mundo moderno debe vivir en un mundo que rinde obediencia a dos leyes al mismo tiempo; un mundo que sigue simultáneamente dos principios organizativos incompatibles y que tienen por lo tanto dos dinámicas divergentes. La primera, la dinámica de la reproducción de lo concreto, la dimensión cualitativa del cuerpo social y de la riqueza social que puede ser vista como la dinámica “natural” de producción y consumo de los “valores de uso”, como un proceso de trabajo y disfrute. La segunda, una dinámica de reproducción de lo abstracto, la dimensión sólo cuantitativamente creciente del mundo social que puede ser vista como la dinámica de la producción y consumo del valor puramente económico, como proceso de explotación de la plusvalía y de acumulación de capital. La gente del mundo moderno tiene que vivir en un mundo donde la primera de estas dos dinámicas, la concreta, es permanentemente dominada y subordinada –subsumida, dice Marx– por la segunda, la abstracta; un mundo, en suma, donde la dimensión cualitativa de la vida es constantemente sacrificada a su parte cuantitativa-económica (Echeverría, 2011, p. 181).

Efectivamente, los humanos de nuestros días, estamos divididos, nuestra propia naturaleza se amolda a esos dos principios organizativos incompatibles, de los que nos habla Echeverría, somos seres escindidos, paradójicos; animales-culturales, obligados a existir en esa doble condición, a la que la humanidad se entrega entera. El primer, y quizá también el último, campo de disputa de esta ambigüedad son las mercancías. En ellas comienza y termina la subsunción de la forma natural a la forma valor. El inicio de *El Capital* no deja dudas sobre la importancia de la forma mercancía: la riqueza en el modo de producción capitalista aparece como un enorme cúmulo de mercancías (Marx, 2013, p.43) y la mercancía significa conflicto permanente:

La mercancía es, pues, la unidad de dos determinaciones de la misma cosa que no son simplemente diferentes, sino que la una excluye a la otra: el valor de uso es lo contrario del valor, el trabajo concreto es lo contrario del trabajo abstracto, el trabajo privado es lo contrario del trabajo social. Por consiguiente, la mercancía contiene un conflicto perpetuo y dinámico; debe buscar formas que permitan que estas contradicciones existan sin hacer que la mercancía explote de inmediato (Jappe, 2016, p. 43).

El capitalismo es un mecanismo explosivo desde su mismo átomo, la mercancía es una bomba, que destruye la socialidad fundada en el intercambio natural de bienes y la reemplaza por un tipo abstracto de organización social que gira en torno al valor, y más concretamente a su forma dineraria. Marx llega a afirmar que en la sociedad burguesa: “el dinero es inmediatamente la comunidad, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos” (Marx, 2007, p. 161). Evidentemente, Marx no habla aquí de la comunidad como vínculo espiritual o colectivo deliberativo, se trata más bien de una “exterioridad que bajo la forma del dinero satisface al individuo separado de sus vínculos sociales” (Marx, 2007, p. 161). De tal forma que el capitalismo, su lógica de valorización del valor es incompatible con toda comunidad que aspire a la libertad, es decir, a la construcción colectiva y deliberativa del destino común (Jappe, 2016). Estas ideas encontraron asidero en autores muy disímiles, incluso en aquellos que vieron en el marxismo un pensamiento desfasado; en esta línea, Jean Baudrillard ofrece una comprensión del consumo que afirma ser la culminación del análisis de la mercancía hecho por Marx (Baudrillard, 1969). Las reflexiones de Baudrillard se aproximan y al mismo tiempo se distancian radicalmente de la semiosis echeverriana, pues ven en el sistema producción-consumo exclusivamente su aspecto capitalista destructivo: “hoy en día, todos los deseos, los proyectos, las exigencias, todas las pasiones y todas las relaciones se abstraen (o se materializan) en signos y en objetos para ser comprados y consumidos” (Baudrillard, 1969, p. 225). Mirando un aspecto distinto del mismo fenómeno, siguiendo a Echeverría, podemos afirmar que en el circuito producción-consumo se esconde también aquello que nos salva:

El trabajar tiene una dimensión poietica, su dar forma es un realizar, dice Marx. Es un inventar y un llevar a cabo un proyecto; proyecto que sólo inmediatamente es el de la construcción de una cosa, que indirectamente pero en definitiva es el de la construcción del sujeto mismo (Echeverría, 2014, p. 170).

