

¿Qué significa la teoría crítica de la sociedad? El pensamiento de Bolívar Echeverría

Facundo Nahuel Martí

Universidad de Buenos Aires-CONICET

facunahuel@gmail.com

Introducción

En este trabajo voy a intentar analizar el pensamiento de Bolívar Echeverría como una teoría crítica de la sociedad moderna en sentido estricto. Echeverría (1941-2010) nació en Ecuador, se formó en Berlín occidental y se radicó finalmente en Ciudad de México. Su obra combina una relectura del pensamiento de Marx con la recuperación de algunas ideas de Max Weber y, particularmente, de la primera Escuela de Frankfurt. Sin embargo, no hemos descubierto aportes significativos al esclarecimiento de su pensamiento que analicen el vínculo con la teoría crítica de la sociedad. Mientras que hay estudios que se concentran en la relación entre Echeverría y Marx (Gandler, 2015; Chávez, 2013), la clarificación de su vínculo teórico con la Escuela de Frankfurt tiende a limitarse a la mención relativamente superficial, o se concentra de modo privilegiado en el texto “Una introducción a la Escuela de Frankfurt” (2010, originalmente dictado en dos conferencias de 1996). Echeverría se hace eco de trabajos como “Teoría tradicional y teoría crítica” de Horkheimer, donde se plasma la concepción de la *crítica inmanente* de la sociedad moderna. Su teoría busca clarificar la contradicción entre las potencialidades emancipatorias y las formas opresivas de la modernidad. A lo largo de este trabajo voy a sostener que el pensamiento de Bolívar Echeverría puede considerarse como una teoría crítica de la sociedad moderna de marcada herencia frankfurtiana, que posee cuatro rasgos fundamentales en consonancia con el ensayo original de Horkheimer, a saber: 1) la elaboración de una teoría social que es a la vez normativa o que está orientada por una intencionalidad emancipatoria; 2) la remisión de los presupuestos normativos de la teoría crítica a una lectura de la propia realidad social (en lugar de a principios morales formal-abstractos); 3) la atención entre las potencialidades emancipatorias y las formas opresivas de la modernidad o la valoración de la modernidad como una realidad fundamentalmente ambigua; 4) la construcción de una teoría históricamente determinada de la sociedad capitalista. En una primera sección del trabajo voy a reconstruir estas cuatro características centrales de la teoría crítica de la sociedad partiendo del citado ensayo de Horkheimer, para luego contrastarlas con el pensamiento de Echeverría. Echeverría diferencia entre el capitalismo como “modernidad realmente existente” y la posibilidad de una *modernidad alternativa* que se ubicaría potencialmente más allá del capital. Su teoría social es una crítica inmanente de la sociedad capitalista, centrada en el conflicto entre la actual forma opresiva de la modernidad y la posibilidades liberadoras latentes, no realizadas, en ella. La

modernidad capitalista es comprendida en lo fundamental como una forma de *dominación* (signada por el secuestro de lo político y la restitución artificial –bajo bases estrictamente sociales– de la escasez, que en términos técnicos podría ser superada). La posibilidad de una modernidad alternativa se desarrolla negativamente, a partir de la crítica a la modernidad constituida. Echeverría comprende el capitalismo a partir de la contraposición entre valor de uso y valor, como una forma social donde la producción para el consumo o para la satisfacción de necesidades de las personas se encuentra subordinada a la lógica de la reproducción ampliada de la ganancia. En este contexto cobra relevancia cierta teoría de la historia: las potencialidades sociales generadas por la modernidad, que vienen dadas por el paso de la escasez absoluta a la relativa o la posibilidad, históricamente inédita, de reproducir la vida social sin en antagonismo entre clases, son constreñidas o desdibujadas en virtud de la forma capitalista asumida por la reproducción social.

El pensamiento de Echeverría es una teoría crítica de la sociedad moderna. Por un lado, Echeverría se distancia de las miradas de la modernidad que se centran en la noción de progreso. No considera que la modernidad, tal y como ha sido realizada hasta ahora, establezca inmediatamente las bases del proyecto emancipador de la teoría crítica. En una discusión implícita con Habermas y la idea de una modernidad inconclusa o incompleta (*unvollendeter*), Echeverría propone (volviendo a la primera generación francfortiana) leer la modernidad a contrapelo. No se trata de que *todavía falte avanzar* en la senda de la modernidad tal cual ha sido establecida. Por el contrario, la modernidad del capital es fundamental y estructuralmente una forma de dominación, que el autor pretende cuestionar de manera global y radical. Lejos de proponer un progreso o avance hacia la realización ulterior de una modernidad incompleta, Echeverría propone la subversión de una modernidad fundamentalmente “mal constituida” o estructurada en términos de dominación.

Al mismo tiempo, Echeverría se distancia de críticas unilaterales o totalizantes de la modernidad, que atribuye al pensamiento “posmoderno”. Para Echeverría, la crítica a la modernidad del capital debe proceder de modo *inmanente*, esto es, sobre la base de las posibilidades históricas y sociales gestadas por la propia modernidad. Su pensamiento no busca fugar de la modernidad como tal, sino contraponer (ante la modernidad del capital) el proyecto o la posibilidad de una *modernidad alternativa*, que ya no estuviera estructurada en términos de dominación. Echeverría impugna el capitalismo desde el punto de vista de *lo que la modernidad podría haber sido y no fue*. Busca recuperar las potencialidades soterradas, descartadas y no actualizadas en la constitución efectiva de la sociedad moderna.

Finalmente, en esta reconstrucción dejaré a un lado el análisis de los cuatro *ethe* modernos analizados por Echeverría. El autor diferencia varias formas de habitar la modernidad capitalista. No sólo contrapone la modernidad capitalista o realmente existente, con la posibilidad de otra modernidad más allá del capital. En el seno del capitalismo, también diferencia varios *ethe*

