

# La doble modernidad: Bolívar Echeverría y la Teoría Crítica

Carlos Casanova Pinochet

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

## Resumen

El presente artículo propone una lectura de aquellos textos en los que Bolívar Echeverría plantea la tesis de una modernidad internamente tensionada entre la “modernidad históricamente establecida” y la “modernidad potencial”, es decir, una modernidad ambivalente y opuesta entre dos procesos diferentes, entre el proceso civilizatorio de una modernización progresista, ligado al desarrollo de la tecno-ciencia y al incremento del poder del conocimiento sobre la naturaleza, y el proceso crítico-emancipador de una modernidad que mantiene en reserva su potencial utópico y que se actualiza críticamente como forma de “reivindicación de todo aquello de la modernidad que no está siendo actualizado en su actualización moderna capitalista”.

**Palabras clave:** Modernidad, Crítica, Ilustración, Barroco, Potencia utópica.

## Abstract

The following article proposes an interpretation of a number of texts by Bolívar Echeverría which suggest a modernity with an internal tension between the “historically established modernity” and the “potential modernity”. That is to say, it proposes a reading of an ambivalent modernity as the result of two different processes: the civilizing process of a progressive modernity —linked to the development of science and technique, and the increase of the power of knowledge over nature—, and the critical-emancipatory process that maintains a utopian potential and that actualizes itself critically as a form of “a claim of all of aspects of modernity that are not being actualized in its capitalist modern actualization”.

**Keywords:** Modernity, Criticism, Illustration, Baroque, Utopian Power.

## 1. Introducción: La modernidad hendida

A diferencia de la versión humanista ilustrada y filosófico-histórica de la llamada *modernidad*, cuyo eje central hace referencia a un proceso homogéneo y acumulativo de autoformación progresiva de la humanidad que avanza siempre hacia mejor, y que, superando los escollos de servidumbre (de culpable incapacidad de hacer uso del libre juicio) heredados por la tradición, paulatinamente instituye los principios universales de una cultura ilustrada y cosmopolita, para Bolívar Echeverría el complejo histórico moderno no se define por un proceso lineal y continuo, sino por la superposición *heterocrónica* y *heterotópica* de elementos de distintos subcódigos que marcan las diferentes identidades de una cultura. Si hay historia de la cultura, según la visión de Echeverría, es en el sentido de una historia de procesos de imbricación, de entrecruzamiento, de intercambio de formas culturales de distinta procedencia.

La modernidad, en consecuencia, no se definiría por un corte temporal simple entre lo antiguo y lo nuevo, lo tradicional arraigado y lo actual lanzado hacia el futuro; más bien se caracterizaría por la coexistencia conflictiva de una doble tendencia: la que, por un lado, sigue una línea temporal recta y ascendente, ligada al programa civilizatorio de una sustitución radical de la fuente tradicional del saber humano por efecto del dominio de la razón matematizante, y la que, por otro lado, persiste como el movimiento contrario de sobrevivencia de principios estructuradores no modernos o pre-modernos, que insisten y retornan como el espectro de estructuraciones tradicionales de un mundo social que se ha pretendido dejar atrás. En el hiato o fisura crítica de ese espacio-tiempo de coexistencia, se deja entrever la potencia metamórfica de la actividad formadora de modos alternativos de vida moderna.

## 2. El mito de la revolución moderna

Al igual que para Habermas, para Bolívar Echeverría la modernidad que conocemos hasta ahora es “un proyecto inacabado”, un proceso que se mantiene incompleto. Sin embargo, a

esta idea Echeverría le da un sentido distinto al que le da Habermas. Para él no significa que la modernidad está dispuesta y orientada internamente en conformidad a un fin que permanece pendiente, como la idea de un proceso de racionalización que persigue su cumplimiento; si es un proyecto inacabado, no es en el sentido de la distancia existente entre la idea y su realización, sino de la imposibilidad de anular, enterrar y sustituir lo “tradicional” o “ancestral” con que la modernidad se topa. “La modernidad –dice Bolívar Echeverría– se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente”<sup>1</sup>. Como si algo en la modernidad “la incapacitara para ser lo que pretende ser: una alternativa civilizatoria ‘superior’ a la ancestral o tradicional”<sup>2</sup>. Llamativamente, es en esa incapacidad donde se pone de manifiesto el carácter hegemónico del discurso racionalista moderno. En su intento fallido por imperar soberanamente, la modalidad civilizatoria –científico-técnica– de la modernidad capitalista se muestra como una forma dominante, que sólo puede articularse ideológicamente como logos “universal” en la contingencia de un terreno en disputa, en el que coexisten modalidades de vida, de prácticas y de discursos, formas de existencia social irreductibles a la homogeneización cultural. Vale decir: no hay “universal”, sino voluntad de poder formadora y transformadora de mundo; no hay “homogeneidad”, sino *homogeneización* en el terreno de una pluralidad insumisa; no existe la modernidad como proyecto positivo “unívoco”, sino una modernidad *ambivalente*, en la que procesos de liberación y de potenciación de los individuos coexisten con formas de servidumbre y de depotenciación humana. Para Bolívar Echeverría, al igual que para Karl Marx, que la modernidad capitalista sea

<sup>1</sup> Echeverría, Bolívar. “Un concepto de modernidad”. En *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz-Bolivia: Oxfam, 2011, pp. 120-121. Este texto está incluido asimismo, bajo el título “Definición de la modernidad”, como capítulo del libro, del mismo autor, *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era, 2010, pp. 13-33. En adelante, citaremos el texto incluido en la *Antología* de su obra.

<sup>2</sup> *Ibid.*

una forma *dominante* de concebir la historia de la cultura, no significa que sea *vencedora*. Por el contrario, las condiciones de posibilidad del dominio de una forma cultural son, a un tiempo, las de la imposibilidad de vencer del todo. Sólo impera, como si al mismo tiempo algo en esa forma la incapacitara para ser lo que pretende ser: lo universal absoluto que vence superando, negando lo “pre-moderno” (negando lo que lo niega). Lo dominante está siempre ahí, mostrándole a la fuerza dominante que *lo uno* está necesariamente dividido, dominado por *lo otro* que lo dobla, lo escinde en una diferencia que es imposible de someter sin que vuelva a aparecer.

