ISSN 1390-7719

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

SEREIS MIS TESTIGOS

REVISTA PUCE 95

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

3 DE MAYO - 3 DE NOVIEMBRE DE 2013
QUITO, ECUADOR

CENTRO DE PUBLICACIONES
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL ECUADOR

Centro de Publicaciones
Escuela de Química
Revista PUCE
Quito-Ecuador

Rector
Dr. Manuel Corrales Pascual, S.J. (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Vicerrector
Ing. Pablo Iturralde Ponce (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Director General Académico
Dr. Carlos Acurio Velasco (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Director del Centro de Publicaciones
Magíster Jesús Aguinaga Zumárraga (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Decano de la Facultad de Ciencias Humanas
Dr. Juan Hidalgo Aguilera

Miembros del Comité Ejecutivo del Centro de Publicaciones (Comité Editorial):

Presidente (Editor en Jefe)
Magíster Jesús Aguinaga Zumárraga (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Vocales (Comité Editorial):
Dr. Hugo Reinoso Luna (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)
Dr. Luis María Gavilanes Del Castillo (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Secretario (Coordinador del Comité Editorial)
Lcdo. Walter Jiménez Sarabia (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Miembros del Comite Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas

Mtr. Flavio Coello, Escuela Hotelería y Turismo (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)
Eco. Jorge Moreno, Escuela de Ciencias Históricas (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito-Ecuador)

Editorial: (Punto de Venta)
Centro de Publicaciones PUCE
Av. 12 de Octubre y Robles
Apartado n.º 17-01-2184
Telf.: 593-02-2991700
2991 700 (TRONCAL). Extensiones: 1013, 1014, 1711, 1122
Telf.: 593-02-2991711 (directo)
(se aceptan canjes)
jesus_aguinaga@hotmail.es
Quito-Ecuador.

Impresión:
PPL Impresores
Estados Unidos N16-56
593-02-2529762
pplimpresores@gmail.com
Quito-Ecuador

OTRA FORMA DEL GIRO LINGÜÍSTICO EN LA TEORÍA CRÍTICA

Acerca de la semiosis cultural de Bolívar Echeverría

ANOTHER WAY OF LINGUISTIC TURN IN CRITICAL THEORY

Concerning the cultural semiotics by Bolívar Echeverría

Wladimir Sierra Freire

Recibido 24 de julio de 2012
Aceptado 18 de septiembre de 2012

Revista PUCE. ISSN 1390-7719. Núm. 95
3 mayo-3 nov 2012. Sierra, pp. 57-81

OTRA FORMA DEL GIRO LINGÜÍSTICO EN LA TEORÍA CRÍTICA

Acerca de la semiosis cultural de Bolívar Echeverría

Wladimir Sierra Freire[1]

PALABRAS CLAVES: Filosofía del lenguaje, teoría crítica, giro lingüístico, semiótica, cultura

KEY WORDS: Philosophy of language, Critical Theory, lingustic turn, semiotics, culture

RESUMEN

Este artículo reconstruye la ampliación de la teoría crítica realizada por Bolívar Echeverría a través de la incorporación de los aportes producidos por la teoría lingüística y la semiótica cultural de origen francés. Además, intenta comparar, esta ampliación, con otras como la realizada por Habermas con la incorporación de la filosofía de los lenguajes ordinarios y por Bajtín con la elaboración de la ideología material.

ABSTRACT

This article traces the expansion of critical theory by Bolívar Echeverría through the incorporation of contributions produced by linguistic theory and cultural semiotics of French origin.

1 Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Facultad de Ciencias Humanas, Quito, Ecuador (mwsierra@puce.edu.ec)

Moreover it tries to compare this extension with others such as Habermas´s addition of ordinary language philosophy and Bakhtin´s elaboration of the material ideology.

Como el pan,
también la palabra es un producto,
una substancia trabajada,
que va a ser consumida.

Bolívar Echeverría
Definición de la Cultura

Según la tesis defendida por Albrech Wellmer en *Comunicación y Emancipación*,[2] uno de los grandes impulsos que posicionó teóricamente a la segunda generación de la Escuela de Fráncfort –generación a la cual el mismo Wellmer se pertenece- fue la apropiación y la utilización de la *Ordinary Language Philosophy* para la reformulación de la teoría crítica. Fueron, sobre todo, los trabajos de Jürgen Habermas los que permitieron transformar la teoría de la acción social de Weber desde los aportes de John Austin y Ludwig Wittgenstein para reformular la teoría crítica centrándola en el carácter emancipador de la acción comunicativa. La interesantísima lectura del legado filosófico de Heidegger y Wittgenstein, hecha por Karl-Otto Apel en su *Transformación de la Filosofía* permitió la solidificación de la reconstrucción de la teoría crítica iniciada por Habermas. Wellmer, al tomar una expresión propiamente filosófica, denomina a esta apropiación enriquecedora del filosofar fracfortiano: el giro lingüístico de la teoría crítica.

Es claro que sin la apropiación de los aportes de los filósofos de las lenguas ordinarias -Austin y Wittgenstein- difícilmente se puede comprender el impulso renovador que tomara la teoría crítica de origen francfortiano en la segunda mitad del siglo XX. El tránsito del paradigma de la producción hacia el paradigma de la comunicación, según la propuesta habermasiana, fue posible por la gran revolución que introdujo al

2 El texto de Albrech Wellmer es uno de los artículos críticos del volumen *Theorie des historischen Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977. Libro recopilado y publicado por Axel Honneth y Hans Joans como aportes a la recensión crítica a la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas. En ese texto Wellmer afirma: "Las relaciones de violencia, esto es, la opresión y la explotación no se disuelven, a través del *giro lingüístico* de la teoría crítica, en relaciones gramaticales, sino que, por el contrario, son analizadas como interacciones lingüísticamente mediadas, dejándose concebir como relaciones, que sobre sí mismas emiten el veredicto: merecen ser aniquiladas. (…) Con un concepto habermasiano, se lo podría formular (al giro lingüístico) también así: El materialismo histórico es la expresión teórica de la siguiente *tarea* histórica: hacer de la comunicación libre de dominación el principio de la organización social" (JAEGGI & HONNETH, 1977: 492, 498)

comprender la génesis y la arquitectónica social, el análisis clasificatorio de los actos del habla hecho por Austin, así como el desplazamiento de la sintáctica hacia la semántica propuesto por el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* en la analítica del habla cotidiana.