específicos, que delimitan maneras diferentes de *tornar soportable* la existencia social constreñida por las necesidades de la acumulación. Estos *ethos* no configuran por sí mismos el horizonte emancipatorio de la teoría crítica ya que todos pertenecen a la modernidad capitalista, sin que ninguno por sí mismo logre trascenderla. El *ethos* realista es el mundialmente dominante y también el que ha prevalecido en Europa anglosajona. Su fundamento (ligado a la ética protestante y la cultura del trabajo) es la elevación de las necesidades del capitalismo como necesidades de la vida en general. Para el *ethos* realista, las cualidades subjetivas requeridas por la reproducción del capital (eficacia, racionalidad instrumental, disciplina del cuerpo, disposición a la competencia) son tanto inevitables como saludables, progresivas, para la vida social de conjunto. El *ethos* realista torna soportables las condiciones del capitalismo a partir de elevarlas a normas de vida, sancionadas como inevitables y deseables a la vez. El *ethos* barroco, que ha predominado en Latinoamérica y tiene su origen en los procesos de mestizaje cultural que sucedieron a la conquista española, busca en cambio tornar vivible el capitalismo a partir de la fuga a una vida ficticia. El comportamiento barroco se deja devorar por la potencia expansiva del capital, pero reproduce el conflicto entre valor de uso y valor en el plano de la fantasía. Así *resiste* las exigencias del capitalismo y su avance, a pesar de que no configura una alternativa superadora de sentido global. Sin embargo, esta resistencia del *ethos* barroco se da en los marcos de la propia forma capitalista de la modernidad. Es por eso que, como ha clarificado Cevallos, “la idea del *ethos* barroco no abre por sí misma la posibilidad de pensar una modernidad alternativa, no capitalista” (2012: 119). En este artículo no voy a detenerme en su mirada plural sobre las diversas formas del capitalismo, sino en la contradicción entre las potencialidades abiertas por la modernidad y su obturación bajo la forma capitalista, realmente existente, de la sociedad moderna. La obra de Echeverría ha sido periodizada (Ríos Gordillo, 2011) en cinco etapas. Me detendré en la cuarta de ellas, que va desde 1987 (año de publicación de *El discurso crítico de Marx*) hasta aproximadamente 1998, y que condensa las preocupaciones sobre las ilusiones, las formas fetichistas pero también las potencialidades liberadoras de la modernidad, la contradicción entre valor y valor de uso y la historia de la escasez y la abundancia. Este cuerpo de trabajos (incluyendo varios libros y algunos artículos importantes, de entre los que voy a privilegiar “Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad”) sintetiza un Bolívar Echeverría intelectualmente maduro, concentrado especialmente en la definición y crítica de la sociedad moderna (a diferencia de la preocupación por la teoría materialista de la cultura, propia de sus últimos años, o de la relectura de Marx de los años anteriores).

¿Qué es la teoría crítica de la sociedad?

En esta primera sección voy a recuperar algunas elaboraciones de Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica”, con el objetivo de precisar lo que significa la propuesta de una teoría

crítica de la modernidad. La teoría tradicional se ocupa, según este ensayo, de construir herramientas conceptuales generales que puedan subsumir casos particulares permitiendo establecer correlaciones observables regulares, predecibles y repetibles. “En la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de objetos” (Horkheimer, 2003: 223). Esta clase de teoría se considera exterior a su objeto: no se reflexiona como una forma de pensamiento gestado en el interior de las cosas que intenta analizar, sino que las subsume distanciadamente en sus categorías. Separa el plano descriptivo del normativo. La teoría tradicional no se ocupa de evaluar los fenómenos, sino que establece descriptivamente las articulaciones que pueden constatarse entre ellos, dejando los problemas normativos librados al ámbito extra-teórico de la aplicación. “Tanto la génesis de las circunstancias dadas, como también la aplicación práctica (...), y por consiguiente el papel de la praxis, son consideradas exteriores” (Horkheimer, 2003: 241). La forma tradicional de teoría busca organizar los datos de manera regular y manipulable, incrementando la capacidad de las personas para modificar la naturaleza o disponer del mundo exterior según sus fines. Sin embargo, no se preocupa por la constitución o evaluación de esos fines que las personas puedan perseguir: si su meta es tornar a la realidad dócil a los hombres, ella misma es dócil a los fines cualesquiera para los que se la emplee en la esfera, ulterior y externa, de la aplicación. De igual manera, la teoría tradicional se ocupa de la superficie observable o mensurable de los datos, omitiendo una interrogación por los procesos y estructuras subyacentes que generan tales datos. Luego, tiende a omitir todo cuestionamiento sobre las grandes estructuras, la totalidad social y su constitución histórica, limitándose en cambio al establecimiento o manipulación de variables aisladas y controlables.

La teoría tradicional interpreta la vida social desde el punto de vista de las ciencias naturales (Horkheimer, 2003: 225). No se interroga por los constructos históricos complejos, sus lógicas subyacentes no observables y su constitución como totalidad, que excede a la sumatoria de fenómenos susceptibles de medición y control empírico. Su cometido intelectual es establecer recurrencias constatables en los hechos, sin cuestionarse ulteriormente por la posibilidad de que existan complejos relacionales a la base de tales hechos. Cuando es aplicada a la vida histórica (o, al menos, cuando se la unilateraliza sobre el conocimiento histórico-social), la teoría tradicional tiene consecuencias conservadoras: al no preguntarse por las mutaciones de largo aliento y las transformaciones de las totalidades subyacentes que están a la base de los hechos observables y los producen, tiende a absolutizarlos en su forma dada. Presenta las transitorias regularidades que es posible establecer en un período histórico dado como si fueran leyes inmutables de la naturaleza. Las relaciones sociales aparecen entonces como ajenas a la acción e inmutables por las personas, lo que confirma subrepticamente (e incluso impide tematizar de modo consciente) la reificación de la coexistencia colectiva bajo las coacciones del capitalismo. Si la teoría social no se pregunta cómo

los hechos son constituidos, esto es, qué estructuras globales les subyacen y los forman, entonces pierde también la posibilidad de captar el movimiento y transformación de esas estructuras generales (que no son en sí mismas observables). De esa manera, la teoría tradicional deshistoriza los fenómenos a los que se enfrenta, presentándolos ideológicamente bajo la forma “natural” de regularidades eternas e inmodificables.

La teoría tradicional, a pesar de su disponibilidad para el uso y la aplicación, asume una perspectiva contemplativa frente a la sociedad, basada en el divorcio entre sujeto y objeto, la escisión entre descripción y normatividad y la falta de reflexividad histórica de la propia teoría. Esta forma de conocimiento intenta “predecir los hechos y obtener resultados útiles” (Horkheimer, 2003: 230). Estos resultados útiles se basan en el aprovechamiento de correlaciones dadas bajo una totalidad social que no se considera susceptible de interrogación o alteración. Así, el sujeto de la teoría tradicional se encuentra con la realidad histórica como un conjunto de facticidades petrificadas, que es posible aprovechar o manipular, pero en ningún caso alterar de manera profunda. La teoría tradicional no se pregunta si las leyes que establece para la vida social pueden acaso modificarse por una transformación del ensamble de condiciones históricas que las producen. Tal forma de teoría eterniza o hipostatiza, pues, la perspectiva de la reificación de los fenómenos sociales, que se enfrentan a los individuos como dotados de leyes anónimas y ajenas que ellos no pueden modificar. La teoría crítica, en cambio, parte de la unidad entre el plano descriptivo y el normativo. Esto significa que no se limita a constatar hechos y formalizar correlaciones entre ellos, sino que se interroga por el sistema de conexiones (a la vez históricamente producido) que subyace a los datos. Al mismo tiempo, no es una teoría axiológicamente neutral sino que está orientada normativamente en sentido emancipatorio. Esta orientación emancipatoria busca destacar el carácter histórico, superable, transitorio de las condiciones sociales vigentes; con el objetivo de eliminar la naturaleza reificada de la sociedad y su expresión como una suma de datos ajenos a la acción e inmodificables por las personas. La teoría crítica es una teoría de la sociedad normativamente orientada, cuyos enunciados descriptivos se movilizan desde una perspectiva epistémica que es al mismo tiempo ética y política. Esta teoría se basa en el cuestionamiento de las formas reificadas de sociabilidad, que producen la apariencia socialmente necesaria de que la dinámica de la vida colectiva se compone de un cúmulo de regularidades ciegas y automáticas, que son independientes de la voluntad y la conciencia de las personas. La teoría crítica, pues, hurta en la estructura subyacente a los “datos” de la teoría tradicional, para comprenderla como un complejo petrificado de la acción humana, pero que sería susceptible de movilización, en la medida en que ha sido generado históricamente. El sujeto de la teoría crítica no se considera externo a su objeto, sino que se identifica con la totalidad social y la comprende “como voluntad y razón” (Horkheimer, 2003: 240), esto es, como una forma de la práctica de las personas. No parte de conexiones dadas entre hechos,