La *modernidad* y la revolución *capitalista* no se identifican del todo. Se trata más bien, según Bolívar Echeverría, de “la modernidad históricamente establecida” como “zona de encuentro” de la modernidad con el capitalismo. Significa, por tanto, que ese punto de encuentro es la cristalización de una modalidad histórica particular de proyecto moderno, y no de la modernidad en general. Esto tiene por efecto que Europa misma sea una multiplicidad; y que la llamada América Latina es, en cuanto a su devenir, inseparable de las bifurcaciones de esa multiplicidad europea.

He aquí una de las tesis esenciales de Bolívar Echeverría que, por cierto, lo aproxima a la filosofía de Karl Marx: toda actualidad, toda forma *realmente existente*, no es más que una forma determinada de *actualización*, entre muchas otras posibles, que como tal guarda, contiene, la posibilidad abierta e indefinida de su *ser potencial*. Ya tendremos oportunidad de desarrollar esta diferencia. Por el momento, conformémonos con señalar que, a partir de aquí, Bolívar Echeverría distingue la Europa “histórica”, que se identifica con lo moderno y lo capitalista, de las “otras” Europas que conviven con ella, las “perdedoras”, “minoritarias”, “clandestinas”, “o incluso inconscientes, dispuestas a intentar otras actualizaciones de lo moderno”<sup>3</sup>. Para Echeverría, no es sólo Europa la que domina unilateralmente sobre la

---

<sup>3</sup> Echeverría, “Un concepto de modernidad”, p. 128.

cultura latinoamericana; es asimismo Occidente, romano cristiano y capitalista, el que domina sobre su propio tercer mundo, sobre sus elementos minoritarios. Lo mismo con América Latina: esta domina sobre sí, bajo la forma dominante de una Europa occidental que impera sobre las otras Europas “perdedoras”.

No basta, entonces, con hablar de “revolución moderna”. Así como, frente al humanismo ilustrado universalista de Bruno Bauer, que identificaba sin más “revolución política” y “emancipación humana”, y confundía el Estado de derecho con la encarnación política del reencuentro del hombre con su propia esencia, Marx preguntaba por *quién* es ese hombre de la revolución civil moderna<sup>4</sup>; así también, nos parece, Bolívar Echeverría pregunta: *de qué revolución se habla, cuando hablamos de “revolución moderna”*. Es Marx, por lo demás, quien destaca la naturaleza esencialmente “revolucionaria” de la clase burguesa:

Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas<sup>5</sup>.

Sin embargo, esa “revolución”, como sostiene Echeverría en la línea de la argumentación marxiana, es *el movimiento aparente objetivo* de la reproducción del valor mercantil de las cosas en la modalidad de una “valorización del valor” o “acumulación

<sup>4</sup> Cfr. Bauer, Bruno. “La cuestión judía”. En Reyes, Mate (ed.). *La cuestión judía*. México: Anthropos, 2009, pp. 3-107; Marx, Karl. “Sobre la cuestión judía”. En Tarcus, Horacio (selecc.). *Antología. Karl Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, pp. 59-90.

<sup>5</sup> Marx, Karl & Engel, Friedrich. *El manifiesto comunista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 159.

de capital”, que sólo se puede cumplir en las condiciones de subordinación, sujeción o subsunción del proceso “social-natural” de reproducción de la vida humana bajo un dispositivo económico peculiar, es decir, bajo una configuración histórica particular de las fuerzas productivas de la sociedad humana, a la que le es inherente el discurso racionalista matematizante.

Por consiguiente, una teoría de la revolución que se formule dentro del flujo estructuralmente positivo o “realista” del discurso científico-técnico moderno, estará imposibilitada de una crítica de la modernidad capitalista<sup>6</sup> y, en consecuencia, estará incapacitada para pensar las actuales condiciones sociales de existencia como forma *histórico-dominante*, pero siempre contingente, de actualización. En lugar de una tal crítica, universalizará su propio discurso y la forma cultural en la que se enmarca, invisibilizando de esa manera el carácter necesariamente *impuro* e *híbrido* de toda configuración cultural, tal como ésta deviene en su historia concreta.

Marx, según muestra Bolívar Echeverría, avanza en la construcción de una estructura discursiva nueva, al inventar un tipo de discurso que no es el de la economía política, sino el de su “crítica”. No hay en él un “aporte revolucionario” a la ciencia económica, sino una “cientificidad destructiva” de la práctica económico-política y una aproximación teórica al fundamento material de la modernidad capitalista. En tal sentido, es reconocible en su “crítica de la economía política” lo que tempranamente, según Echeverría, está contenido como programa teórico dentro del *corpus* de las *Tesis sobre Feuerbach*: “una reconfiguración fundamental del campo de posibilidades de composición del discurso teórico”<sup>7</sup>. No obstante, y pese a esa “revolución teórica”, Marx, al igual que los filósofos del siglo XVIII, se muestra acrítico ante la idolatría de la técnica, y excesivamente confiado en las capacidades inherentes al desarrollo de las fuerzas productivas para vencer las trabas que las mantienen atadas al

---

<sup>6</sup> Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 2012, pp. 62-63.

<sup>7</sup> Echeverría, Bolívar. *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México: Itaca, 2011.

capital, como si ese desarrollo no fuese inmanente a la lógica misma de éste y de su sistema de dominación. Confiado en las potencialidades liberadoras de las capacidades progresivamente incrementadas –por efecto mismo de su composición técnica– de las fuerzas humanas de producción, Marx reproduce un doble “mito” de la modernidad.

Por un lado, al creer que las fuerzas productivas, desarrollándose sin el obstáculo de las relaciones de producción que las mantienen empozadas, liberarán una consistencia intrínsecamente emancipadora, Marx repite aquella narrativa con la que la modernidad capitalista se autolegitima como forma cultural dominante: el mito *prometeico* de la relación de dominio entre el Hombre y la Naturaleza, en tanto que configuración sintetizadora “eterna e inmutable” del conjunto de necesidades de consumo y disfrute del ser humano con el conjunto de sus capacidades de trabajo y producción<sup>8</sup>. Por otro lado, recompone el “mito de la revolución” como modalidad “laicizada” de la idea *protomoderna* de la actividad de un Dios omnipotente que crea *ex nihilo*. Vale decir: se trata del mito de la revolución en tanto que mito *refundacional*, indispensable en la construcción de toda cultura política dominante en la modernidad efectiva, “la modernidad burguesa capitalista”. Es, en otras palabras, el mito de la modernidad como pensamiento *epocal*.