Empero, la necesidad de introducir la filosofía del lenguaje para el sobrepujamiento de la teoría crítica, no se dio únicamente de ese modo. En la Rusia posrevolucionaria, fue el genio de Mijail Bajtin y sus colaboradores, quienes nos propusieron también un giro lingüístico dentro del marxismo con connotaciones distintas a las propuestas por los teóricos francfurtianos. En esta tradición de pensamiento, fue la lectura crítica del subjetivismo individualista y el objetivismo abstracto -según la clasificación que realizara Voloshinov de los aportes de la filosofía del lenguaje de la Europa Occidental- la cual permitió al círculo bajtiano enriquecer la dialéctica del conflicto social de clases desde las investigaciones socio-económicas de Marx hacia la reconstrucción de la disputa ideológica expresada en el disenso polifónico social, de su propia propuesta filosófica.

Así también, en Latinoamérica, Bolívar Echeverría a través de una relectura crítica de la teoría de la reproducción económica de Marx y de la lingüística estructural en torno al formalismo de Jakobson, elabora una ampliación de la teoría crítica con la introducción de los aportes de la semiología y la lingüística de origen francés. La semiosis social aparece como un importante complemento al proceso de producción de la vida económica para explicar desde estas dos perspectivas la gestación de la cultura como un doble proceso de transformación material y simbólica del mismo ser social.

En este artículo queremos, en un primer momento, repasar brevemente los dos giros lingüísticos -el fracfurtiano y el bajtiano- para detenernos, después, en la propuesta semiológica de reproducción social pensada por Bolívar Echeverría en su texto *Definición de la Cultura*; y, finalmente valorar los alcances y limitaciones de cada una de estas posiciones.

I. EL ENVEJECIMIENTO DEL PARADIGMA DE LA PRODUCCIÓN

Para el Habermas del *Discurso Filosófico de la Modernidad*, hay dos limitantes que no permiten al marxismo clásico poder leer correctamente las sociedades contemporáneas. La primera tiene que ver con la subsunción que se produce en los textos del Marx maduro –*El Capital*– de las relaciones sociales de producción a las fuerzas productivas. A pesar que en Marx ya se distinguen dos procesos constitutivos de la producción de la vida material humana, uno que conecta a los seres humanos con la naturaleza (fuerzas productivas)y otro que relaciona a estos entre ellos en el proceso productivo (relaciones sociales de producción), los requerimientos críticos del primer marxismo –superar los postulados de la economía clásica inglesa- determinó que en esta corriente teórica se otorgara mayor atención a la conexión técnico-monológica entre seres humanos y naturaleza y se descuidara la relación dialógica-comunicativa entre los seres humanos. Incluso, las relaciones simbólicas compartidas entre los seres socializados, exploradas de distintas formas por el Marx de los *Manuscritos de Paris*, fueron miradas preferentemente como relaciones determinadas por las necesidades productivas materiales de la sociedad y no tanto como conexiones cooperativas simbólicas entre seres culturalmente formados.

Este doble privilegio técnico-material atrapó la reflexión marxiana, según Habermas, en el paradigma productivista, esto es, centró su pensar en la conexión que se establece entre seres humanos y naturaleza, conexión que necesariamente opera bajo los presupuestos de la razón instrumental, es decir, bajo los requerimientos humanos por performar el ser natural con la intención de satisfacer necesidades sociales; así como en el carácter meramente productivista que adquiere la cooperación humana en la esfera de la creación de los bienes materiales[3]. Esta forma singular de comprensión de la vida práctica humana está determinada por el carácter autorreflexivo que adquiriera la razón en las sociedades modernas, carácter que ha fundamentado toda una época de reflexividad teórica moderna llamada *filosofía de la conciencia*, cuya forma más acabada la encontramos en la dialéctica

3 No se trata que en los textos de Marx se desconozca la conexión simbólica que median los procesos productivos entre seres humanos, sino que el momento técnico de esta cooperación se encuentra determinando incluso el momento simbólico. La reconstrucción marxiana mira a la interacción cultural solo como una forma de simbolización de la interacción económica.

hegeliana, modelo sobre el cual se estructura la crítica marxiana a la economía política a la cual podríamos llamarla, para conectarla con esa tradición, *filosofía del trabajo*.

El supuesto que en la conciencia reflexiva se produce la autocomprensión del ser, se traduce en la filosofía práctica como la autoidentificación de la sociedad consigo misma a través de su objetivación material producida por el trabajo humano y se establece, por este hecho, el privilegio, cuando no la determinación pura, de la actividad práctica productiva sobre los otras formas de socialización humanas. Habermas explica la problemática que se abre con mencionada determinación en las siguientes palabras:

> *El paradigma de la producción limita de tal modo el concepto de praxis que se pregunta a sí mismo cómo se comporta el tipo paradigmático de actividad práctica, el trabajo o la producción de bienes, con la totalidad de todas las formas restantes de expresividad cultural de los sujetos con competencia lingüística y comunicativa.* (Habermas, 1996)

Y, por supuesto, para el paradigma productivista esas otras formas de expresividad humana responden al modelo monológico instrumental de producción de bienes y con esta afirmación, resta autonomía los procesos de simbolización intersubjetiva que, desde la perspectiva habermasiana, para nada se asemejan al modelo de la reproducción productivista. "La producción y la socialización, señala Habermas, el trabajo social y la atención a los infantes tienen la misma relevancia para la reproducción de la especie, es por consiguiente fundamental la estructura familiar de la sociedad, que dirige ambos procesos: la integración tanto de la naturaleza interna como de la externa." (Habermas, 1995) El haber absolutizado el mecanismo de la actividad laboral para la comprensión de toda interacción humana, es acorde con la crítica habermansiana, la razón que no permitió al marxismo clásico ampliar su reflexión hacia la intersubjetividad simbólica, constitutiva también del acaecer humano.

Además, el haber restado importancia a la conexión entre seres humanos, en el pensamiento de Marx, se agrava porque la única aproximación que se hizo en esa línea fueron las meramente económicas (relaciones sociales de producción en el lenguaje marxiano) y no se consideraron las relaciones simbólicas que se establecen entre los productores, cuyo resultado no es necesariamente la coordinación de los procesos productivos, sino sobre

todo la construcción del mundo simbólico compartido. En términos habermasianos, el marxismo extravió el análisis simbólico cooperativo propio del mundo de vida por el privilegio que los requerimientos de su época daban a los procesos de instrumentalización productiva de los sistemas sociales, económico y político.