ni las contempla de manera pasiva. En cambio, la teoría crítica comprende que los “datos” de la sociedad asumen la forma de datos únicamente porque la práctica colectiva que les subyace se encuentra reificada: en una sociedad no sometida a las compulsiones de la mercancía, el valor y el capital, no existirían “datos” de la vida colectiva o, mejor, éstos no asumirían la imagen de regularidades inescrutables que asumen actualmente. La teoría crítica presupone que “la acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia” (Horkheimer, 2003: 237). La sociedad como universalidad de la coexistencia colectiva es, pues, la forma objetivada como existen las facultades humanas. La vida social no es solamente “objetiva” como un cúmulo de hechos enfrentados al sujeto, sino que está atravesada en sí misma por la voluntad, la razón y la subjetividad de las personas, aunque esto aparezca velado bajo las formas del fetichismo y la reificación.

La teoría crítica se denomina así (y no simplemente “teoría normativamente orientada”) porque entiende que la distancia entre sus metas normativas y la forma dada de las relaciones sociales, se basa en contradicciones subyacentes en la propia realidad social. La contradicción que la teoría crítica estudia y despliega radica en que la vida social es y a la vez no es la forma de existencia de la “voluntad y razón” de las personas. La apariencia de que las relaciones sociales son gobernadas por “una fuerza natural inmutable” y “un destino suprahumano” (Horkheimer, 2003: 237) no es una mera apariencia, sino que es producida efectivamente por las condiciones reificadas en el capitalismo. No es una mera ilusión el que, bajo las condiciones de la auto-valorización del capital como proceso ciego, existe un sinnúmero de “hechos” de la vida social que se enfrentan a los individuos como realidades ajenas e inmutables. Sólo que esas condiciones reificadas son en sí mismas históricas y susceptibles de transformación. La teoría crítica comprende el vínculo intrínsecamente contradictorio en virtud del cual las formas dadas de la vida colectiva son ajenas a la acción y, a la vez, podrían ser modificadas por la acción. Esta teoría no se identifica con la totalidad social de manera afirmativa, pues sus aspiraciones emancipatorias están no-realizadas en la realidad constituida. Su punto de partida normativo no es *a priori*, sino que parte de la comprensión crítica inmanente de lo dado, fijándose en aquello que existe como latencia en el corazón de lo existente.

La teoría crítica está ligada a una forma de práctica, el “comportamiento crítico” que “tiene por objeto a la sociedad misma” y “no está dirigido solamente a subsanar inconvenientes” (Horkheimer, 2003: 239). La realidad social es, para Horkheimer, una totalidad contradictoria, donde las formas de la vida colectiva, generadas por la práctica de las personas, efectivamente asumen la objetividad pseudo-objetiva de las ciencias naturales. La teoría crítica busca reflexionarse a sí misma como la conciencia de esta contradictoriedad objetiva de la sociedad. “Las formas de cultura, fundadas en la lucha y la opresión, no son testimonios de una voluntad unitaria, autoconsciente: este mundo no es

el de ellos [los individuos unidos], sino el del capital” (Horkheimer, 2003: 240). El comportamiento crítico aspira a una práctica que pudiera dinamizar la apariencia fetichizada de las condiciones dadas.

La teoría crítica se identifica con ese proceso social, pero como éste es en sí mismo contradictorio, ella misma se construye como conciencia de la contradicción. Sus metas emancipatorias o criterios normativos, a la vez, no son arbitrarios con respecto al conocimiento del objeto: esta teoría no asume antojadizamente un punto de vista ético o político impostado desde fuera sobre la sociedad. Por el contrario, la contradicción entre la sociedad como un conjunto de regularidades reificadas y la sociedad como una forma de existencia de la razón y la voluntad de las personas está dada en la propia forma del vínculo social reificado. De ahí que la teoría crítica no extraiga sus enunciados normativos de una filosofía moral pura, sino de un punto de vista reflexivamente situado en la dinámica inmanente y contradictoria de su objeto, la sociedad moderna. Si los enunciados descriptivos de la teoría crítica se reconocen como orientados normativamente por la vocación emancipatoria de transformar las estructuras reificadas, a la vez sus enunciados normativos no se presentan como arbitrarios o externos a la descripción y análisis de la realidad, sino que se fundan reflexivamente en ella. La teoría crítica no parte de una normatividad a-histórica, confrontando en cambio a la sociedad existente con una normatividad gestada en su propio seno. Se trata, pues, de una crítica inmanente o teoría social con aspectos normativos, pero formulada desde una perspectiva estrictamente auto-reflexiva enraizada en la realidad histórica.

Esta forma de conocimiento es “un único juicio de existencia desarrollado” sobre la sociedad moderna. Explica Horkheimer: “este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época” (Horkheimer, 2003: 257). Su preocupación no son las invariantes ahistóricas de la vida social, que podrían formularse y generalizarse como leyes. Por el contrario, esta teoría se interesa por la especificidad histórica de su objeto actual, la sociedad capitalista, a la que busca interpretar en una gigantesco “juicio de existencia” desarrollado. Se ocupa de desentrañar las conexiones establecidas entre fenómenos en la totalidad social presente, antes que por tematizar regularidades suprahistóricas. La teoría crítica, así, enfatiza el carácter históricamente determinado, y por ende superable, de la sociedad capitalista. Este énfasis en la especificidad histórica se basa en el interés por destacar su caducidad y transitoriedad, apostando a su superación posible hacia formas de universalidad social no-reificadas, esto es, no organizadas de manera fetichista como estructuras cuasi-objetivas ajenas a la acción y la transformación por las personas. Esta meta emancipadora, a la vez, no se imposta en el objeto (la sociedad reificada vigente) desde afuera, sino que surge de una comprensión de las contradicciones o la dialéctica de su dinámica interna. Lo anterior implica, a la vez, que las metas emancipatorias de

la teoría crítica fueron gestadas en el seno de la sociabilidad actual, y no parten de una mirada filosófica de carácter ahistórico.