La *epojé* moderna, en cuanto mito del *corte*, la *cesura*, el *salto catastrófico*, del acontecimiento separador y generador de dis-

<sup>8</sup> Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 66. Hans Blumenberg, por su parte, escribe: “El Goethos de veinticinco años se identifica con Prometeo en cuanto artista-demiurgo y rebelde frente al padre olímpico; en el último volumen de *Poesía y verdad* publicado aún por él, el XV, llama a Prometeo y a otras figuras sufrientes de la mitología, como Tántalo, Ixión y Sísifo, ‘mis santos’. Asimismo, el Marx de veinticinco años, al escribir la última frase del prólogo de su disertación (dedicada a la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*), toma a Prometeo, en un imaginario ‘calendario filosófico’, como ‘el santo y mártir más ilustre’. Si hubiera en ello algún gesto de rebeldía, el padre-dios sería Hegel, muerto una década antes, y una disertación filosófica de confrontación con él sería la forma más rápida de convertirse en un mártir. Pero la sublevación es de mayor alcance. Es la filosofía misma –en una hipóstasis que el autor consigue sin esfuerzo– la que hace suya la rebeldía de Prometeo, declarándose ‘*contra todos los dioses celestes y terrestres, que no reconocen en la autoconciencia humana la divinidad suprema*’ (el destacado es nuestro). Blumenberg, Hans. *El trabajo sobre el mito*. Buenos Aires-Barcelona: Paidós, 2003, pp. 617-626.

tancia, que da lugar a que lo que sigue ya no pueda entenderse como continuación directa de lo precedente, encierra, según Bolívar Echeverría, una afirmación central de orden metafísico, que nos condena a la “actualidad”, impidiéndonos pensar otras modalidades posibles de actualización de lo moderno.

### 3. Crítica de la modernidad capitalista

Sin embargo, la crítica del mito no puede –Echeverría lo sabe– ser concebida como mera *desmitificación*. En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer sostienen que “el horror mítico de la Ilustración es horror al mito”<sup>9</sup>. Vale decir: el horror ilustrado al mito se manifiesta como intento de desmitificación mediante la racionalización del mundo, pero que en su operación misma provoca el retorno de lo mítico, bajo la forma anticipatoria –cuantificadora– del pensamiento positivo; la desmitificación mediante el imperio de la razón instrumental se ejerce en tanto que *esquemmatización* de lo existente, como la predeterminación que neutraliza todo lo que hay de posible en él, y así, como perpetuación carente de esperanza de la realidad. Lo que hace que la Ilustración recaiga en la mitología, de la que nunca supo liberarse. “La mitología –escriben ellos– había reflejado en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como verdad, renunciando así a la esperanza”<sup>10</sup>. Por consiguiente, toda forma de racionalidad –ya sea en la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica– en la que se halle confirmada la fatalidad de lo fáctico (que no es sino la fatalidad del poder), el ciclo de su eterno presente, implica un retorno de lo mítico.

La subsunción de lo fáctico –escriben Adorno y Horkheimer–, sea bajo la prehistoria fabulosa, sea bajo el formalismo matemático; la relación simbólica de lo actual con el acontecimiento mítico en el rito, o con la categoría

---

<sup>9</sup> Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal, 2007, p. 43.

<sup>10</sup> Ibid.



abstracta en la ciencia, hace aparecer lo nuevo como pre-determinado, que así es en verdad lo viejo. No es lo existente lo que carece de esperanza, sino el saber, que en el símbolo plástico o matemático se apropia de lo existente en cuanto esquema, y así lo perpetúa<sup>11</sup>.

En su texto “Un concepto de modernidad”, Bolívar Echeverría cita, a modo de epígrafe, un pasaje de Walter Benjamin, en el que este escribe: “este cortejar al cosmos, este intento de un matrimonio nuevo, inaudito, con las potencias cósmicas, se cumplió en el espíritu de la técnica. Pero como la avidez de ganancia de la clase dominante pretendió calmar con ella su ambición, la técnica traicionó a la humanidad e hizo del lecho nupcial un mar de sangre”<sup>12</sup>.

En los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, esa voluntad de dominio técnico de la “clase dominante” se identifica con el *conatus* como deseo de autoconservación de la vida, que presenta, en la protomodernidad de una figura homérica como Odiseo, la alternativa que es esencia de la razón ilustrada: la subordinación de la vida entera a las exigencias de su conservación pone a los hombres ante la necesidad de elegir entre su sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta al sí-mismo. Pero esa alternativa ineludiblemente anuda la vida de los hombres al enlace del mito con el dominio y el trabajo. Desde entonces, la adaptación al poder del progreso técnico ha implicado el progreso del poder al que ellos han quedado fatalmente sometidos.

La crítica del mito, entonces, no puede ser realizada en nombre de una emancipación que ponga al hombre en el centro del poder. Una crítica así, no es sino la forma racionalizada, ilustrada, del mito homérico, que vuelve a colocar a los hombres bajo el dominio de la técnica y de la máquina *reificada* del pensamiento positivo. ¿Cómo concibe Bolívar Echeverría la crítica del mito de la revolución moderna en su modalidad capitalista? Es necesario, ante todo, un cambio de perspectiva. Hay que situarse desde

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Echeverría, “Un concepto de modernidad”, p. 117.

el punto de vista de la imaginación barroca, de la creación de formas imbricadas de culturas, dislocadas en sus infinitos pliegues del centro o unidad identitaria, y por tanto, desde el punto de vista de la *imposibilidad* de un “esquema de mundo” de tender “la red de su simbolización elemental, de su producción de sentido y su inteligibilidad, sobre todos y cada uno de los elementos que puedan presentarse al mundo de la percepción”<sup>13</sup>. Desde la perspectiva de *la infinita predicabilidad sin sujeto ni fin de los procesos de mestizaje cultural, de cruza bastarda y ladina*, aparece la *impropiedad* de todo “sujeto” cultural, que no puede acceder a sí mismo –ficcionalarse– sino mediante el suplemento de modelos culturales que lo preceden y de los que se apropia, transformándolos. La tesis de Bolívar Echeverría es que el sujeto cultural está originariamente descentrado –por tanto invalidado como Sujeto– por un proceso *impropio* de *apropiación* metamórfica. Los elementos de los que se apropia, en un proceso hetero-creativo de formación, originariamente lo contaminan, parasitan su genealogía.