> *La praxis social aparece, con esto, bajo dos aspectos: por un lado, como proceso de producción y apropiación que se realiza en concordancia con reglas técnicas y utilitarias y que muestra el nivel de intercambio entre la sociedad y la naturaleza, es decir, el estado de las fuerzas productivas; por el otro, como proceso de interacción que se halla regulado por normas sociales y que expresa como la relación privilegiada con el poder y la riqueza, es decir, con las relaciones de producción*, (Habermas, 1996).

De ahí que la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción quedó determinada por la dinámica que imprime la modernización de las primeras en el desarrollo de las últimas. Sería el desarrollo de las fuerzas productivas el que produciría la inadecuación de las relaciones sociales de producción, las cuales, desactualizadas de las exigencias del nuevo momento tecnológico, entrarían en contradicción y deberían revolucionarse a través de los conflictos sociales y de la lucha de clases que, por cierto, no son sino la forma de exteriorización de la contradicción económica primaria entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Es, como se observa, la tecnificación creciente de la industrialización el motor del desarrollo y la emancipación humana,[4] y no, como supone Habermas, la racionalización creciente de la capacidad deliberativa de los seres simbólicamente socializados. Habermas lo señala de este modo:

> *La especie aprende, no solo en la dimensión determinante para la ampliación de las fuerzas productivas del saber técnico, sino también en la dimensión crucial para las estructuras de integración de la conciencia práctico-moral. Las reglas de la acción comuni-*

4 Esta lectura habermasiana del marxismo clásico ha sido extensamente criticada, sobre todo por tratarse –según sus críticos- de una reconstrucción incompleta de la dialéctica entre relaciones sociales de producción y fuerzas productivas. Una lectura que ha desconocido el carácter principalmente subjetivo de las transformaciones sociales a pesar de su fundamentación económico-material. Si bien el privilegio analítico de Marx hacia las relaciones sociales de producción fue determinado por el sentido material-económico de su texto -crítica a la economía política- no se puede desconocer que tanto en *El Capital*, los *Gründrisse* y de modo más detallado en los denominados escritos de juventud –*La Ideología Alemana*, *Los Manuscritos de París*, etc.- el pensamiento de Marx no desconoce la razón dialógica y subjetiva de la construcción y transformación del mundo. Empero, entiende que esta no opera con independencia absoluta de las relaciones materiales de producción, como si afirma Habermas.

> *cativa se desarrollan, por supuesto, como reacción a los cambios en el campo de la acción estratégica e instrumental, pero ellas siguen en eso su propia lógica.* (Habermas, 1995)

Para subsanar esta limitación histórica, Habermas recurre a una apropiación de las teorías sociales que habían privilegiado la conexión simbólica a la instrumental humana –Mead, Durkheim, Schütz, un cierto Weber- pero las enriquece, sobre manera, con la analítica del lenguaje, vinculada al filósofo inglés John Austin. La clasificación de los actos del habla basada en la fuerza ilocucionaria que estos tienen para producir institucionalidad social y no para describir el mundo, propuesta por el inglés, le permite a Habermas acceder analíticamente a la construcción intersubjetiva del mundo simbólico humano. Las reconstrucciones durkhemianas vinculadas a la comprensión del discurso y la práctica religiosa como fundamento articulador de la vida compartida expuestos en *Las formas elementales de la vida religiosa*, así como los procesos de adquisición de los roles sociales a través de la apropiación del otro generalizado en la psicología mediana, le van a consentir a Habermas ubicar otro tipo de reflexión sobre la integración simbólica humana que no presuponga necesariamente las conexiones materiales que establecen los hombres en los procesos productivos, sino que más bien, muchas de las veces determinan a estos.

Para Austin, los enunciados del habla humana solo son completos cuando en estos a más del acto locucionario, es decir, la mera expresividad gramatical humana, se considera al acto ilocucionario, esto es, la fuerza performativa de la lengua. La expresividad lingüística humana no busca por sí sola establecer relaciones referenciales entre habla y mundo, sino fundamentalmente producir institucionalidad social. El acto del habla pretende producir y reafirmar una norma socialmente establecida, recrear una institución –lingüística, cultural o social- entre por lo menos dos sujetos lingüísticamente socializados. A este fenómeno propiamente humano, Austin curiosamente lo denominó "to do things with words". Según el filósofo inglés, en la analítica del lenguaje cotidiano se puede reconstruir el soporte lingüístico generador de la institucionalidad que articula la vida social humana toda. Desde las instituciones culturales como la hermandad, con inclusión de las sociales como la amistad, hasta las jurídico-políticas como el matrimonio y el parlamento.

La fuerza ilocucionaria, es decir, el origen generador de la institucionali-

dad social anclado en los verbos de la lengua, le abren la posibilidad a Habermas de reformular la teoría de la acción social weberiana. Si bien hay acciones sociales, como lo señala Weber, que tienen como finalidad la consecución de fines racionalmente previsibles; es decir, hacer factible el acto perlocucionario en la terminología de Austin, se puede repensar la dinámica racional que amplía la acción social ligada a valores y tradición y hace de este tipo de interacción algo racional e intersubjetivamente producido. En la acción social vinculada a valores, tradición y/o afectos, el sujeto actúa acorde con normas aceptadas tácitamente por el otro a quien está dirigida la acción. En esa perspectiva se puede pensar en un tipo de acción que al surgir de un sujeto racional, esto es, con capacidad argumental y discursiva, sea dirigida a otro sujeto para que este pueda considerarla y aprobarla luego de someterla a crítica racional. Este tipo de acción que presupone la normatividad social no tiene como finalidad un fin extra-comunicativo, como en el modelo weberiano, sino la aceptación –acuerdo, entendimiento- racional del mismo acto del habla propuesto.

Habermas fundamenta la equidad y el carácter racional de la acción comunicativa en la exigencia que tienen los oyentes de someter a juicio crítico las pretensiones de validez elevadas por cualquier hablante para establecer el entendimiento y el acuerdo. Cuando un hablante interactúa con un oyente necesariamente pretende referirse al mundo físico bajo la perspectiva de la verdad (Wahrheit), al mundo social bajo la perspectiva de corrección (Richtigkeit) y al mundo subjetivo bajo la perspectiva de la veracidad (Warhaftigkeit). El oyente somete a juicio crítico estas tres pretensiones del habla, al cuestionar si lo dicho es verdadero, correcto y veraz, para luego, si lo considera racional, establecer un consenso comunicativo con el hablante, esto es, crear o recrear institucionalidad social.