Una teoría crítica de la sociedad moderna, según todo lo anterior, significa: 1) una teoría a la vez descriptiva y normativa, cuyos enunciados sobre la realidad dada no son neutrales sino que vienen orientados por una intencionalidad emancipatoria; 2) una teoría normativa y descriptiva, cuyos enunciados críticos no parten de premisas ahistóricas sino que se reflexionan en el seno de su objeto; 3) una teoría, por lo tanto, que se centra en la contradicción de la realidad objetiva consigo misma, destacando cómo esta encierra una normatividad inmanente, cuya realización sin embargo trascendería la forma social dada; 4) una teoría que enfatiza el carácter históricamente variable, transitorio, de la totalidad social vigente, pues sus aspiraciones normativas se vinculan con un proyecto de auto-determinación individual y colectiva que cuestiona la forma reificada actual de la sociedad, apostando a la posibilidad, gestada en el seno de lo existente pero que lo trasciende, de que la sociedad supere su propia reificación y ya no asuma la forma de una objetividad ajena frente a las personas.

Modernidad y capitalismo: contornos de la crítica inmanente

Bolívar Echeverría construye lo que podría interpretarse como una teoría crítica de la modernidad del capital. En la senda del trabajo de Horkheimer, Echeverría se interroga por las formas de dominación características de la sociedad moderna actualmente existente. No cree que con la modernidad se haya realizado, en lo fundamental, una forma emancipatoria de la vida social. El capitalismo, en efecto, constituye estructuralmente una forma de dominación. Sin embargo, existe la posibilidad de una modernidad alternativa a la del capital que haría posible tanto la *conquista de la escasez* como la *apertura de posibilidades democráticas* históricamente inéditas en las sociedades preexistentes.

Su comprensión de la teoría crítica frankfurtiana, de este modo, echa luz sobre la naturaleza de su propio pensamiento. Recuperaré algunos pasajes de sus conferencias sobre la Escuela de Frankfurt, para luego leer su crítica de la modernidad a la luz de éstos. La teoría tradicional, dice Echeverría, se caracteriza por “una manera de abordar el asunto que tenemos ante nosotros, ‘con distancia’” (Echeverría, 2010: 20). En cambio, para la teoría crítica no hay una escisión tal entre sujeto y objeto. “Entre aquello que está ante los ojos y que tengo que pensar, y mi propio entendimiento, hay una relación de interioridad” (Echeverría, 2010: 21). Esta perspectiva se asocia a la vinculación constitutiva de los planos descriptivo y normativo: “la justicia histórica y social y la adecuación teórica van juntas” (Echeverría, 2010: 23). Para Echeverría, el pensamiento de la Escuela de Frankfurt se compone bajo la guía de una intencionalidad emancipatoria, ligada a la idea de revolución como ampliación de la libertad de las personas. “Lo que compete entonces a la

revolución y al discurso que acompaña a esa revolución, a la que hace referencia la Escuela de Frankfurt, y que es la tarea mínima que ellos se plantean, es la de ayudar al sujeto libre a constituirse como tal” (Echeverría, 2010: 24). El autor, en síntesis, parte de una comprensión adecuada de la unidad de lo normativo y lo descriptivo en el proyecto de la teoría crítica, que hemos reconstruido partiendo del texto de Horkheimer. Sobre esta base puede leerse, también, buena parte de su pensamiento original que, como intentaré mostrar, puede interpretarse como teoría social crítica en sentido estricto. Echeverría construye una crítica de la modernidad capitalista, que busca destacar la contradicción entre la forma actual (opresiva) de la modernidad y la posibilidad latente, gestada en el seno de lo existente, de una modernidad alternativa. El autor desarrolla una crítica inmanente del capitalismo basada en la posibilidad histórica de una modernidad más allá del capital. Echeverría define la modernidad a partir del desarrollo de las fuerzas productivas, comprendiéndola como una época de ruptura con la historia de la escasez que marcó a la humanidad preexistente. Esta definición, empero, tiene también implicancias para otros aspectos de la vida social, como la dimensión simbólica o la libertad personal. La modernidad es dada por el pasaje de la escasez absoluta a la escasez relativa. Este pasaje permite superar una relación de antagonismo con la naturaleza, que previamente aparecía ante el ser humano como una potencia terrible, aniquiladora. Mediante la “neotécnica” que emerge lentamente en la Edad Media y que precede al surgimiento del capitalismo, la escasez absoluta es conquistada.

“El *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible (...) de un cambio tecnológico (...) De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como 'Naturaleza'), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de 'amo y señor' de la Tierra” (Echeverría, 2011a: 73).

Ya en *El discurso crítico de Marx*, Echeverría se refiere a la “crisis” y el “reordenamiento” de la riqueza social en la época moderna (1986: 46). Este planteo adquiere mayor desarrollo en textos como “Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad” citado arriba (2011a). Echeverría entiende la modernidad fundamentalmente como un producto del desarrollo tecnológico y de las fuerzas productivas. Según él, a partir del siglo X europeo se inicia un proceso prolongado (pero que se acelera cada vez más) de desarrollo tecnológico que tiene vastas consecuencias civilizatorias. Echeverría comprende la modernidad como la “respuesta o reacción aquiescente y constructiva de la vida civilizada al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la revolución neotécnica gestada en tiempos medievales” (Echeverría, 2011b: 125). Esta “neotécnica” que

modifica dimensiones generales de la vida social se funda en un cambio general en la relación con las fuerzas de producción: “la productividad del trabajo humano ha dejado de estar en el mejoramiento o uso inventivo de la tecnología heredada y ha pasado a centrarse en la invención de nuevas tecnologías; es decir, no en el perfeccionamiento casual de los mismos instrumentos sino en la introducción planificada de instrumentos nuevos” (Echeverría, 2011b: 125). Este giro radical en los fundamentos de la creciente productividad del trabajo tiene grandes consecuencias, ya que transforma la relación entre la sociedad y la naturaleza, modifica la dimensión simbólica de la existencia social y crea posibilidades significativas para explorar la libertad de la persona humana. En primer lugar, la modernidad funda la posibilidad de una relación no antagónica con la naturaleza. “El fundamento de todo proyecto civilizatorio moderno consiste en que esta transformación radical de los medios de producción y de las fuerzas productivas que permite que la relación entre el ser humano y la naturaleza ya no necesariamente tenga que ser de hostilidad” (Echeverría, 2011d: 167). En el corazón de la modernidad y sus avances técnicos hay “una promesa de abundancia y emancipación” (Echeverría, 2011d: 168), en virtud de la cual el ser humano podría pasar a vincularse de manera no antagónica, reconciliada, con lo otro que se le enfrenta como naturaleza. La revolución neotécnica no es para Echeverría un proceso de violencia sobre la naturaleza, sino precisamente un movimiento que hace posible una relación no hostil con ella. El desarrollo de las fuerzas productivas hace que retroceda la angustia por la supervivencia, habilitando una promesa de liberación de la vida social.