Por lo tanto, usando una expresión de Willy Thayer, podemos decir que el cambio de perspectiva de Bolívar Echeverría equivale a un “giro barroco”<sup>14</sup> de la crítica de la modernidad. Por efecto de ese “giro”, la crítica se transforma en *pliegue*, es decir, en un “concepto” (barroco) de escisión, que no se define ya por un corte simple que crea polos binarios, diferencias representacionales, o por una cesura epocal que divide el tiempo según unidades homogéneas, sino por un “punto de inflexión”, esto es, una “turbulencia tópica” (Deleuze) del espacio y del tiempo, un “remolino en el devenir” (Benjamin)<sup>15</sup>, en que confluyen singula-

<sup>13</sup> Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era, 2011, p. 81.

<sup>14</sup> Thayer, Willy. “Giro Barroco”. En Thayer, Willy. *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*. Santiago: Metales pesados, 2006, pp. 179-220.

<sup>15</sup> Sabida es la estrecha relación que une la interpretación de la modernidad de Echeverría con la propia lectura de Walter Benjamin. Al igual que éste, él se niega a pensar el proyecto de la modernidad desde el punto de vista de una unidad temporal homogénea. En la misma dirección abierta por Benjamin, Echeverría plantea la crítica de la modernidad capitalista en términos de una crítica de su concepto lineal de tiempo. Podríamos afirmar que su afinidad con Benjamin reside en el modo en que concibe la

ridades expresivas, cifras históricas que se prestan a la infinita predicabilidad sin sustancia, no definidas por la identidad, sino por el “pasaje”, por el “paso” o “puro movimiento (turbulencia) disyuncional de direcciones múltiples”, cada una de las cuales florece (rizoma)”<sup>16</sup>. Tal como lo define Thayer, el “giro barroco” es el giro del concepto como *pliegue*, cuya universalidad ya no se extiende por subsunción de lo desigual mediante esquematización, “sino por singularización y concentración en el menor espacio/tiempo, de la mayor cantidad de variedad cualitativa”<sup>17</sup>. En lugar del concepto “burgués-capitalista” de modernidad como unidad que vale para muchos –universalidad *extensiva*–, el concepto “barroco” de modernidad es lo universal que vale para uno –universalidad *intensiva*, expresiva de *la mayor cantidad de variedad cualitativa*.

A partir de este “giro barroco”, Bolívar Echeverría explora las posibilidades, inauditas, de “un matrimonio”, una nueva alianza o síntesis entre el Hombre y la Naturaleza, que están implicadas en las potencialidades desplegadas por la técnica moderna. Posibilidades virtualmente presentes, pero no actualizadas en el modo capitalista de esa síntesis. Pues Echeverría define la modernidad capitalista, precisamente como un “principio estructurador” de la modernización “realmente existente” de la vida humana, cuyo origen y fundamento está, sin embargo, en una fase histórica previa de aparición de las condiciones

---

crítica de la filosofía de la historia moderna: en Echeverría, la crítica de la modernidad burguesa confluye con una crítica de la cultura –desde la perspectiva de lo mestizo y barroco– y una crítica del concepto de tiempo –desde la perspectiva de una historicidad imbricada y de un “tiempo impuro”, anacrónico. Sobre lo “barroco” en Benjamin, véase Benjamin, Walter. *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada, 2012. Sobre su crítica del concepto de historia, véase Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: Arcis-Lom, 1995. Cfr. Echeverría, Bolívar. “Benjamin: mesianismo y utopía”, en Echeverría, *Valor de uso y utopía*, pp. 119-152; Echeverría, Bolívar. “La modernidad múltiple”, en *Antología*, pp. 177-189; Echeverría, Bolívar. “Deambular: Walter Benjamin y la cotidianidad moderna”, en *Antología*, pp. 727-735; Echeverría, Bolívar. “Meditaciones sobre el barroquismo”, en Echeverría, *Modernidad y blancitud*, pp. 183-209.

<sup>16</sup> Thayer, “Giro barroco”, pp. 199-201.

<sup>17</sup> Thayer, “Giro barroco”, p. 197.

tecnológicas de emergencia del mundo moderno, que él llama –siguiendo en esto las investigaciones de Lewis Mumford– período “eotécnico”. Momento histórico que tiene lugar alrededor del siglo X de nuestra era y que pertenece –según Lewis Mumford– a la “edad auroral” de la fase “neotécnica” de la historia tecnológica<sup>18</sup>. La modernidad capitalista sería, según la tesis de Echeverría, sólo una modalidad de respuesta, cristalizada en una forma particular de significación, de la transformación técnica que acontece alrededor del siglo X<sup>19</sup>. Ella constituiría, así pues, una deriva específica de la “neotécnica”, un surco determinado en la apertura de sus posibilidades, pero que en ningún caso agota el ser potencial que este giro tecnológico envuelve. Según Echeverría, con el recentramiento “neotécnico” de la síntesis Hombre-Naturaleza se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo extrahumano, distinta de la existente en la construcción arcaica

---

<sup>18</sup> La tesis de Lewis Mumford es que la máquina moderna, elemento esencial al desarrollo de la economía industrial, no es el producto “revolucionario” de una invención *ex nihilo*, que rompe con la historia de la técnica precedente; sólo fue posible, según él, como resultado de un complejo histórico, que está a la base de una nueva modalidad (constitutiva de una nueva civilización) de sincretismo del hombre con la naturaleza. La historia del desarrollo de la máquina y su civilización, lo divide en tres fases: *eotécnica*, *paleotécnica* y *neotécnica*. Según Mumford, al definir las fases paleotécnica y neotécnica, el profesor Patrick Geddes descuidó el importante período de preparación, cuando se prefiguraron todos los inventos. A este período, “edad auroral” de la historia de la técnica moderna, lo llama “eotécnica”. Él se extiende aproximadamente desde el año 1000 al 1750. Es un complejo histórico en el que llegan a reunirse los adelantos y sugerencias técnicas dispersas de otras civilizaciones, que da lugar a un largo y lento proceso de invención y de adaptación experimental. A la base de la economía eotécnica está, en la perspectiva de Mumford, la descentración del hombre en su relación con la técnica, es decir, la disminución del uso de los seres humanos como principales motores, y la separación de la producción de energía de su aplicación e inmediato control. Cfr. Mumford, Lewis. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