Según el proyecto del sociólogo francfortiano, el gran impulso que el marxismo desarrolló para comprender la conexión entre los seres humanos y la naturaleza a través de la actividad económica, así como la crítica que levantó a las relaciones humanas vinculadas por la propiedad privada de los medios de producción, tenía que ser complementada con otro proceso que fundamenta la cooperación humana en la constitución de su mundo de vida, cooperación que en sí misma es una interacción lingüística en la cual los seres humanos se comportan como idénticos en el reconocimiento de sus competencias comunicativas y de acción. En este tipo de

interacción comunicativa los seres humanos no pueden establecer relaciones verticales de subyugación porque ese mismo acto pone en peligro el mismo soporte que permite la reproducción simbólica de la sociedad.

Habermas supone que con la introducción de la analítica comunicativa del leguaje para la comprensión de la vida social, él había logrado complementar el economicismo monológico marxiano con el dialogismo comunicativo austiniano. Con esto, cree Habermas abrir una nueva perspectiva para la emancipación humana centrada en la equidad comunicativa en que se fundan los consensos sobre los cuales se soporta la cohesión simbólica humana, esto es, el mundo de vida.

II. IDEOLOGÍA MATERIA E INTERACCIÓN VERBAL

Por su lado, en una intensa crítica a la visión que sobre el lenguaje desarrollaran los formalistas rusos y la lingüística euro-occidental[5], Mijail Bajtín y sus colaboradores reconstruyen el estudio de la lengua al partir de la concepción materialista de la ideología y de la tesis marxiana de la lucha de clases. Ese presupuesto le faculta a Bajtín no desvincular la comprensión de la lengua de los conflictos sociales que dinamizan el devenir de las sociedades modernas, pero también le permite mostrar la importancia que el estudio de las particularidades del habla humana tiene para desentrañar la razón ideológica de la sociedad de clases, es decir, para comprender los sentidos que adquieren los conflictos por fuera de su expresión económica.

En *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Bajtín realiza el mayor aporte a la comprensión de la lengua humana al afirmar que la significación de las palabras -tema en la codificación bajtiana- al igual que la riqueza material en una sociedad de clases se encuentra en constante disputa. Esta ligazón entre el nivel significativo de la lengua y su generación explicativa en las disputas y contradicciones sociales hacen que su reconstrucción de la filosófica del lenguaje tenga una perspectiva particular.

5 Bajtín clasifica a los estudios lingüísticos de la Europa occidental en dos grandes corrientes: *Subjetivismo individualista* y *objetivismo abstracto*. La primera corriente es aquella que privilegia el acto creativo de la lengua como una actividad individual subjetiva; la segunda, por el contrario, sostiene que las estructuras formales del lenguaje nos permiten una aproximación objetiva a sus regularidades. Wilhelm von Humboldt es el representante más importante de la primera corriente y Ferdinand de Saussure de la segunda.

La polisemia significante de los términos no es sino la expresión del heterogéneo conflicto de intereses particulares que articulan la vida social (en sociedades clasistas) mirada desde su nivel ideológico. Bajtín lo formuló de este modo:

> *El tema es la expresión de la situación histórica concreta que engendró el enunciado. (...) El tema de un enunciado es concreto, tan concreto como el momento histórico al que pertenece el enunciado. Solo un enunciado percibido en su alcance pleno y concreto como fenómeno histórico posee tema. (...) El tema es un complejo y dinámico sistema de signos que procura adecuarse a un instante dado del proceso generativo. El tema es la reacción de la conciencia en su progreso generativo al proceso generativo de la existencia. El significado es el aparato técnico para la realización del tema.*[6] (Voloshinov, 1976)

En la categoría "tema" Bajtín logra reconstruir y condensar, al nivel de la analítica del lenguaje, los intereses de clases que articulan la disputa social. El carácter concreto, es decir, plagado de intereses ideológico-políticos que se expresan en el tema confiere el sentido y la significación a las palabras, vale decir, las palabras son significantes porque en ellas se transparenta la vinculación del hablante con los intereses que motivan su vida social. A esa concreción particular que determina el sentido de las palabras, Bajtín denomina *ideología*.

Por aquello, para el filósofo soviético, la ideología no es la simple falsa conciencia que se visibiliza en las construcciones supraestructurales, como la entendió el primer marxismo, sino la dimensión simbólica que adquieren todas las manifestaciones humanas en cualquier sociedad. En el estudio de la lengua se puede mostrar claramente el carácter ideológico de las palabras (el tema); sin embargo esta carga pertenece a todas las producciones simbólicas de las culturas humanas. Lo novedoso es que para Bajtín cualquier producto material humano es también producto simbólico. Con esta tesis, el filósofo soviético se permite actualizar la dialéctica entre (para utilizar los términos de esa época) ser y conciencia, es decir, para relacionar indisolublemente significación y objetualidad. Desde esta perspectiva, el sentido del ser no es sino su expresión sígnica, así como la objetualidad es la expresión material de la ideología. Empero, para Bajtín queda claro que el acceso hacia la

6 "La formulación más exacta de la interrelación entre tema y significado es la siguiente: "El tema es *el límite real más alto de la significación lingüística*; esencialmente, solo el tema significa algo definido. El significado es el *límite más bajo* de la significación lingüística. El significado en el fondo, no significa nada; solo posee potencialidad, la posibilidad de tener un significado dentro de un tema concreto." (VOLOSHINOV, 1976: 128)

comprensión crítica del ser se lo logra a través, para decirlo de algún modo, de su *lado significativo*. Es pues, el habla humana, el camino hacia la comprensión crítica de la querella social.

De ahí que la ideología sea la carga simbólica que sitúa socio-culturalmente a todos los objetos que nacen de la productividad humana en sociedades de clases. Para Bajtín y su círculo, la producción de un objeto significa en sí misma la producción de un significado pensado y realizado desde un determinado campo ideológico, es decir, de un tema que se expresa materialmente en el campo de las significaciones ideológicas externas. Leámoslo:

> Ni las cosmovisiones, ni las creencias, ni los difusos estados de ánimo ideológicos se dan en el interior, en las mentes o en las "almas" de las personas. Únicamente llegan a ser una realidad ideológica al plasmarse mediante las palabras, las acciones, la vestimenta, la conducta y la organización de los hombres y de las cosas, en una palabra, mediante un material sígnico determinado. Es mediante este material como llegan a ser una parte manifiesta de la realidad circundante, (Bajtín, 1994).

Estas exteriorizaciones ideológicas, el material sígnico, ocupan su lugar en la arquitectónica del ser social por la carga política que supone su producción. Los objetos-significado, materiales o espirituales, son entes que se generan desde cierta intencionalidad ideológica, están necesariamente permeados por intereses políticos particulares que entran a disputar el campo de la significación de la querella de clase. La significancia propia de los objetos también compromete la existencia de estos en cada una de las actividades humanas, es decir, los objetos están atravesados ideológicamente en dependencia de las actividades práctico-económicas de quienes los producen y consumen.