La modernidad ha hecho posible que coexistan estos dos principios de organización de la vida, ha logrado esta convivencia, recurriendo a un juego merced al cual la forma natural es sacrificada a la forma valor. En este juego –tengamos presente que el aspecto lúdico es constitutivo de la dinámica de los contrarios– no solo está en cuestión el presente sino, sobre todo, el futuro; se trata de la lógica del crédito, una enajenación

del porvenir (Jappe, 2011). El personaje que Ovidio nos presenta en el exergo de este apartado es una buena muestra de esta dualidad: Erisictón es un rey sacrílego e impío, un ser desmesurado, cuyos excesos son castigados por la divina Deméter. Lo terrible es que tanto el castigo como el mal son ejemplos de la desmesura; de la impiedad de Erisictón nacen proyectos irreverentes que retan a los dioses, de la ira de Deméter surge una *hybris* que lleva al rey de los tesalios a la abominable tarea de devorarse así mismo, ¿quién se rebaja más? En Erisictón esa arrogancia, ese retar a los dioses es signo inequívoco de su propia condición humana; ¿puede haber algo más humano que las palabras que Fausto le espeta a Mefistófeles en el primer acto en el cuarto de estudio: “¿Qué me quieres dar, pobre diablo? El espíritu de un hombre en sus altas aspiraciones, ¿lo comprendió jamás ninguno de tus semejantes?” (Goethe, 2015, pp. 584-585). ¿No es acaso el destino del ser humano el contenido fundamental del Fausto? (Lukacs, 1970, p. 343), ¿no es acaso el ser humano moderno un animal fáustico?

Vivimos un momento límite de la vida civilizada, quizá asistimos a la última mutación del animal humano y, sin embargo, en el intento de acertar en nuestro análisis, debemos preguntarnos si efectivamente podemos renunciar al carácter fáustico del ser moderno, si en el intento de salvar la vida civilizada debemos abandonar las promesas que anidan en la modernidad y apelar a formas, evidentemente impostadas, pos-modernas, semi-modernas o pre-modernas. El núcleo del problema, a nuestro entender, no radica en las prácticas o en los usos modernos, evidentemente desmedidos, del consumismo capitalista, este no es más que su manifestación fenoménica. El aspecto sustancial del circuito producción-consumo no está en la moral del consumo responsable, se ubica en otro lado, concretamente en el hecho de que ese circuito es inmanente a la condición humana, de que en él se forma el espíritu de la época y, por tanto, renunciar a él es renunciar a nosotros mismos. ¿Qué hacer entonces?

La elección de forma y el carácter performático del consumo

La dimensión semiótica de la vida social no se distingue en general del proceso práctico de producción/consumo. No es otra cosa que el modo en que la dualidad de este –su ser físico y “político” a la vez– caracteriza a la realización efectiva de todos los actos, tanto del sujeto global como de los sujetos individuales. Sin embargo, dentro de esa dualidad, el predominio de lo “político” sobre lo físico requiere que el proceso de comunicación/interpretación, como proceso que lo hace manifiesto, se cumpla de manera independiente respecto del cumplimiento práctico de la producción/consumo; implica la necesidad de una existencia autónoma de la dimensión semiótica de la existencia social.

(Echeverría, 2014, pp. 184-185).