<sup>19</sup> Hay en esta tesis una visible diferencia con los autores de *Dialéctica de la Ilustración*. Para Echeverría, sobre la base de las investigaciones de Mumford y Braudel, el origen y fundamento de la modernidad se ubica en un momento histórico diferente, muy posterior al del apareamiento de los fenómenos de la protomodernidad griega. El sentido profundo de la modernidad no estaría, según él, en el uso homérico de la mitología arcaica, primer esbozo de un nuevo tipo de ser humano, sino en la “revolución tecnológica” *neotécnica*, cuya “edad auroral” es la *eotécnica*. Esta tesis, lo veremos un poco más adelante, tiene importantes consecuencias respecto a las diferencias de Echeverría con la Teoría Crítica.

de la vida civilizada, en la que prevalecía la necesidad de tratar a la naturaleza como a una otredad amenazante de la “mismidad” del ser humano a la que hay que vencer y dominar. Con la “revolución de la neotécnica” aparece por primera vez en la historia la posibilidad de una relación otra del hombre con la naturaleza, no fundamentada en la alternativa del dominio o de la eliminación de uno de los dos términos (alternativa que lleva a la necesidad de desplegar todos los recursos técnicos a favor del incremento del poder humano), sino en la colaboración inventiva, creadora de nuevas formas, entre ambos. La posibilidad de que la actividad productiva humana no se autodiseñe como un arma para vencer y anular la naturaleza con la que interactúa, reducir su realidad exterior, es una posibilidad inherente a la recomposición tecnológica –al reagenciamiento de los elementos de la naturaleza con los elementos humanos– que está implicada en la civilización “neotécnica”.

Sin embargo, la modernidad efectiva o realmente existente, la modernidad en su configuración capitalista, se desarrolla como una forma de actualización que no logra incorporar, asumir plenamente lo que está a la base histórica de su propio impulso. Por la propia lógica de su funcionamiento, la expansión territorial y el incremento de la productividad en virtud de la valorización, basadas en la explotación y el dominio sobre la naturaleza (transformada en “recurso” o “reserva”), la modernidad capitalista adapta las potencialidades de la “neotécnica”, resignificándolas según los códigos propios al funcionamiento de la técnica arcaica. La tesis de Echeverría es muy elocuente. Pues según ella, la ciencia experimental tal como está fundamentada filosóficamente en Bacon no representa un corte epocal, una ruptura epistémica simple a partir de la cual se desarrolla el saber positivo moderno. Al concebir la ciencia experimental como órgano del poder del hombre sobre la naturaleza, el artificio que transforma al entendimiento en capacidad de dominio sobre ella (ya que conocer bajo qué condiciones se produce algo, y bajo qué condiciones se producen esas condiciones, es en definitiva poder producirlo, y así poder intervenir sobre los elementos de

la naturaleza, volverla servil a las utilidades de la vida<sup>20</sup>), Bacon, más que estar llevando a cabo un salto cualitativo, está actualizando las nuevas posibilidades de la tecno-ciencia bajo la impronta de la racionalidad técnica arcaica. En la conversión narcisista –antropocéntrica– de la Naturaleza en un puro objeto que sólo existe para servir de espejo (corregido) a la autoproyección del Hombre como sujeto puro, parasita el espectro de la técnica arcaica, neolítica o de conquista de la naturaleza.

El corte o cesura como salto cualitativo está imposibilitado por el mismo concepto moderno-capitalista de corte revolucionario. Éste es una función de la valorización en cuyo proceso de acumulación retorna la forma tradicional de concebir la técnica. El método capitalista trunca de ese modo las posibilidades que ofrece la neotécnica.

#### 4. Bolívar Echeverría y la Teoría Crítica

Con la publicación de *Dialéctica de la Ilustración* (1947), la teoría crítica de la sociedad de Theodor Adorno y Max Horkheimer incorpora la “crítica de la economía política” realizada por Karl Marx dentro de una empresa investigativa mayor: la crítica del proyecto civilizatorio de Occidente. Pues una crítica del fundamento y origen de la modernidad capitalista implica, según ellos, el delineamiento de una crítica de la civilización que sea capaz de identificar el ejercicio de poder del hombre sobre el hombre –cuya condición es la dominación del hombre sobre la naturaleza–, desde la cultura de los griegos, pasando por la genealogía de la moral judeo-cristiana y la Ilustración, hasta el totalitarismo y la industria cultural de las sociedades liberales<sup>21</sup>.

Es importante destacar, en este punto, la proximidad entre

---

<sup>20</sup> En verdad, dice Bacon en *La gran restauración*, no es posible vencer la naturaleza más que conociéndola en sus signos: “La ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo porque el ignorar la causa nos priva del efecto” (III); “Por tanto, las cosas, tal y como realmente son en sí mismas, ofrecen conjuntamente (en el género de la ciencia) la verdad y la utilidad” (CXXIV). Bacon, Francis. *La gran restauración (Novum Organum)*. Madrid: Tecnos, 2011.

<sup>21</sup> Del Valle, Nicolás. “Crítica de la civilización. Sobre la dialéctica de la Ilustración en Theodor Adorno y Max Horkheimer”. En Del Valle, Nicolás (ed.). *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*. Santiago: Metales Pesados, 2015, pp. 131-171.

el programa de la Teoría Crítica y el planteamiento de Bolívar Echeverría. Ambos coinciden en un cierto distanciamiento respecto al enfoque de lo que con Moishe Postone podemos llamar “marxismo tradicional”<sup>22</sup>. Es decir, un distanciamiento del análisis que ve en la emancipación de las relaciones de clase, enraizadas en relaciones de propiedad y mediadas por el mercado, el tránsito hacia una sociedad (la sociedad socialista) “caracterizada por la propiedad colectiva de los medios de producción y la planificación centralizada en un contexto industrializado –un modo de distribución justo y conscientemente regulado, adecuado a la producción industrial”<sup>23</sup>. Un tal enfoque, no cuestiona sin embargo el *paradigma productivista* sobre el que se articula la sociedad moderna como proceso de dominación estructural, poseedora de una lógica de desarrollo cuasiautónoma. En lugar de eso, el “marxismo tradicional” se conforma con realizar la crítica del capitalismo desde el punto de vista de la producción industrial, percibiendo en un estadio tecnológicamente avanzado de esta última las posibilidades de emancipación. Para la Teoría Crítica, en cambio, al igual que para Bolívar Echeverría, se trata de criticar la promesa ilustrada de emancipación que supuestamente estaría contenida en el progreso técnico, económico y científico, para mostrar en ella su reverso: la dominación cada vez más sofisticada por medio de la administración de la vida humana y natural. El incremento de las fuerzas humanas no llevaría al despliegue de un mundo “verdaderamente humano” en que hombre y naturaleza se reconcilian, sino que, “tras un período de ascenso, de desarrollo de las fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza”, conduce a la sociedad “hacia una nueva barbarie”<sup>24</sup>. Esta visión acerca de la civiliza-

<sup>22</sup> Postone, Moishe. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid-Barcelona: Marcial Pons, 2006.