En el análisis ideológico bajtiano, el espesor simbólico no es separable de la materialidad natural de los objetos sociales. Por tratarse de construcciones materiales y espirituales humanas, todos los objetos sociales tienen significación y tema, esto es ideología y política. La significación es aquello que permite que los ideologemas puedan ser comprendidos por los actuantes bajo una misma perspectiva semántica, una perspectiva referencial de carácter político neutro; por el contrario, el tema es aquella tonalidad político-social que tensa las relaciones entre los hablantes en torno al significado y que vivifica la existencia ideológica de los objetos-signos. Citemos a Bajtín:

> *El tema es un complejo y dinámico sistema de signos que procura adecuarse a un instante dado del sistema generativo. El tema es la relación de la conciencia en su proceso generativo al proceso generativo de la existencia. El significado es el aparato técnico para la realización del tema. Naturalmente no puede trazarse ningún límite mecanicista absoluto entre tema y significado. No hay tema sin significado, ni significado sin tema,* (Bajtín, 1976).

Pero como para Bajtín queda claro que la disputa social se libra desde distintas posiciones, aunque todas ellas provengan de una misma perspectiva de clases, las voces que articulan los temas de esa disputa son tan diversas como diversos son los intereses particulares de y en las clases. La expresión simbólica del intrincado conflicto social es la polifonía del lenguaje humano. La multiplicidad de tipos de hablas responde a las distintas tonalidades que adquieren los lenguajes sociales al expresar los disimiles intereses a los cuales se pertenecen los hablantes. Cada una de estas hablas tienen autonomía legítima en su enunciación, es decir, cada una de ellas configuran una posibilidad de puesta en escena ideológica, cada una de ellas aspira a una posibilidad de construcción particular de mundo.

Las voces sociales interactuarán entre ellas, principalmente, al disputar la significación de las palabras desde la afirmación de su forma particular de comprenderlas, vale decir, desde su tema. Esta relación es denominada por Bajtín interacción verbal[7] y está definida en estos términos:

> *El habla como sabemos se constituye entre dos personas socialmente organizadas, y en ausencia de un destinatario real, se presupone uno en la persona, diríamos, de un representante normal del grupo social al cual pertenece el hablante. La palabra se orienta a un destinatario, hacia quien ese destinatario debe ser: un miembro o no-miembro del mismo grupo social, de situación superior o inferior (el estatus jerárquico del destinatario), alguien relacionado con el hablante por lazos sociales estrechos (padre, hermano, marido, etc.) o no. No puede existir algo así como un destinatario abstracto, un hombre "en sí" por así decir, con quien no tendríamos por cierto un lenguaje común, ni en sentido literal ni en sentido figurado.* (Voloshinov, 1976)

7 Quizá el lugar donde mejor se percibe la diferencia de la filosofía del lenguaje de origen bajtiano con las de origen euro-occidental, sea la diferencia entre entendimiento (consenso o diálogo) e interacción verbal. Para los segundos la finalidad del habla es la construcción del entendimiento, es decir, la coincidencia en la interpretación del mundo entre dos sujetos, mientras que para el primero la interacción verbal más bien muestra las disputas de la significación de las palabras entre los sujetos sociales.

La lengua no es un instrumento para describir el mundo material o para cohesionar las comunidades humanas solamente, la lengua es sobre todo la forma material ideológico-política que producen los seres humanos al perfigurar su mundo objetual para disputar el sentido y la performatividad de la creación material del mundo. La ideología es producción político-material. En ese proceso los seres humanos no interactúan desde una perspectiva de mundo, sino que su habla particular está constituida por una pluralidad de voces. En la misma enunciación del sujeto se libra una cruenta batalla por la significación temática, su voz no es mono-tónica sino que en ella confluyen en disputa varios tonos del contexto social. En el libro sobre Dostoievski lo expresó de este modo:

> *Las palabras ajenas introducidas en nuestro discurso ineludiblemente se revisten de una nueva comprensión que es la nuestra y de una nueva valoración, es decir, se vuelven bivocales. La interrelación de estas dos voces puede ser muy diversa. Ya una repetición de una aseveración ajena en forma de pregunta lleva a la colisión de dos interpretaciones en un mismo discurso: nosotros no solo preguntamos sino que también problematizamos la aseveración ajena. Nuestro discurso cotidiano práctico está lleno de palabras ajenas: con algunas fundimos completamente nuestras voces olvidando su procedencia, mediante otras reafirmamos nuestras propias palabras reconociendo su prestigio para nosotros y, finalmente, a otras las llenamos de nuestras propias orientaciones ajenas u hostiles a ellas. (Y más adelante con mayor claridad afirma) La palabra no es una cosa sino el medio eternamente móvil y cambiante de la comunicación dialógica, nunca tiende a una sola conciencia, a una sola voz, su vida consiste en pasar de boca en boca, de un contexto a otro, de una colectividad social a otra, de una a otra generación. De este modo la palabra no olvida su camino y no puede librarse hasta el final del poder de los contextos concretos de los cuales había formado parte* (Bajtín, 1986).

Para Bajtín esa lengua solo existe en la interacción verbal, esto es, en el intercambio simbólico entre los seres humanos, intercambio que siempre supone disputa por el significado y el tema de las palabras y a través de ellos de la perspectiva teleológica de la política. Por eso el fenómeno lingüístico humano (así como la vida socio-económica) es siempre polisémico, multitonal y polifónico.

III. SEMIOSIS Y REPRODUCCIÓN CULTURAL

Quizá el gran aporte de Bolívar Echeverría respecto al enriquecimiento semiológico de la teoría crítica -o con mayor precisión del Marxismo-, es haber intuido que en las mismas formulaciones de Marx se encuentra ya cifrada una teoría de la comunicación y también de la cultura como codificaciones intraestructurales. Esta certeza le permitirá distanciarse de aquella tesis habermasiana según la cual el marxismo y la primera generación de la Escuela de Fráncfort estarían atrapados en el paradigma de la producción, es decir, en una lectura meramente economicista del fenómeno social amparada en una reconstrucción monológica de la relación entre el ser humano y la naturaleza. De ahí que, al contrario de diagnosticar un envejecimiento del paradigma productivista, como lo hiciera el actor de la *Reconstrucción del Materialismo Histórico*, Bolívar propone, desde su lado, una ampliación semiológica de ese mismo paradigma, lograr con esto la inclusión de la teoría de los signos dentro de la analítica socio-económica del marxismo y conectar la esfera de la cultura con la de la producción.