El consumo capitalista es paradójico: en una sociedad definida como de consumo más de la mitad de sus miembros no pueden satisfacer sus necesidades básicas. Mientras los anaqueles de los comercios están llenos de mercancías, la carencia es el signo de la calle, del común de la gente. Existe una territorialidad donde la ficción de abundancia se desvanece es la periferia, pero esto no quiere decir que las ciudades o capitales vivan en el reino de la abundancia; aunque en ellas unos pocos naden en un mar de cosas, esto solo remarca el carácter antinatural de la riqueza capitalista. La primera diferencia entre ciudad y campo es topográfica, radica en la proximidad a los centros capitalistas de explotación y reproducción desde los que se irradia y expande el sistema, fagocitando en su despliegue lógicas comunitarias y alternativas que pudieran representar una amenaza al capital. La segunda es simbólica: lo rural ha sido subsumido por la ciudad y esa determinación afecta a las prácticas de consumo, el mundo rural copia la moda citadina, convirtiéndola en algo desfasado. De estas contradicciones, y de otras muchas, se deriva una lectura moral y pobre del circuito producción-consumo.

“Hay que consumir con mayor responsabilidad”, predica la moral bien intencionada de nuestros días, invitando a la gente a consumir menos, promoviendo una supuesta conciencia global responsable: hay que demorarse menos en la ducha, utilizar menos plásticos, evitar los pesticidas; sin embargo, los dueños de las multinacionales y los promotores de las guerras parecen no tener conciencia sino solo intereses. ¿Cuánto cuesta, no en dinero sino en coste ambiental, producir un misil balístico o un avión de combate? ¿Cuántos recursos energéticos, minerales, ambientales se pierden diariamente por promover y mantener la bolsa de Nueva York?

Es curioso que se diga que todos debemos poner nuestro grano de arena para salvar el planeta. Cuando los africanos, latinoamericanos, en fin, los marginados del centro económico y político mundial, hemos pagado con creces nuestra cuota, ¿de qué tipo de responsabilidad hablamos?, ¿acaso hay dos niveles de responsabilidad, la de los pocos que hacen mucho daño y la de los muchos que inciden poco en la destrucción? La moral ambientalista se ha convertido en la voz de la conciencia del mundo y, sin embargo, continúa apelando a mecanismos emocionales para intentar parar esta debacle; caída libre que solo puede frenarse en el núcleo mismo del sistema económico. El consumo responsable deja de serlo en cuanto se olvida de las asimetrías en la responsabilidad de la crisis ambiental, en cuanto deja al margen la tarea de enfrentar a quienes son dueños del capital. Preguntémonos ¿qué ha pasado con los acuerdos por el cambio climático?

La inquietud por la sostenibilidad termina cuando se afecta la ganancia. La militancia ambientalista se convierte en una medida ilusoria, cargada de buenas intenciones, porque busca dentro del problema sin tocar el problema; está bien que se quiera mayor desarrollo tecnológico para las comunidades que aún no gozan de agua potable, energía y comida, pero el error radica en que se pretende que sea la dinámica del mercado la que regule ese desarrollo. Así las cosas, cuando se miran detenidamente las metas que los

objetivos sociales del desarrollo pretenden lograr en el 2030 –todos muy necesarios– se entrega la responsabilidad de su cumplimiento a los países desarrollados. Muchos dirán que solo ellos saben de desarrollo, pues lo han alcanzado, no obstante, cabe aquí recordar a quienes desde la teoría de la dependencia afirmaban que el desarrollo de los países del primer mundo era la condición de subdesarrollo de los países del tercer mundo, quizá el requerimiento de un consumo responsable de nuestra parte sea la condición de un consumo irresponsable en las centralidades del capital.

Frente a este panorama: ¿tiene la obra de Karl Marx algo que ofrecer a quienes intentamos comprender las formas límite de la modernidad?, la respuesta a esta pregunta es central para nuestra indagación, pues nos ubica entre aquellos que defienden la radicalidad crítica que introduce Marx en el pensamiento moderno con el concepto de valor de uso, pues con él “hace estallar el horizonte de inteligibilidad del mundo moderno” (Echeverría, 2014, p. 153), propiciando en el mismo movimiento una ontología del presente fundada en categorías económicas. El pensamiento de Marx –liberado de la atadura ortodoxa– hace posible un abordaje ontológico del mundo contemporáneo. Esta ontología del presente es nuestra clave de bóveda.