La transformación histórica que trae la modernidad, sin embargo, no se limita al aspecto técnico del desarrollo de las fuerzas productivas o el cambio entre la relación entre hombre y naturaleza. La conquista de la escasez también afecta a la constitución de la propia sociedad. Al romper con la escasez absoluta, la modernidad hace posible “liberar la dimensión simbólica de la existencia social” (Echeverría, 2011a: 104). La “historia de la escasez” premoderna limita las posibilidades de las personas para alterar “las significaciones prácticas de la vida cotidiana” (Echeverría, 2011a: 104). Echeverría considera que la sociedad, bajo los imperativos de la lucha por la supervivencia, se vuelve rígida en relación con su capacidad de auto-alteración. El “cultivo del mito consagrado” imponía al lenguaje premoderno una “autocensura” (Echeverría, 2011a: 105). El conjunto del “campo instrumental” pudo ampliarse una vez superada la escasez absoluta, en un contexto donde se ampliaron las posibilidades de las personas para conquistar zonas de producción y consumo (de bienes y significaciones) “que habían debido permanecer selladas hasta entonces” (Echeverría, 2011a: 104). La revolución neotécnica hace posible una novedosa relación *de la sociedad consigo misma*: superada la escasez, las formas de producción y consumo pueden dinamizarse más, pasando a estar menos atadas por las constricciones de la reproducción de una forma social particular.

En el contexto anterior, la modernidad trae también posibilidades para liberar a la persona humana

(Echeverría, 2011a: 103). El autor se refiere al “rescate del modo arcaico de adquirir concreción, que la ata [a la persona] y limita debido a la identificación de su cuerpo con una determinada función social adjudicada” (Echeverría, 2011a: 103). La sociabilidad habitada como “forma de supervivencia”, asediada por la violencia de la naturaleza y sometida al imperio absoluto de escasez, tiende a tramitarse por la absolutización de las formas tradicionales de dependencia, que adscriben a las personas de manera crecientemente rígida a roles sociales determinados. La conquista neotécnica de la escasez absoluta hace posible la dinamización de esas formas sociales rígidas, habilitando una mayor libertad en la relación de las personas con sus propios cuerpos.

Ahora bien, para Echeverría, ninguno de estos aspectos emancipatorios o progresivos de la modernidad se ha realizado efectivamente. Pertenecen al orden de las *potencialidades emancipatorias* de la sociedad moderna, cuya actualización es bloqueada por la *forma capitalista* asumida por la modernidad “realmente existente”. El capitalismo es la forma que la modernidad ha asumido históricamente, pero no configura su última forma posible, aun cuando ha sido constitutivo de su génesis histórica. “Indispensable para la existencia concreta de la riqueza social moderna, la mediación capitalista no logra sin embargo afirmarse como condición esencial de su existencia, no alcanza a sintetizar para ella una figura verdaderamente nueva” (Echeverría, 2011a: 86). La sociedad capitalista resultó indispensable para el surgimiento efectivo de la modernidad, pero ésta podría trascenderlo. Existe, pues, la *posibilidad de una “modernidad alternativa”* (Echeverría, 2011c: 144), no-capitalista o post-capitalista.

El capitalismo obtura las promesas emancipatorias de la modernidad en la medida en que restituye artificialmente (sobre bases puramente sociales) condiciones de escasez como las de las sociedades premodernas. El capitalismo pone históricamente las posibilidades liberadoras que surgen con la modernidad pero, al mismo tiempo, las obtura o socava. “La modernidad capitalista es una actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y la emancipación, pero es al mismo tiempo un ‘autosabotaje’ de esa actualización, que termina por descalificarla en tanto tal” (Echeverría, 2011a: 131-132). Si la modernidad conquista las posibilidades técnicas para liberar a la persona, desaherrojar la producción y el consumo, conquistar la escasez e instituir una relación reconciliada con la naturaleza, sin embargo ese conjunto de posibilidades es obturado por la forma capitalista que ella misma asume. Superada la escasez absoluta impuesta por el medio natural, las constricciones de la propia forma social obturan ahora la realización de las potencialidades emancipatorias de la modernidad.

La restitución de la escasez por medios puramente sociales se funda en el fetichismo capitalista. Éste reemplaza la producción para el consumo (“forma natural” de la producción social) por la producción para el valor. El capital como valor que se auto-valoriza adquiere así el carácter de sujeto predominante del proceso social, no sólo obturando el potencial emancipador de la

modernidad sino también secuestrando la institución política de la vida social. Echeverría diferencia un fetichismo mercantil “elemental” (2011a: 77), que supone la mediación de los vínculos humanos a partir del intercambio de equivalentes en el mercado, de un fetichismo capitalista que motoriza el conjunto de la vida económica conforme las metas de la acumulación. Mientras que el intercambio de equivalentes y el fetichismo mercantil asociado le parecen inocuos, el fetichismo capitalista configura una forma de dominación social. El fetichismo capitalista supone algo más que la mediación de los vínculos humanos a través de cosas: supone que la dinámica objetivada del valor que se autovaloriza se impone a la sociedad como un fin en sí mismo, inapelable para los sujetos.

“Lejos de ser un *medium* imparcial, el ‘mundo de las mercancías’ marcado por el capitalismo impone una tendencia estructural no sólo en el enfrentamiento de la oferta y la demanda de bienes producidos, sino también en el juego de fuerzas donde se anuda la red de la socialización abstracta: es favorable a toda actividad y a toda institución que la atravesase en el sentido de su dinámica dominante (D–M–[D + d]) y es hostil a todo lo que pretenda hacerlo en contra de ella” (Echeverría, 2011a: 77-78).

El capitalismo, que hace surgir la modernidad al propagar la revolución neotécnica, sin embargo traiciona u oblitera sus potencialidades emancipatorias al someterlas a la forma de la producción para el valor. Esto se debe a que gesta una lógica de la producción social históricamente inédita. En las sociedades preexistentes la producción se orienta al *uso*, a la satisfacción de necesidades sociales (si bien fijadas de manera rígida por la tradición y diferenciadas a partir de jerarquías según diferentes roles sociales). En el capitalismo, donde aparece la posibilidad de diversificar la producción y el consumo, la propia forma social impone una meta cosificada sobre ellas: éstas deben contribuir a la reproducción ampliada del capital. La creación de valor, así, subsume a la producción para el uso. La economía no se orienta a la satisfacción de necesidades sociales sino a la ampliación de la ganancia capitalista. “En la economía capitalista, para que se produzca cualquier cosa (...) lo único que hace falta es que su producción sea vehículo para la producción de plusvalor” (Echeverría, 2011a: 87). La producción para el uso es entonces subsumida a una lógica social abstracta que le es fundamentalmente antagónica, y que se orienta a la reproducción ampliada de plusvalor. El proceso “social-natural” de creación de valores de uso es transfigurado o subsumido bajo los imperativos del principio enajenado de la valorización del valor, que es “esencialmente incompatible” con él (Echeverría, 2011a: 87).