Con esa finalidad Echeverría formula, primero, una relectura crítica de los textos de Marx, para detectar en los procesos de reproducción económica dos niveles distintos: el material y el político; después, acopla la teorización sobre la lengua y los sistemas de signos de origen estructuralista -Jakobson, Hjelmslev, Martinet, De Saussure- al esquema marxiano de reproducción de la vida material; y, finalmente, con estos antecedente, reformula el limitado concepto de cultura propuesto por la antropología -Malinowski, Tylor, Levi-Strauss, Mauss. A continuación, toparemos por separado cada uno de estos puntos:

1. Aquella tesis del primer marxismo que afirma que el ser humano al interactuar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades no solo transforma a esta, sino que en ese acto se transforma a sí mismo, es decir, que el hombre al producir sus condiciones de vida se produce a sí mismo, esa tesis es reconstruida analíticamente por Echeverría en dos procesos confluyentes. Primero, el ser humano en interacción con la naturaleza engendra objetos útiles para la satisfacción de sus necesidades, estos objetos producidos es sobre todo un dar forma adecuada a la naturaleza en relación con las necesidades humanas; luego, ese mismo ser humano en interacción con la natura-

leza consume esos objetos producidos para satisfacción de sus necesidades y en ese consumir se transforma a sí mismo. El ser humano deviene así sujeto de producción y de consumo no solo de sus necesidades sino de *su misma naturaleza*. La producción de los objetos, satisfactores de sus necesidades, es en el mismo acto consumo de su ser histórico, de su acumulado socio-cultural, así como el consumo de esos objetos es también, en el mismo acto, producción de su humanidad, de una nueva subjetividad[8].

La capacidad del ser humano para moldear la naturaleza a su conveniencia, ocasiona que la forma que adquiere el objeto de satisfacción posea una maleabilidad extraordinaria, una maleabilidad que se mueve en dependencia de la necesidad y de la voluntad humanas. En el objeto satisfactor del requerimiento se condensan armónico-conflictivamente necesidad y libertad humana. A diferencia de lo que ocurre con la vida animal, el ser humano puede satisfacer sus necesidades con objetos –materiales por supuesto– de distintas y antojadizas formas, a las cuales este sujeto tiene la capacidad de proponerlas en dependencia de su voluntad constructiva y de sus búsquedas éticas y estéticas. Al primer nivel de reproducción Bolívar lo denomina "animal" o "físico" y al segundo "político" o "metafísico". El ser humano "no solo debe producir y consumir ciertas cosas, sino que, además y simultáneamente, debe también ´producir y consumir´ la forma concreta de su socialidad" (Echeverría, 2010).

Esta característica propia de lo humano va a permitir que el proceso de producción sea también -y al mismo tiempo- un proceso de comunicación donde el productor propone un tipo específico de objeto para que el consumidor lo asuma -o no-, de igual manera, el consumidor "exige" del productor un tipo específico de bien para la satisfacción de sus necesidades. La libertad que se abre en la reproducción de la vida material humana, libertar en el establecimiento formal de los objetos de satisfacción, es entendida por Bolívar como el fundamento de la esfera de la politicidad humana. La autoafirmación de lo humano desde la política, es decir, desde la concreción formal en la satisfacción de sus necesidades determina además el enriquecimiento temporal de esa esfera y la diferenciación de las distintas formas de expresarse lo humano[9].

8 Subjetividad no entendía en su mera dimensión ideal, espiritual, sino en su sentido más general como todo aquello que le compete al sujeto, es decir, como toda su cultura.

9 Según Echeverría la diferencia que caracterizan las distintas culturas humanas tiene su origen en las diferentes

En cada nuevo proceso de producción y consumo el ser humano, por el carácter político de su relación con la naturaleza, parte de condiciones distintas, es decir, parte ya de un mundo prefigurado a sus necesidades, tanto en la esfera de la producción, como en la del consumo, un mundo ya politizado, formalmente transformado. De este modo, los seres humanos en cada proceso productivo y consuntivo, ponen otra vez en cuestión su compromiso, su acuerdo con su propia naturaleza, cada ciclo la vuelve a refundar y en esa refundación vuelven también a proponer su propia especificidad, su identidad, si se quiere.[10]

2. El esquema desarrollado por Roman Jakobson para explicar los procesos de comunicación lingüística y semiótica entre los seres humanos, es retomado por Echeverría con la intención de mostrar cómo el modelo jakobsoniano puede ser utilizado para leer los ciclos productivos desarrollados por el marxismo desde su dimensión política, es decir, semiótico-cultural. "No debe extrañar, señala Echeverría, el paralelismo que intento subrayar entre esta descripción (la de Jakobson) y la del proceso de reproducción social que subyace en *El capital* de Marx (...) Incluso en el menos discursivo de los procesos de producción/consumo de cosas se encuentra una producción/consumo de significaciones; incluso la más sutil de las palabras poéticas deja traslucir el hecho que es materia trabajada, objeto preparado por un humano para el disfrute de su comunidad" (Echeverría, 2010).

Según el modelo propuesto por el lingüista ruso, la comunicación presupone seis dimensiones o factores: agente emisor, agente receptor, contexto, mensaje, canal y código. Y a cada una de estas dimensiones se asocian seis funciones comunicativas respectivamente: emotiva, vocativa, referencial, estética fática y metalingüística.

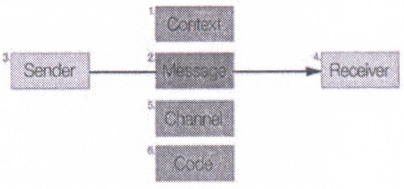


Gráfico 1. Esquema comunicativo de Jakobson

estrategias que cada grupo socializado decide tomar para moldear y dar forma a la satisfacción de sus necesidades. La cultural, por lo anotado, está soportada en la política.

10 Queda claro que, para Echeverría, la ciclicidad de la vida económico-material humana supone en su nivel político tanto la acumulación histórica de su significatividad, es decir, la ampliación del proceso humanizante (la complejización del momento político-formal), cuanto la posibilidad de su elección civilizatoria, esto es, la capacidad de poder *violentar* el proyecto de construcción de mundo. Con este giro logra Bolívar liberarse de la condena teleológica de raigambre hegeliana sin por ello abandonar el carácter absolutamente histórico de los procesos civilizatorios.