La premisa fundamental del materialismo histórico es el descubrimiento, casi ingenuo, de que la vida humana se funda en la reproducción de las condiciones materiales de su existencia. Con esta comprensión, Marx elevó al trabajo a categoría ontológica del hombre. La especie humana es un tipo de animalidad que trabaja y que, a través de esa acción, modifica el mundo en el que vive, pues: “lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera” (Marx, 2013, p. 216). Este modelar en la cabeza es un escándalo en el reino animal, un escándalo que equipara al ser humano con los dioses otorgándoles un hacer/crear (*práthein/poiein*) (Castoriadis, 2002), pues hace patente que la humanidad solo puede desplegar su lucha por la supervivencia en tanto que ejercicio de su libertad.

El mundo, todo lo que él es, está de esta forma definido por la acción –o inacción– humana. Nada hay en el entorno humano que escape a esa condición. El ser humano elige la forma del mundo, modela sus contornos, los «humaniza» y es esa *elección de forma* lo que le confiere su quiddidad en tanto que animal humano. La historia de la humanidad es, por tanto, la historia de las fuerzas productivas o lo que es lo mismo la historia del ejercicio de la libertad expresada en el trabajo. El ser humano es el animal que produce su mundo, la peculiaridad de este proceso radica en que, en esa producción, en ese modelar, cifra el espíritu de su tiempo incorporando a lo hecho la intención de que sea así. El proceso productivo es una tarea que rebasa la mera producción de objetos, la elección de forma de esos objetos es un acto de libertad que inserta en la cosa tanto la forma específica de su tiempo, como la voluntad de construirlo. Hay en la elección de forma una voluntad arquitectónica y antropológica. Arquitectónica porque define cómo será el mundo, y antropológica porque establece cómo será el ser humano que habitará ese mundo.

La forma de ese ser, destinatario de la voluntad arquitectónico-antropológica, es por un lado individual, pues, el consumo no es solo satisfacer necesidades, es satisfacerlas de una forma específica, diseñada de antemano, preparada para responder a unos deseos y sujetos determinados. La cosa, la mercancía en el capitalismo, en tanto que voluntad del productor, contiene una idea del mundo: ¿por qué los teléfonos inteligentes son rectangulares?, ¿por qué se imponen hoy en todo el mundo los vehículos eléctricos o híbridos?, ¿por qué los teléfonos celulares se utilizan para algo más que hacer llamadas?, ¿será acaso por una conciencia –si queremos ser bien pensados– de la debacle ecológica que vivimos? El ser humano individual se modela en el consumo. Al consumir lo que ha hecho, descodifica el contenido espiritual, se lo apropia y lo reincorpora a su realidad histórica.

El sujeto social, al transformar el material natural, no puede ser el simple ejecutor de un plan que regiría sobre él desde sus propias manos, por estar confundido con su composición orgánica. Debe elegir la forma a la que conduce su transformación del material, y debe hacerlo porque la forma que tiene un bien/producido no es nunca neutral o inocente; tiene siempre un valor de uso concreto que determina, a su vez, la forma que habrá de tener el sujeto que lo consuma. El trabajar tiene una dimensión poiética (Echeverría, 2014, p. 170).

Por otro lado, la producción humana, responde a la necesidad de reproducción del sistema social, de sus jerarquías y estructura. La producción es la dimensión más específicamente humana, su ser más profundo, por eso la producción es también la realización de la vida humana en su forma gregaria, colectiva, es la producción o reproducción de su vida social política:

Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar y modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinonía*) (Echeverría, 2014, p. 167).