La economía capitalista trasciende el mero fetichismo mercantil (la mediación de las relaciones humanas por un vínculo cosificado, basado en el intercambio de mercancías). Lo específico del fetichismo capitalista es la institución de un sujeto predominante del proceso económico, que posee sus propias metas sociales enajenadas, que subsumen la producción para el uso. Esto significa que

se crean valores de uso (y se satisfacen necesidades sociales) en la medida en que sean funcionalizables a la reproducción del capital. “El valor que actúa en la circulación capitalista de la riqueza social es diferente del que está en juego en la circulación simplemente mercantil de la misma: en este caso no es más que el elemento mediador del intercambio de mercancías, mientras que en el primero es el ‘sujeto promotor’ del mismo” (Echeverría, 2011a: 97). El capital asume el carácter de “sujeto automático” de la vida social y económica: determina en forma autónoma, con independencia de los individuos, los fines de la producción. Ésta se orienta ahora a la ampliación del propio capital antes que a la satisfacción de necesidades sociales, que son subordinadas a aquél principio autonomizado de la vida colectiva.

Sobre la base de la lógica del capital emerge un fetichismo específicamente moderno, una “religiosidad” fundada en las formas sociales de la modernidad, que reproduce algunos trazos del fetichismo precapitalista, pero tiene cualidades peculiares. Marx muestra, según Echeverría, que la modernidad del capital necesita “unos fetiches de nuevo tipo que son precisamente los objetos mercantiles, las mercancías” (Echeverría, 2011: 137). El capitalismo, así como restituye sobre bases social-artificiales la escasez que la técnica moderna podría conquistar, también regenera una forma específica de fetichismo y, con ella, una “religión de los modernos” en virtud de la cual los individuos vivencian su propia sociabilidad como algo impuesto sobrenaturalmente, dado desde afuera a la propia sociedad, de modo análogo al de la religiosidad antigua. “Los individuos singulares en la modernidad capitalista no están en capacidad de armar o construir por sí solos una sociedad propiamente humana o política” (Echeverría, 2011: 137-138). Una vez que el capital usurpa, en condición de sujeto del proceso colectivo, a la propia sociedad y su capacidad para cuestionar, determinar o alterar sus formas, entonces la propia vida del conjunto aparece como dada por factores extra-sociales o sobrenaturales, de tipo fetichista o religioso. La religión antigua se imbrica con las formas de dominación directa o personal de las sociedades precapitalistas, mientras que la religión moderna surge de las particularidades histórico-sociales de la acumulación de capital y la mediación del vínculo humano a través del intercambio de mercancías. El capitalismo, en síntesis, no sólo restituye artificialmente la escasez, sino que también genera nuevas (y específicas) constricciones al potencial de autonomía social creado por la modernidad, al instituir un nuevo tipo de fetichismo en el vínculo entre los particulares. El fetichismo moderno y el arcaico son diferentes, (Echeverría, 2011: 498), pero ambos comparten la estructura de remisión a un fenómeno sobrenatural para dar cuenta de las formas de vida sociales.

La erección del principio capitalista como sujeto predominante de la producción y el intercambio tiene dos grandes consecuencias: el secuestro de la dimensión política de la vida social y la subsunción de la forma natural de la producción bajo una forma artificial-abstracta. “El modo capitalista de reproducción de la vida social implica un estado de subordinación o subsunción del

principio de la 'forma natural' de esa reproducción, bajo el principio de la autovalorización mercantil capitalista" (Echeverría, 2011b: 131). La forma natural de la reproducción social remite a "una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica, cuya presencia sólo es real en la medida en que se encuentra actualizada o dotada de forma dentro de un sinnúmero de conjuntos particulares de condiciones étnicas e históricas" (Echeverría, 2011: 471). El concepto de forma natural es doble: por un lado, condensa una serie de características esenciales de toda forma histórica, indispensables para la reproducción social; por el otro, esas características esenciales sólo se actualizan bajo una forma histórica que es, cada vez, particular. La forma natural se basa en un salto ontológico de la existencia humana con respecto a la meramente animal, salto que pone al ser humano en una situación de indeterminación con respecto a la legalidad natural:

"El ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural. Los rasgos defintorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente. Lo que ella fue en un ciclo reproductivo es un antecedente que condiciona pero no obliga a lo que habrá de ser ella en un ciclo posterior" (Echeverría, 2011: 475).

La forma natural de la vida humana remite, contradictoriamente, a la radical indeterminación natural. La identidad social de las personas se pone en juego en el propio proceso de la vida colectiva. "La socialidad misma de éste [el sujeto social] existe como materia con la que él, como totalización de individuos sociales, construye su identidad y la identidad diferencial de sus miembros. El ser sujeto, la sujetidad, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad" (Echeverría, 2011: 475). Lo característico de la vida social, esencial e invariablemente, es la exposición a su propia variabilidad histórica: cada sociedad reconstruye, sobre la base de lo legado por condiciones previas, formas de existencia nuevas. Luego, la identidad social "no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente" (Echeverría, 2011: 475). La estructura natural de la reproducción social, en suma, es cabalmente histórica y política: remita a la dimensión políticamente instituida de toda forma social, al carácter contingente, en última instancia no fundada en una necesidad natural dada de antemano, de cada identidad instituida del sujeto social.

La forma natural de la reproducción social, instituida histórica y políticamente, configura cada vez una manera de "tratar" el valor de uso. La producción y el consumo de valores de uso cualitativamente diferentes no es neutral ni ahistórica, sino que se funda en un conjunto de elecciones civilizatorias que modulan la forma natural conforme una identidad social determinada.

"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 (...) 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 consume” (Echeverría, 2011: 477).

La forma natural presupone invariablemente la creación de valores de uso o la producción de bienes necesarios para la reproducción social. Sin embargo, el proceso de reproducción se da siempre bajo una forma social e histórica específica, particular, instituida políticamente y capaz de ser revisada o modificada en su propia dinámica histórica. La propia forma natural de la reproducción social es, por lo tanto, en sí misma plural, sometida a contingencias histórico-sociales y conflictiva. La existencia social se funda en una ruptura ontológica con la naturaleza, al tiempo que permanece ligada a ella constitutivamente. Esto la vuelve radicalmente conflictiva y susceptible de ser alterada:

“Si se define el proceso de reproducción social como aquel que subordina estructuralmente su estrato físico de funcionamiento a su estrato ‘político’, es imposible dejar de reconocer que en él se halla presente un conflicto fundamental: el conflicto entre lo social como forma y lo natural como sustancia formada. Lo natural rige en lo social, pero lo social no es continuación de lo natural: está del otro lado de un abismo que, paradójicamente, dentro de lo natural, lo separa de él” (Echeverría, 2011: 491).