Este esquema -propuesto por Karl Bühler para visualizar el modelo comunicativo de Jakobson, en *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*- nos permite observar como en el proceso lingüístico de comunicación la relación intersubjetiva[11] entre hablante y oyente está mediada por un mensaje estructurado por el hablante a través de la utilización de un código, mensaje transmitido por un canal de carácter materia y soportado en un contexto referencial. Este esquema es leído por Bolívar como el modo simbólico en que se expresan los procesos de producción material humana. Leámoslo *in extenso*:

> *Si se establece una comparación no se puede menos que reconocer que, así como el lenguaje humano -el proceso de comunicación por excelencia- puede ser considerado como una variante del proceso de producción/consumo de objetos prácticos, así también este último puede ser visto como una variante del proceso de producción/ consumo de significaciones. En efecto, ¿acaso la palabra no es también un objeto práctico, de materialidad sonora? ¿Acaso la pronunciación de una palabra no es un "trabajo" de transformación del estado acústico de la atmósfera, mediante ciertos "utensilios" del cuerpo humano, que es "consumida" o disfrutada al ser percibida auditivamente? ¿Acaso la extracción de información fuera o a partir del referente por parte del emisor no es también, en definitiva, una "apropiación de la naturaleza" como la que tiene lugar en cualquier proceso de trabajo, solo que una apropiación de tipo cognoscitivo? ¿Acaso el contacto no es una "materia prima" y el código un "campo instrumental"? ¿Acaso el expresar del emisor no es un "proyectar" y el apelar al receptor no es un "transformarlo"? (...) Decíamos que el carácter político del animal humano hace de él, inmediatamente, un ser "semiótico"; a ello habría que añadir que el carácter semiótico del ser humano hace de él, de modo igualmente directo, un ser de lenguaje, del logos. En efecto, la semiosis en cuanto tal solo es imaginable en su desdoblamiento como "semiosis lingüística", por un lado, y como "semiosis práctica" por el otro,* (Echeverría, 2010).

De igual manera como el ser humano produce los objetos para la satisfacción de sus necesidades a través de una apropiación transformadora de la materialidad natural, el hablante da forma al sonido para proponer al oyente un mensaje encaminado a satisfacer en este una necesidad de simbolización y comunicación. La codificación del mensaje se da de modo similar a la producción del objeto, así como la decodificación del

11 Es cierto, como lo señala Habermas, que en este modelo, a pesar de mostrarse la conexión entre hablante y oyente, no llega a ser intersubjetivo, pues, la función activa recae casi totalmente en el hablante y desconoce el papel fundamental del oyente en la construcción crítica del sentido comunicativo.

mensaje lleva las mismas pautas que la consunción del objeto. Empero, los fenómenos comunicativos y productivos no se dan de modo independiente, es decir, no son formas semejantes del actuar práctico-humano, uno material y otro simbólico, sino que por el contrario, son dos momentos dialécticos de un mismo proceso; al producir *eo ipso* estamos simbolizando y al simbolizar *eo ipso* estamos produciendo; la producción del mundo material es en ese mismo proceso simbolización de ese mundo, así como la simbolización del ser es a su vez producción del mismo. Por esa relación, la propuesta formalizadora de la lengua es tan arbitraria como la perfiguradora de los bienes materiales; tanto la cultura material como la lingüística son distintas en las diferentes experiencias de los pueblos.

Haber identificado producción con semiosis permite a Bolívar entender el proceso de codificación y decodificación de signos dentro de una actividad mucho más fundamental: el proceso de producción y consumo de objetos para la sustentación de la vida humana. La comunicación lingüística sería una de las formas de la comunicación semiológica y esta a su vez una de la producción material. Al igual que la producción material, la lingüística también está sujeta a los límites que le exige los requerimientos materiales de la naturaleza, pero también se encuentra en libertad de poder elegir la forma deseada dentro de esos límites.

El carácter arbitrario de la formalización de las palabras o signos lingüísticos es, por supuesto, más aprehensible que la formalización de los objetos materiales. Esta característica va a determinar que la producción significante, la semiosis, permee totalmente el momento político de la producción material humana y nos permita un acceso más adecuado para su reflexión. La capacidad de proponer formas distintas al consumidor de bienes, y con esta propuesta ir renovando la identidad política de los seres humanos, es mucho más amplia en la propuesta semiológica y alcanza su extravagancia en la lingüística. En ella la formalización del mundo de los hombres adquiere niveles de autonomía notables, lo cual nos lleva a dudar incluso que también esta esfera sea subsidiaria de los requerimientos naturales humanos.

3. El conectar dialécticamente producción material y producción semiológica le permite a Echeverría entender al proceso de reproducción humana bajo estas dos perspectivas. La producción material es siempre también producción semiológica, así como el consumo material es también siempre consumo de

signo. Por eso Bolívar pudo afirmar categóricamente que producir es codificar y consumir es decodificar.

> *La tesis que apoyamos – y de la cual parte la definición de cultura que intentamos sustentar- no afirma solamente que el proceso de producción/consumo de objetos prácticos contienen un momento semiótico o "lleva consigo" o "va acompañado" de un proceso de comunicación. Más allá de eso, afirma que entre el proceso de producción/consumo de objetos prácticos y el proceso de producción/consumo de significaciones hay una identidad esencial* (Echeverría, 2010).

La cultura, desde esta perspectiva es la forma particular en que cada pueblo resuelve su conexión material y semiótica con la naturaleza, una forma que conecta críticamente a esa cultura con un proyecto permanente de transformación, es decir, de arriesgarse a proponer a sí misma otra forma.

IV. INTENTO DE EXPLICACIÓN DE LOS DISTINTOS GIROS

Las tres formas del giro lingüístico en la teoría crítica coinciden en la necesidad de responder a fenómenos relevantes para la comprensión de la modernidad capitalista, fenómenos que se hicieron visibles cuando la racionalidad del sistema "contaminó" otras esferas de la reproducción social no necesariamente económicas. La relevancia de lo simbólico-cultural para la comprensión del capitalismo exigió que el pensamiento crítico buscara explicar, de distintos modos, el funcionamiento capitalista en esas otras esferas y la importancia que en esos espacios tenía la reproducción simbólica de lo social. Empero, las distintas formas de asumir el problema de la lengua en el interior de la teoría crítica responden, por supuesto, a las condiciones materiales específicas en las cuales se inscribieron cada uno de los giros.