Por tanto, el circuito producción-consumo es en primer y último término una acción semiótica, una construcción de significado. El animal humano está definido por el circuito producción-consumo en tanto que acción semiótica, en esto radica su aspecto irrenunciable, su condición inalienable, en esto radica también la imposibilidad a la simple renuncia a este proceso constitutivo, el ser humano seguirá siendo el animal en pos del mundo (Anders, 2007). Dicho de otra forma, el ser humano es tal en la medida que consume, porque el consumo determina su estar en el mundo y su mundo mismo:

Usar el campo instrumental consiste por un lado en obedecer y por otro en rebelarse al proyecto de objetividad que él trae consigo en su composición técnica; es intervenir en la historia de la producción/consumo como historia de la relación sujeto-objeto. La elección de una posibilidad de forma implica necesariamente una ratificación o una impugnación de todo el horizonte de posibilidades de forma; un subrayar o un modificar la línea que demarca la frontera entre lo que es forma en general y lo que no lo es (Echeverría, 2014, p. 186).

La tecnología no es neutral, guarda una intensión y dicha intensión modifica la cultura y la sociedad. La tarea del mundo por venir, la lucha por el porvenir se centraría entonces no en una renuncia al consumo y las necesidades desarrolladas por la cultura sino en la liberación de esa esfera en tanto que emancipación de la libertad del ser humano. El trabajo es, para Marx, el instrumento a partir del cual el ser humano despliega su libertad en el mundo, el ejercicio específicamente humano de modelar el mundo (2013), esta sería la llamada forma natural misma que solo cobraría sentido en el consumo, en un consumo que haya abandonado su subordinación a la forma valor y que, por tanto, reivindique su forma natural, su valor de uso, es decir, en un consumo anticapitalista. Como hemos dicho, el consumo es también constitutivo de lo político.

La nuestra es una concepción antropológica del ser humano que ve en él al animal que labora y que, como efecto de esta acción, consume. Renunciar al consumo es renunciar a la forma histórica del ser humano. La lucha por el futuro radica en liberar el circuito producción-consumo de su sometimiento al capitalismo, se trata de liberar la forma natural de su subsunción a la forma valor. Esta tarea liberadora solo puede ser exterior a dicho circuito, a nuestro parecer debe provenir de la esfera regulativa de la sociedad, es decir, de la política.¹²

Lo poco político –verdadero– que hoy se conserva en las instituciones de la democracia representativa está ubicado en un más allá del estado, en los márgenes, pues la política, en tanto que expresión de la voluntad general y de la lucha por la libertad, ha encontrado formas anti o supra deliberativas de manifestarse. Quizá por eso la construcción revolucionaria –es decir, la apuesta por un mundo nuevo– ya no puede pensarse en los mismos términos que instauró la revolución francesa y consagró la Rusia bolchevique, sino que debe explorar formas y sentidos nuevos:

Hace un buen tiempo que se ha hecho indispensable una redefinición de lo que puede ser la violencia revolucionaria; una redefinición que traslade el punto de arranque de la idea de revolución, moviéndolo del ethos romántico del que ella ha partido por más de 100 años, a algún otro de los ethos de la modernidad capitalista. Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica sino, por ejemplo, en clave barroca. No como la toma apoteósica del Palacio de Invierno, sino como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la Política, en donde lo político –lo re-fundador de las formas de la socialidad– se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana (Echeverría, 2002, p. 14).

Si la constitución espiritual y física del ser humano es, como hemos sostenido a lo largo de este trabajo, el resultado de la semiótica producción-consumo y, si este principio se expresa de forma particularmente clara en las formas políticas, entonces política y consumo son facetas de un mismo proceso de conformación de lo humano y, por tanto, es en ese proceso donde debe instaurarse un algo nuevo que permita la sobrevivencia de la vida civilizada y de la vida sin más. En la obra de Bolívar Echeverría, encontramos el vínculo que conecta el circuito producción-consumo y la política, se trata de la vida cotidiana y, más específicamente, de las estrategias que hacen posible esa vida en medio de la muerte que provoca el capitalismo. Echeverría llama a esas estrategias “ethos”. Según Carvajal:

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”. (2024, p. 266).