Toda forma social determinada, por lo tanto, es una actualización particular de una indeterminación genérica que es constitutiva de la forma social natural. Esa indeterminación no es empero abstracta, sino que se actualiza cada vez en condiciones determinadas, sobre la base de lo heredado por la historia previa de las configuraciones de la forma social, las posibilidades que esa historia abre y las que cierra. El capital, para Echeverría, entra en contradicción con la forma natural de la reproducción social en dos niveles fundamentales. En primer lugar, toda forma social supone la producción para el uso o la creación de bienes que satisfacen necesidades humanas. Sin embargo, bajo el capitalismo, este proceso de producción para el uso es subsumido por otro, diferente y hasta cierto punto contradictorio con él, que impone la creación de valor como meta autonomizada de la vida colectiva. Se producen efectivamente valores de uso, pero como función subordinada a la creación de valor capitalista. En segundo lugar, el capitalismo ocluye la dimensión política (el carácter históricamente variable, contingente) de la forma social natural. Al imponerse como sujeto automático del proceso de reproducción, “secuestra” la capacidad de la sociedad para interrogarse acerca de su propia constitución, sus capacidades de auto-alteración y su intrínseca capacidad para cambiar de forma. La forma social-natural de la reproducción social no remite a una naturaleza dada, sino al carácter instituido, histórico y cambiante de toda forma social determinada. Luego, la

contradicción entre el capital y la forma natural se refiere a la tendencia de aquél a volver a ésta rígida, invariable y no susceptible de modificación por las personas.

Lo anterior permite considerar el segundo aspecto del fetichismo capitalista: el “secuestro” de la dimensión política de la vida social. El capital opera fundamentalmente como una forma de poder no-política, que tiende a cancelar la capacidad de la sociedad para poner en cuestión su propia institución. El capital obtura la capacidad de la comunidad humana para alterar o revisar su propia forma histórica, reemplazándolas por su propio movimiento automático.

“El Valor de la mercancía capitalista ha usurpado (*übergriften*) a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia” (Echeverría, 2011: 98).

La reproducción ampliada del capital, que se impone en la modernidad realmente existente como meta alienada de la existencia social, usurpa las potencialidades políticas de la comunidad humana. Ésta se ve seriamente limitada en su capacidad de auto-alteración y auto-interrogación, en la medida en que una meta abstracta surgida de la propia dinámica social determina la lógica de la producción y el consumo. “Lo que se produce y se consume no lo deciden los productores ni los consumidores sino que ya está señalado por la dictadura del capital, entonces los márgenes dentro de los cuales puede desenvolverse la acción y la actividad política son francamente estrechos: es muy poco lo que puede decidirse” (Echeverría, 2011: 288). De ahí surge una dinámica política de la sociedad moderna, que se da en la contradicción entre la lucha por la ampliación de las capacidades políticas del sujeto colectivo y la lógica alienada del capital como sujeto automático. “La vitalidad de la cultura política moderna se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política ‘natural’ del sujeto social y las disposiciones que la reproducción del capital tiene tomadas para la organización de la vida social” (Echeverría, 2011: 99). La crítica del capital funda, para Echeverría, una perspectiva política donde se conjugan la autarquía (como crítica radical del secuestro capitalista de la política) y la democracia (como ampliación progresiva del horizonte de lo político en el marco del capitalismo). En la modernidad del capital, la soberanía del sujeto social –su capacidad para poner en cuestión su identidad y su forma histórica dada– son socavadas por la vigencia del capital como sujeto automático, que se reproduce a espaldas de los particulares.

En torno a la condición política de la existencia humana se reitera un juego de continuidades y rupturas entre el pasado precapitalista y la modernidad del capital. Existen dos formas históricas de

“secuestro” de la política, una antigua y una moderna. La capacidad política de la colectividad humana se ve usurpada por la dinámica del capital. En las sociedades precapitalistas, sin embargo, las relaciones de dominación entre grupos sociales, a su vez impuestas por la escasez, obturaban también la auto-interrogación política de la sociedad. “en su historia, el ser humano ha podido saber de la existencia de su libertad política, de su soberanía o capacidad de auto-gobierno, pero sólo como algo legendario, impensable para el común de los días y de las gentes, o como algo exterior y ajeno a él” (Echeverría, 2011: 96). Si la forma natural de la reproducción social implica una radical apertura a la contingencia en la institución de las formas colectivas de sociabilidad, las sociedades precapitalistas han obturado esa apertura, en la medida en que se basaron en virulentas formas de dominación directa entre individuos, imbricadas con la escasez absoluta y la lucha por la supervivencia ante una naturaleza hostil. La modernidad, con la revolución de las fuerzas productivas, posibilita no sólo la conquista de la escasez, sino también la apertura de novedosas posibilidades de interrogación y alteración política de la sociedad. Sin embargo, esas posibilidades son obturadas nuevamente, ya no por la lucha entre el ser humano y la naturaleza, sino por la forma capitalista de la propia reproducción social y su dinámica característica. De este modo, la promesa de apertura política de la modernidad es también socavada por la forma capitalista que ésta asume. La posmodernidad, para Echeverría, refleja el malestar y la desilusión con respecto a la dinámica política de la modernidad. Ésta, una vez que parece haber agotado su potencial dinámico, genera un malestar global, ligado al sentimiento de “agotamiento de la cultura política moderna” (Echeverría, 2011: 191), que explica desde las regresiones fundamentalistas hasta la desesperación estetizante del posmodernidad. En un contexto donde el desarrollo de las fuerzas productivas no se probó como fundamento de un tiempo de abundancia económica y apertura de posibilidades democráticas para la sociedad, la modernidad como tal es vista globalmente con desconfianza (Echeverría, 2011: 195), en un contexto donde sus potencialidades emancipatorias parecen haberse agotado o son olvidadas por los sujetos. Esta mirada “agotada” sobre la propia modernidad, sin embargo, no porta un proyecto emancipatorio acorde a sus propias condiciones históricas, desconociendo las potencialidades liberadoras de la propia sociedad moderna. La posmodernidad identificaría la modernidad del capital como única modernidad posible, replegándose en un marco de análisis donde todo proyecto emancipatorio aparece desdibujado.