<sup>23</sup> Postone, Moishe. *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Bifurcaciones- Traficantes de sueños, 2007, p. 36.

<sup>24</sup> Horkheimer, Max. “Teoría tradicional y teoría crítica”. En Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008, p. 257.

ción moderna será explícita en el prólogo de la primera versión de la *Dialéctica de la Ilustración* (1944), dedicada a Friedrich Pollock, donde sus autores declaran: “Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”<sup>25</sup>.

Como señalamos más arriba, lo que Postone denomina “marxismo tradicional” no se refiere a una tendencia histórica específica en el marxismo, sino a un marco teórico crítico de carácter general que considera la propiedad privada de los medios de producción y la economía de mercado como las relaciones sociales básicas del capitalismo. De manera que, dentro de esta interpretación general, las categorías fundamentales de la crítica marxista –como valor, mercancía, plusvalor y capital– son fundamentalmente entendidas como categorías del mercado y de la expropiación del excedente social por parte de una clase de propietarios privados. Desde este punto de vista, la contradicción básica del capitalismo se localizaría entre estas relaciones de propiedad –mediadas por el mercado– y las fuerzas productivas desarrolladas. El “marxismo tradicional”, por consiguiente, plantea una teoría crítica de la sociedad capitalista en términos de una crítica de la “explotación”, desde la perspectiva de la contradicción entre proceso de producción y desarrollo de las fuerzas productivas, por una parte, y mercado y propiedad privada, por otra. Es decir, en general limita su crítica del capitalismo a una mera crítica de la propiedad privada.

Hemos visto, asimismo, que los autores de la llamada Escuela de Frankfurt van más allá de la crítica de la propiedad privada y de la economía mercantil, y plantean una crítica general del sistema de dominación que sería inherente –y no externo– al régimen moderno de producción. En parte influida por la obra de Georg Lukács *Historia y conciencia de clase*, la Teoría Crítica apunta hacia una racionalidad (la instrumental) como la forma de estructuración social básica de la sociedad capitalista.

---

<sup>25</sup> Citado en Del Valle, “Crítica de la civilización”, p. 136.



El capitalismo, para ella, no es simplemente un sistema de explotación basado en la propiedad privada y el mercado, sino un modo de vida social basado en una forma de racionalidad y de sincretismo Hombre-Naturaleza.

Bolívar Echeverría retoma esta crítica y, en lugar de confrontar la forma-valor desde el punto de vista del valor de uso, plantea como esencial definir en qué consiste lo “natural” de la forma humana o social de reproducción de la vida; cuál es su “densidad histórica” y “en qué medida el valor de uso que nos propone y nos impone la modernidad capitalista es en verdad el único valor de uso imaginable”<sup>26</sup>. Valor y valor de uso no se oponen necesariamente. Según Echeverría, la mercancía, el valor, el capital, son las categorías de una formación social que determina la esencia misma del valor de uso, es decir, son las categorías sociales de la configuración sintetizadora que anuda el lazo entre el Hombre y la Naturaleza. La cuestión esencial para Echeverría es pensar una otra revolución posible, que libere lo imaginable de una relación diferente de lo Humano con lo Otro –lo no humano, lo extra-(infra o supra-)humano. Una relación distinta con lo Otro que está implicada en un concepto distinto de cultura. Esa liberación de lo imaginable es inseparable, creemos, de lo que podemos llamar “giro barroco” del pensamiento de Echeverría.

## 5. Potencia y acto de la modernidad

La Escuela de Frankfurt se quiere heredera del contenido emancipador de la ilustración moderna, que estaría ligado a un proyecto de modernidad diferente de la modernidad capitalista dominante, pero al mismo tiempo se esfuerza por no implicar ese contenido en una relación de simbiosis con la marcha indetenible del progreso científico-técnico de los medios de producción y del desarrollo de las fuerzas productivas. Pareciera, en tal sentido, que ese contenido emancipador necesariamente convierte a la historia en el escenario –digámoslo así– de *una*

<sup>26</sup> Echeverría, *Valor de uso y utopía*, p. 66.

*disputa por la razón*. Pareciera que la idea de que la modernidad es un “proyecto inacabado” fuese complementaria de la idea de que la razón no ha tomado verdaderamente el poder<sup>27</sup>, y que el auténtico sujeto portador de esa razón es el hombre emancipado. El pensamiento dominante del programa civilizatorio no es idéntico sino lo opuesto a una razón auténtica que se haya efectivamente tomado el poder, atenta a los excesos de la propia razón y con la capacidad de delimitarse en su pretensión de absoluto. Es decir, paradójicamente, ahí donde es el poder el que define la relación entre los hombres, no es precisamente la razón la que ocupa el lugar del poder.

La historia sería, así, el campo de unas líneas de tensión que atraviesan el presente entre el dominio autodestructivo del proyecto civilizatorio de la razón instrumental y el potencial liberador del proyecto crítico de la razón ilustrada. Como ha hecho notar Axel Honneth, fueron las ideas de *Historia y conciencia de clase* las primeras que pudieron sugerir “la idea de que en la realidad institucional del capitalismo moderno se puede divisar una forma de organización de la sociedad que está vinculada estructuralmente con una constitución determinada, restringida, de racionalidad”<sup>28</sup>, que impide la autorrealización intersubjetiva del *potencial de razón* que, sin embargo, ya está latente en la propia sociedad moderna.

---

<sup>27</sup> ¿No es lo que de algún modo implícitamente afirma Axel Honneth, un continuador de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, en su libro *Patologías de la razón?* Según este autor, la intuición ética fundamental de toda la empresa de la Teoría Crítica “se alimenta en última instancia de la idea hegeliana de un universal racional”. “El haber fallado –escribe Honneth– en encontrar un universal racional, lo que constituye la patología social del presente, tiene que explicarse causalmente por un proceso histórico de deformación de la razón” que es condición de la modernidad y que impide el reconocimiento respecto de una eticidad ya presente en ella misma. “La tesis de que las patologías sociales –asevera el mismo autor– deben concebirse como un resultado de la falta de racionalidad se debe en última instancia a la filosofía política de Hegel”. Este “estaba convencido de que las patologías sociales deben entenderse como el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y las rutinas cotidianas un *potencial de razón* que ya está latente en ellas” (El destacado es nuestro). Es lo que imposibilita “una autorrealización plena de los sujetos dentro de la sociedad”. Honneth, Axel. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz, 2009, pp. 31-40.