Ese resquicio por el que se cuele la utopía, esa rendija por la que atisbamos el mundo por venir, son los ethos, pues ellos hacen posible asumir el hecho capitalista, es decir, hacen vivible lo invivible (Echeverría, 2001). Bolívar Echeverría habla de cuatro ethos puros o elementales de la modernidad capitalista (Echeverría, 2001, p. 173), de ellos el ethos barroco es el más impugnador, el que conserva con mayor vitalidad esa capacidad de reabrir la potencia originaria de la modernidad, pues es una estrategia impensable y retadora:

es una “aceptación de la vida hasta en la muerte”. 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, 2001, p. 175).

¹² Es necesario aclarar que nosotros llamamos política al ámbito de la construcción de la voluntad general, sea esta racional o de otro tipo, entendida así, la política no siempre está en los centros, en las asambleas o en los congresos nacionales, es más, desde hace tiempo se ubica en las periferias del sistema bajo la forma de impugnación radical e insurreccional.

La política y el circuito producción-consumo confluyen en la vida cotidiana, en las estrategias que la hacen posible en medio de la destrucción capitalista. La reinención de la vida en la cotidianidad es la forma en que el ser humano moderno ha realizado su existencia y lucha por su porvenir. El ethos barroco es una reinención radical e imaginativa del mundo de la vida, lo inventaron los hijos e hijas de la conquista y el colonialismo español. Barroco no es ni afirmación ni negación del hecho capitalista, es el tercero excluido, es una negación que afirma y una afirmación que niega, es la Malintzin que ante el reto y la imposibilidad de poner en contacto dos mundos diametralmente diferentes decide inventar un algo nuevo, hijo y concreción de ambos (Echeverría, 2011, p. 209-211). Retando lo establecido, saltándolo, evadiéndolo, así el ser humano barroco ha construido una vida que modela el porvenir. En la impugnación radical barroca se conforman las marginalidades que hoy resisten al embate abrumador del capitalismo.

Este texto se concluye en medio del carnaval ecuatoriano, en un país atravesado por una crisis de violencia extrema. En ese escenario –marcado por la expansión del narcotráfico y la territorialización violenta del mercado ilegal– una imagen nos asalta: los pescadores manabitas –víctimas inocentes y colaterales del narco– continúan bendiciendo sus aparejos, invocando a la Virgen del Carmen, compartiendo el aguardiente antes de faenar. Tales gestos no son residuos folclóricos: son operaciones semióticas que reinscriben la producción en un horizonte de sentido que desborda la pura valorización del valor. Allí donde el capital –legal o ilegal– pretende convertir el trabajo en mera función de acumulación, estos rituales restituyen su dimensión comunitaria, simbólica y vital. En esa persistencia –frágil, marginal, contradictoria, barroca– se cifra quizá la posibilidad de otro porvenir.