Echeverría, en síntesis, considera a la modernidad como una realidad histórica fundamentalmente contradictoria, ambigua o ambivalente: “la modernidad establecida es siempre ambigua y se manifiesta siempre de manera ambivalente” (Echeverría, 2011: 121). Este énfasis en la ambivalencia caracteriza a su teoría crítica de la modernidad como tal, que se centra en la contradicción entre las potencialidades liberadoras y las formas opresivas de la sociedad capitalista. Por un lado, con el capitalismo emergió la modernidad, con su capacidad para la conquista de la

escasez y la apertura de posibilidades históricamente únicas para el cuestionamiento político de la vida social. Eso funda la cara emancipatoria del capitalismo, forma histórica de surgimiento de la modernidad. Por otro lado, el propio capitalismo secuestra las posibilidades de la interrogación política de la sociedad, restituye artificialmente la escasez y secuestra la soberanía del sujeto social. Así, es imposible reducir la modernidad, en su complejidad y ambivalencia, a un concepto unilateral o simple. Se trata de “ hecho dual y contradictorio” (Echeverría, 2011: 76), desgarrado entre las posibilidades emancipatorias abiertas por la neotécnica y las formas opresivas fundadas en la reproducción del capital. Sobre la base de esta contradicción fundamental, “la presencia de la modernidad capitalista es ambivalente en sí misma” (Echeverría, 2011: 84).

Conclusión

En la primera sección del trabajo, partiendo del texto de Horkheimer, establecí cuatro características centrales de la teoría crítica de la sociedad. 1) Esta forma de teoría social está orientada por una intencionalidad emancipatoria. 2) Las premisas normativas de la teoría se vinculan con una comprensión de la propia realidad histórica. 3) Esta teoría comprende a la sociedad presente como fundamentalmente *contradictoria*, como una realidad cargada de posibilidades emancipatorias y a la vez estructurada en términos de dominación. 4) Finalmente, la teoría crítica enfatiza el carácter históricamente transitorio, susceptible de ser modificado, de las relaciones sociales vigentes. En la segunda sección del trabajo reconstruí el concepto de *teoría crítica de la modernidad* de Bolívar Echeverría, enfatizando la contradicción entre valor y valor de uso, la diferencia entre modernidad y capitalismo y la teoría del fetichismo. A continuación, analizaré en qué medida el pensamiento de Echeverría puede comprenderse, a partir del planteo de Horkheimer, como una teoría crítica de la sociedad en sentido estricto. Para esto, trataré los puntos en cuestión uno por uno.

1) En primer lugar, el pensamiento de Bolívar Echeverría es a la vez normativo y descriptivo. Su teoría de la modernidad no se limita a la reconstrucción no-valorativa, sino que comprende críticamente a la sociedad, en términos cargados de contenido ético y político. Analiza la dinámica de la modernidad desde el punto de vista de las posibilidades de la sociedad para abrirse a su propia auto-alteración y auto-interrogación políticas. Su comprensión de las formas sociales y su dinamismo se centra en la forma cómo éstas amplían o constriñen las potencialidades de las personas para la autonomía. La crítica del fetichismo capitalista está, por lo tanto, presupuesta en su descripción de la forma como se organizan la sociedad moderna y su dinamismo característico.

2) La perspectiva normativa esgrimida por Echeverría, sin embargo, no es ajena o indiferente a su objeto, la propia sociedad moderna. Dos elementos de la propia realidad objetiva confluyen en la constitución de esa perspectiva de crítica inmanente: la neotécnica específicamente moderna y la teoría de la forma natural de la reproducción social. La conquista de la escasez, posibilitada por la

revolución de los medios de producción modernos, hace posible una mayor variabilidad de las formas de producción y consumo de bienes útiles. Al mismo tiempo, al liberar a las personas de las presiones de la constante lucha con el medio, habilita nuevas posibilidades para la autonomía individual y colectiva. Por otro lado, la teoría de la forma natural muestra que toda sociedad se funda en una institución política contingente, y que la propia dinámica de la reproducción incluye un momento de puesta en cuestión y modificación de la propia identidad social instituida. Esta potencialidad *genérica* de toda sociedad para poner en cuestión su forma constituida es a la vez ampliada y obturada en la modernidad. Ampliada, porque la conquista de la escasez también habilita una multiplicación de las posibilidades históricas y sociales. Obturada, porque la forma capitalista de la modernidad secuestra la dimensión política de la vida social. La perspectiva emancipatoria que el crítico enarbola, entonces, no se funda en consideraciones morales abstractas sino que está entrelazada con una comprensión de la especificidad de la sociedad moderna en el seno de la dinámica histórica.

3) Echeverría enfatiza la contradicción entre las potencialidades liberadoras y las formas opresivas de la modernidad del capital. Sostiene que la modernidad, como proceso de totalización civilizatoria, excede potencialmente al capitalismo, que le dio origen en términos históricos. Echeverría se centra en las contradicciones entre la modernidad, cargada de posibilidades liberadoras fundadas en la conquista de la escasez y la apertura a la interrogación política de la sociedad, y su limitada forma capitalista, sometida al fetichismo de la reproducción del valor. El capitalismo no es, para el autor, la última forma posible de la sociedad moderna, sino que constriñe sus posibilidades históricas y civilizatorias. La crítica inmanente se funda, pues, en la diferencia entre las potencialidades liberadoras y la actualización opresiva de la modernidad en su forma actual o realmente existente.

4) Finalmente, Echeverría pone énfasis en el carácter transitorio a) de la modernidad como tal, a la que considera en su especificidad histórica; b) de su forma capitalista, a la que juzga como el origen pero no la única forma posible de la sociedad moderna. Este doble énfasis le permite articular una teoría históricamente determinada de la sociedad moderna y una teoría general de la historia. El punto de articulación entre ambas es la lucha contra la escasez, que es para el autor precondition para la realización plena de las capacidades de interrogación y alteración política de la sociedad moderna.

A partir de este cuádruple análisis, intenté mostrar el pensamiento de Bolívar Echeverría como una teoría crítica de la sociedad moderna en sentido estricto. El rasgo central de esta teoría, según mi intento de reconstrucción, es la atención al carácter *contradictorio* de la modernidad, en una lectura que intenta no unilateralizarse en las narrativas de la declinación o el progreso.

Bibliografía

Chávez, D. (2013) *La dimensión política del concepto de valor de uso en el pensamiento de Bolívar Echeverría*, tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar: Ecuador.

Cevallos, S. (2012) “La crítica de Bolívar Echeverría del barroco y la modernidad capitalista” en *Íconos. Revista de ciencias sociales*, Nro.. 44, pp. 119-124

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

Echeverría, B. (1998) *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI: México.

Echeverría, B. (2010) “Una introducción a la Escuela de Frankfurt” en *Revista Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Nro. 15, pp. 19-50.

Echeverría, B. (2011) *Crítica de la modernidad capitalista*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia: La Paz.

Horkheimer, M. (2003) “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría crítica*, Amorrortu: Buenos Aires, pp. 232-271.

Gandler, S. (2015) *Critical Marxism in Mexico Adolfo Sánchez Vázquez and Bolívar Echeverría*, Brill: Londres.

Ríos Gordillo, C. (2011) “Bolívar Echeverría. Práxis revolucionaria, crítico y modernidad alternativa” en *Prohistoria*, vol.15.