<sup>28</sup> Honneth, *Patologías de la razón*, p. 42.

Por una parte, Bolívar Echeverría comparte la idea de una modernidad internamente tensionada entre el potencial emancipador que ella comporta y la forma, restringida, de su realización histórica. Recupera, en tal sentido, la distinción –propuesta en cierta medida por los autores de *Dialéctica de la Ilustración*– entre cultura y civilización<sup>29</sup>. La recupera al menos en el sentido de que también para él la modernidad como proceso civilizatorio es el olvido de la verdad contenida en toda cultura: la naturaleza “meta-funcional”, no utilitarista, de la dimensión cultural de la existencia humana en su carácter de fuerza imaginativa, de potencia donadora de formas y configuradora del mundo de la vida en sus múltiples maneras, que contra el *delirium* monopolista de la civilización envuelve el potencial liberador de lo humano según otra relación posible con la naturaleza y lo extra-humano, no fundamentada en el dominio racional. Para Bolívar Echeverría, al igual que para los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, hay un “irracionalismo” que es inherente a la racionalidad civilizadora, es decir, que es propio al olvido que ésta padece de su *dimensión cultural*. También para él el dominio sobre la naturaleza se reproduce como una forma de dominación en la organización social y se manifiesta –en el caso particular de Echeverría– como dominio de una forma cultural, con pretensiones de universalidad, sobre otras formas de vida. De ahí que, para superar la organización social y política basada en la dominación, sea necesario ante todo criticar el concepto dominante –ilusoriamente monopolista– de cultura.

Bolívar Echeverría comparte la tesis frankfurtiana de que

<sup>29</sup> Distinción nietzschiana que está implícitamente formulada en un importante pasaje de la obra de Adorno y Horkheimer: “Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se halla encerrada la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal. [...] Con la renuncia al pensamiento, que en su forma reificada como matemática, máquina y organización se venga en los hombres que se olvidan de él, la Ilustración ha renunciado a su propia realización”. Vale decir: un pensamiento que renuncia a sí mismo, renuncia a la reflexión crítica sobre sí mismo como naturaleza no reconciliada. Olvida de ese modo –olvido que es la memoria misma de la civilización– la verdad desconocida de toda cultura: el hecho de que “en la humildad con que el espíritu se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza, se disuelve su pretensión de dominio, que es precisamente la que lo esclaviza a la naturaleza”. Adorno & Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 54-55.

“la peculiaridad de la historia de Occidente está en que la barbarie en que ha desembocado no se debe a una ‘decadencia’ de su principio civilizatorio”, sino precisamente “al despliegue más pleno de ese principio”<sup>30</sup>. Sin embargo, por otra parte, toma distancia de la Teoría Crítica con respecto a algunos de sus elementos fundamentales. Básicamente, dos son los puntos con los que Echeverría marca su diferencia: el eventual “giro pesimista” de la Teoría Crítica y la idea de un “universal racional”. Veamos en lo que sigue cómo él pone de manifiesto esta diferencia.

Con respecto al primer punto. Bolívar Echeverría, como vimos más atrás, toma distancia en relación a la tesis según la cual “la presencia de la Ilustración como autoafirmación conservadora del sujeto no correspondería exclusivamente a la civilización moderna”, sino a lo que está en las raíces de la civilización occidental: el comportamiento mágico y el discurso mítico<sup>31</sup>. Según esa tesis, el modo de comportamiento de la Ilustración por autoconservación hunde sus raíces en el comportamiento protoilustrado del mito en la cultura premoderna. Por esta razón, los autores de *Dialéctica de la Ilustración* concluyen que “el mito es ya Ilustración (autoconservadora)”. Más aún, el mito, según ellos, pone en marcha ese “proceso sin fin de la Ilustración” que culmina con la cultura civilizatoria moderna como “temor mítico que se ha vuelto radical”<sup>32</sup>. A grandes rasgos, a Echeverría le interesa sólo uno de los aspectos de la afirmación adorniana: la idea de que mientras el “temor mítico” antiguo se da ante la amenaza de lo otro que le llega a través del “caos” o “naturaleza salvaje” por conquistar y domesticar, el “temor ilustrado” de la modernidad capitalista aparece ya ante la simple amenaza de “la otredad de lo otro”, ante la sola posibilidad de un “afuera”, de algo diferente al sí mismo. Él está de acuerdo con que para la modernidad capitalista “nada debe estar afuera”, ya que para ella “la identidad se mantiene y salvaguarda creando

---

<sup>30</sup> Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México: Editorial Era, 2010, p. 44.

<sup>31</sup> Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, p. 52.

<sup>32</sup> Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, pp. 52-55.

la inmanencia”<sup>33</sup>. Pero, a su vez, toma distancia respecto al “giro pesimista”<sup>34</sup> que pueda tener esta tesis. Al ubicar la fuente de la modernidad en un momento histórico muy posterior al del apareamiento de los fenómenos de la protomodernidad griega, en los orígenes de la “neotécnica”, Echeverría circunscribe históricamente el momento de emergencia de la modernidad. Ésta no se identifica con la voluntad de dominio que supuestamente estaría contenida en los orígenes protoburgueses del discurso mítico y que determinarían la relación del hombre con la naturaleza. Ella, por el contrario, se define por la apertura de una dimensión cultural nueva, que abre a la posibilidad de una relación otra entre el hombre y la naturaleza, ya no fundamentada en el dominio. La modernidad significa, en tal sentido, un quiebre revolucionario respecto al mito antiguo. La dominación, por consiguiente, no es consecuencia del devenir de la civilización occidental, que culmina finalmente en la gestión planificada de la producción y el control ilimitado de la naturaleza, sino que es el efecto de una deriva histórica de la modernidad: la deriva capitalista de sus posibilidades técnicas. El desarrollo de la producción *pudo* haber incrementado la posibilidad de emancipación de los hombres, aunque efectivamente ha conducido a mayor represión. Ahora bien, en lugar de explicar esta efectividad a partir de un concepto históricamente indeterminado y abstracto de “razón instrumental”, Echeverría delimita la maquinaria capitalista de dominación de acuerdo a ciertas condiciones históricas particulares<sup>35</sup>. En lugar de una concepción *unidimensional* de dominación del hombre sobre la naturaleza, él piensa (desde

<sup>33</sup> Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, pp. 55-56.