En el caso de Habermas, la sobredimensión de los niveles político y cultural producida por la ampliación del Estado de bienestar y la solidificación de las democracias parlamentario-deliberativas en la Europa occidental, debilitaron la conflictividad social que se la percibía crasamente en la esfera económica y torno visible los conflictos que se acentuaban en las esferas simbólicas. Los mecanismos de redistribución de la riqueza (a través de subsidios económicos de todo tipo) se gestaban y discutían sobre

todo en las disputas políticas parlamentarias y en las exigencias de consensos emancipatorios. La lucha de clases de los proletarios organizados cedió a la representación parlamentaria de la diversidad de movimientos sociales. En esas condiciones el paradigma productivista objetivamente había envejecido por lo menos en la Europa occidental y la teoría crítica, de esa región, tenía que girar hacia la interpelación de la fallida construcción de lo simbólico-político a través de una crítica al momento invasivo de la racionalidad sistémica (instrumental y estratégica) hacia la construcción de cohesión simbólico-social.

La reformulación y ampliación de la teoría weberiana de la acción social, así como la reconstrucción del materialismo histórico propuestas por Habermas respondían a una lectura objetiva de la realidad de la Europa Occidental. El proyecto del estado de bienestar, bastante consolidado en esa región, en realidad trastocaba la importancia que la esfera económica había tenido en la reproducción social en los primeros siglos de capitalismo. Para esa época, el momento político no solo que objetivamente se había distanciado del la esfera económica, sino que incluso comenzaba a organizarla. La injerencia y control de la economía por la política son el sustrato objetivo del proyecto habermasiano. En esas circunstancias fue necesaria y posible la exploración analítica del funcionamiento que soportaba el debate deliberativo, la construcción de consensos y las posibilidades emancipatorias que sobre esa racionalidad (comunicativa) se avizoraba en una modernidad liberada, en mucho, del apremio económico.

En el caso de Bajtín, la preminencia del momento instituyente desatado por la revolución socialista, permitió agitar la conflictividad social e hizo posible que aflorara la turbulencia institucional de la sociedad en transformación. El conflicto de clases y la disputa por el poder se transparentó en la volatilidad de las lenguas y sus significaciones. Las voces sociales y sus disputas por el tema y la significación se la vivía a flor de piel y permitía mirar cómo ese carácter radicalmente ideológico y político no solo era potestad de la lengua sino de todo material ideológico, esto es, de todos los objetos y procesos sociales. La diversidad y estratificación culturales, sociales y económicas de los distintos grupos políticos que confluyeron en la Revolución Rusa permitieron que la captación simbólica del conflicto no solo se articulara sobre las relaciones de clases y de los segmentos de cada una de las clases, sino además atravesados por las disputas culturales, étnicas y religiosas en

compleja ebullición en la Rusia postrevolucionaria. La polifonía, la multitonalidad y la pluriacentualidad descubierta primero en la poética de Dostoievski y leída luego en la disputa económico-social es correlato de ese momento de ebullición excepcional que fue la Revolución Socialista.

La Revolución de Octubre permitió que los acuerdos instituidos perdieran el carácter cósico que suelen tener en períodos no revolucionarios y que aflorara necesariamente la energía instituyente. Esa certeza, propia de toda turbulencia revolucionaria, que todo lo establecido institucionalmente puede ser trastocado y vuelto a organizar, atraviesa los distintos espacios de socialidad y permite que la institucionalidad se reduzca a su último soporte: las diversas lenguas sociales. La reducción *ad minimun* de la institucionalidad, hizo factible que se transparentara el papel fundamental de la lengua en la creación del orden institucional. También hay que considerar que aquella época avivó la expresividad del conflicto social (de clases) enunciado desde muchas voces propia de la complejidad socio-poblacional de la Rusia zarista. Bajtín y sus colaboradores pudieron percibir la importancia de la lengua en la construcción de la normatividad social, pero además, por el momento en el que vivieron, lograron relacionar esa importancia con la disputa contradictoria que organiza la lucha social en momentos de revolución.

En el caso de Echeverría, el agobiante convivir con las desproporciones que provocaban y siguen provocando las inequidades económicas en las sociedades neocolonizadas, la contradicción palpable entre las experiencias culturales productivistas con las formalistas, de lo natural con lo político, de lo físico con lo metafísico, es decir, de la experiencia periférica, descentrada, donde cohabitan conflictivamente las culturas industriales con las agrarias, posibilitó que los procesos de comunicación fueran vistos, tanto en el nivel de la misma apropiación material, cuanto en el nivel de la proyección política, tanto como producción, cuanto como semiosis.

Quizá el mayor mérito de Echeverría consista en haber entendido la importancia que tenía la ampliación del análisis crítico del capitalismo por fuera de su dimensión meramente económica, pero no por eso abandonar la centralidad determinante que el análisis económico tiene para comprender las patologías del sistema capitalista. Proponer una coincidente doble lectura del proceso de reproducción social humano: una productivista y otra semiótica, en Echeverría, no responde a un

artilugio teórico, sino a las exigencias comprensivas de unas sociedades que en su devenir material presentan de modo conflictivo el carácter destructivo en los dos niveles de su reproducción social.

En los tres casos se logró ampliar la reconstrucción crítica propuesta por el marxismo para la comprensión del capitalismo moderno, ciñéndose a los requerimientos propios de cada sociedad. En cuanto apropiación teórico-reflexiva de la conflictividad social las tres miradas representan valiosos aportes a la comprensión del carácter patológico del capitalismo en sus distintas formas de organización político-social, en sus expresiones céntrica, semicéntrica y periférica.

En los tres casos, con mayor y menor énfasis, se probó que desde la lectura simbólica es posible también mostrar el carácter destructivo del capitalismo. Unas veces como colonización de la racionalidad sistémica hacia el mundo de vida característico en sociedades de alta complejidad supraestructural; otras veces como aniquilación de la polifonía social desde la perspectiva de un discurso unificador destructivo del carácter vital de las lenguas socializantes; y otras últimas como destrucción de la diversidad político-constructiva de lo cultural en privilegio de la estandarización de la artificialidad valorativa.

Finalmente, en los tres casos también se lo hizo en la búsqueda de impulsar la emancipación social. Tanto para potenciar la comunicación libre de dominio en la construcción de la política, cuanto para afirmar la diversidad social que anima la procesualidad histórica, como también para evitar la expansión de la racionalidad única de la *hybris* capitalista.

LITERATURA CITADA

Austin, J. (2003). *How to do things with Worlds*, Cambridge: Harvard University Press.

Bajtín, M. (1997). *Hacia una filosofía del acto ético*. Barcelona: Anthropos.

Bajtín, M. (1993). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: FCE.

Echeverría, B. (2010). *Definición de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Habermas, J. (1987). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, J. (1966). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, J. (1995). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Jaeggi, U. y Honneth, A. (1977). *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Voloshinov, V. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.