Referencias bibliográficas

- Anders, Günther. (2007). *Filosofía de la situación* (trad. Cesar de Vicente Hernando). Catarata.
- Aristóteles. (2015). *Política* (trad. Manuela García Valdés). Gredos.
- Armella, Montserrat., & Ezquerro, Antonio. (2003). Música e imagen hasta la llegada del cine. En *Anuario Musical*, 58, Consejo superior de investigaciones científicas, pp. 279–353. <https://anuariomusical.revistas.csic.es/index.php/anuariomusical/article/view/77178>
- Benjamin, Walter. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (trad. Bolívar Echeverría). Contrahistorias.
- Benjamin, Walter. (2010). *Obras completas: Libro IV, volumen 1* (trad. Jorge Navarro Pérez). Abada.
- Benjamin, Walter. (2013). *Obras completas: Libro V, volumen 1* (trad. Juan Barja). Abada.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad* (trad. Andrea Morales Vidal). Siglo XXI.
- Carvajal, Iván. (1984). *Parajes*. Universidad Católica.
- Carvajal, Iván. (2024). Sujeto y técnica en la ontología de Bolívar Echeverría. En *Crítica y resistencia. Legados de Bolívar Echeverría frente a la crisis civilizadora*. Universidad de Granada.
- Castoriadis, Cornelius. (2002). *Figuras de lo pensable: Las encrucijadas del laberinto VI*. (trad. Jacques Algasi). Fondo de Cultura Económica.
- Debord, Guy. (2015). *La sociedad del espectáculo* (trad. José Luis Pardo). Pre-Textos.
- Echeverría, Bolívar. (2001). *Las ilusiones de la modernidad*. Tramasocial.
- Echeverría, Bolívar. (2002). La clave barroca de la América latina. Bolívar Echeverría (UNAM). <https://bolivare.unam.mx/ensayos/la-clave-barroca-en-america-latina>
- Echeverría, Bolívar. (2010). *Definición de la cultura*. Ítaca.
- Echeverría, Bolívar. (2011). *Antología Bolívar Echeverría: Crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/bolivar_echeverria.pdf
- Echeverría, Bolívar. (2014). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.
- Expósito Lorenzo, Javier. (Ed.). (2024). *Doce filosofías para un nuevo mundo: ¿Hacia dónde camina el ser humano?* Banco Santander.
- Goethe, Johann Wolfgang. (2015). *Novelas, teatro y poesía* (trad. Herederos de José María Valverde). Gredos.
- Heidegger, Martin. (2015). *Hitos* (trad. Helena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte Coello). Alianza.
- Heidegger, Martin. (2021). *La pregunta por la técnica* (trad. Jesús Adrián Escudero). Herder.
- Jappe, Anselm. (2011). *Crédito a muerte* (trad. Diego Luis Sanromán). Pepitas de Calabaza.
- Jappe, Anselm. (2016). *Las aventuras de la mercancía* (trad. Diego Luis Sanromán). Pepitas de Calabaza.
- Llerena, Oscar. (2019). *Barroco y crisis de la Modernidad: su aplicación para la evaluación de prácticas políticas desde la lectura de Karl Marx y Bolívar Echeverría*. UCM (Tesis doctoral). <https://docta.ucm.es/entities/publication/11fc0843-6f24-4437-beeb-a867673e0476>
- Löwy, Michael. (2003). *Walter Benjamin: Aviso de incendio* (trad. Horacio Pons). Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, Gyorgy. (1970). *Realistas alemanes del siglo XIX* (trad. Jacobo Muñoz). Grijalbo.
- Marcuse, Hebert. (1986). *El fin de la utopía* (trad. Manuel Sacristán). Planeta-De Agostini.
- Martínez, Felipe. (1983). *La filosofía de El capital de Marx*. Taurus.
- Martínez, Paloma. (2014). Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 47, pp. 199-225. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45808
- Marx, Karl. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857–1858)* (trad. Pedro Scarón). Siglo XXI.
- Marx, Karl. (2009). *El capital: Libro I, capítulo VI (inédito)* (trad. Pedro Scarón). Siglo XXI.
- Marx, Karl. (2013). *El capital (Tomo 1, vol. 1)* (trad. Pedro Scarón). Siglo XXI.

- Mate, Reyes Manuel. (2006). *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Trotta.
- Mumford, Lewis. (1992). *Técnica y civilización* (trad. Constantino Aznar de Acevedo). Alianza.
- Ovidio. (2012). *Metamorfosis* (trad. José Román Bravo Díaz). Gredos.
- Platón. (2011). *Diálogos II* (trad. Conrado Eggers Lan). Gredos.
- Schopenhauer, Arthur. (2016). *El mundo como voluntad y representación I* (trad. Roberto R. Aramayo). Fondo de Cultura Económica.
- Schumpeter, Joseph (1996). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Folio.
- Srnicek, Nick. (2019). *Capitalismo de plataforma* (trad. Aldo Giacometti). Caja Negra.
- Weber, Max. (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (trad. Joaquín Abellán). Alianza.
- Zweig, Stefan. (2011). *El mundo de ayer: Memorias de un europeo* (trad. J. Fontcuberta y A. Orzeszek). Acantilado.