<sup>34</sup> Este “giro pesimista” de la Teoría Crítica que se produce con Horkheimer a partir de los cuarenta, es detenidamente analizado por Moïshe Postone. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, cap. Tercero; Postone, *Marx Reloaded*, cap. Cuarto.

<sup>35</sup> Sobre el análisis que hace Echeverría de las condiciones históricas de emergencia y desarrollo de la modernidad capitalista, como deriva de una modernidad posible que no se reduce del todo a esta última, véase Villalobos-Ruminott, Sergio. “Sobre Bolívar Echeverría: lo barroco como forma de vida”. En Moraña, Mabel (ed.). *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*. Quito: Corporación Editorial Nacional. Universidad Andina Simón Bolívar, 2014, pp. 91-108.

el punto de vista de una modernidad internamente en contradicción, tensionada entre los diversos contextos socio-culturales que la componen, con sus diferentes concepciones de la libertad y grados de emancipación) las posibilidades de ruptura revolucionaria respecto a su configuración capitalista.

En cuanto al segundo punto, Echeverría plantea una distinción entre “modernidad realmente existente” y “modernidad esencial” o “virtual”. A partir de aquí, desarrolla el concepto de una modernidad que mantiene en reserva su *potencial utópico* y que se actualiza críticamente como forma de “reivindicación de todo aquello de la modernidad que no está siendo actualizado en su actualización moderna capitalista”<sup>36</sup>. En cierta medida, este punto de vista se aproxima al de Horkheimer, que en su ensayo de 1937 “Teoría Tradicional y Teoría Crítica” describe precisamente la Teoría Crítica como un análisis del capitalismo que, sobre la base de las contradicciones intrínsecas de esa sociedad, desvela la discrepancia creciente entre lo que es y lo que podría ser<sup>37</sup>. Aunque esa aproximación es sólo hasta un cierto límite. La clave para reflexionar sobre la diferencia que en este punto marca Echeverría, la da una entrevista que le hace Alberto Cue, publicada el verano de 1996. Al final de esa entrevista, Echeverría aclara:

Creo necesario defender una modernidad que nunca fue, que nunca existió, no –como dice Habermas– completar el proyecto de modernidad, sino inventar otra distinta que fue posible incluso desde antes y que fue reprimida y negada, y hasta ahora postergada. Demostrar en términos históricos que hubo esa otra alternativa es tanto como plantear que puede haberla en el futuro<sup>38</sup>.

Que la modernidad *pudo* ser de otra manera que como llegó

---

<sup>36</sup> Echeverría, “Un concepto de modernidad”, p. 133.

<sup>37</sup> Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, p. 165.

<sup>38</sup> Echeverría, Bolívar. “Por una modernidad alternativa”. En *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz-Bolivia: Oxfam, 2011, p. 290.

a ser históricamente, equivale a que *podría ser* de otro modo. El presente moderno, por tanto, no agota la *posibilidad de ser* que lo acompaña y coexiste con él. No se trata, entonces, del fracaso de una sociedad que, por efecto de una deformación o patología, no ha podido realizar el ideal de un todo racional, sino de *la chance* de una modernidad otra, que sólo ha existido como pura posibilidad no en acto. Para Echeverría, la cuestión no es cumplir el universal racional de una modernidad inconclusa; es más bien exponer la *no clausura* de la modernidad realizada a partir del *potencial utópico* de una posibilidad latente que convive con ella. Para decirlo en terminología aristotélica, más que de un acto potencial que debiera ser efectuado, para Echeverría se trata de una potencia de ser de la modernidad que precede y sucede a su actualización, y que la abre al virtual de una imaginación indefinida. Entre el proyecto crítico de la Escuela de Frankfurt y el pensamiento de Echeverría hay una diferencia fundamental. Es la manera de pensar el concepto de *posibilidad*: para este último, no es el acto de una modernidad auténticamente ilustrada el que ha sido postergado por la deformación de una razón instrumental, sino que es la posibilidad nunca sida, pero existente como posibilidad, la postergada, aplazada por el acto de una modernidad que ha querido imponerse. Que la modernidad sea de otro modo que como *es*, ¿no es esa la “modernidad posible”, que abre a la potencia imaginativa allende el acto de la modernidad hegemónica?

## Bibliografía

Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal, 2007.

Bacon, Francis. *La gran restauración (Novum Organum)*. Madrid: Tecnos, 2011.

Bauer, Bruno. “La cuestión judía”. En Reyes, Mate (ed.). *La cuestión judía*. México: Anthropos, 2009.

Blumenberg, Hans. *El trabajo sobre el mito*. Buenos Aires-Barcelona: Paidós, 2003.

Del Valle, Nicolás. “Crítica de la civilización. Sobre la dialéctica de la Ilustración en Theodor Adorno y Max Horkheimer”. En Del Valle, Nicolás (ed.). *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*. Santiago: Metales Pesados, 2015.

Echeverría, Bolívar. “Un concepto de modernidad”. En *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz-Bolivia: Oxfam, 2011.

—. “Por una modernidad alternativa”. En *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz-Bolivia: Oxfam, 2011.

—. *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era, 2010.

—. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 2012.

—. *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México: Itaca, 2011.

—. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era, 2011.

Honneth, Axel. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz, 2009.

Horkheimer, Max. “Teoría tradicional y teoría crítica”. En Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

Marx, Karl. “Sobre la cuestión judía”. En Tarcus, Horacio (selecc.). *Antología. Karl Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.

Marx, Karl & Engel, Friedrich. *El manifiesto comunista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Mumford, Lewis. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.



- Postone, Moishe. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid-Barcelona: Marcial Pons, 2006.
- Postone, Moishe. *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Bifurcaciones- Traficantes de sueños, 2007.
- Thayer, Willy. “Giro Barroco”. En Thayer, Willy. *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*. Santiago: Metales pesados, 2006.
- Villalobos-Ruminott, Sergio. “Sobre Bolívar Echeverría: lo barroco como forma de vida”. En Moraña, Mabel (ed.). *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*. Quito: Corporación Editorial Nacional. Universidad Andina Simón Bolívar, 2014.