
Contrapunto de Estado desde Bolívar Echeverría*Carolina Bruna Castro¹**Resumen**

En el presente texto intento mostrar elementos relevantes que Bolívar Echeverría toma del marxismo crítico para reflexionar sobre conceptos de la filosofía política como, por ejemplo, el Estado. La motivación de este texto es abordar las definiciones de instituciones que nos permitan pensar nuestras relaciones sociales. Si bien no propongo aquí una nueva institucionalidad, consideraré cómo los conceptos elaborados por Echeverría de modernidad, identidad y *blanquitud* nos permiten criticar el concepto de Estado y su alcance como la institución bajo la cual se pretende encontrar algo de cohesión social.

Palabras-clave: Bolívar Echeverría, marxismo, modernidad, Estado, comunidad, identidad.

Marxismo y crítica en el horizonte del Estado

La posición que Echeverría tiene respecto de las instituciones políticas se enmarca en el marxismo crítico. Para referirme a dicha posición considero

* *Araucaria Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 25, nº 52., pp. 607-629. Universidad de Sevilla. España, Primer cuatrimestre de 2023. ISSN 1575-6823 e-ISSN 2340-2199

<https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2023.i52.27>. Agradecemos a la autora permitirnos reproducir en este medio su artículo.

¹(carolina.bruna@uach.cl). Licenciada en Filosofía y Magister en Filosofía mención en Ética y Filosofía Política por la Universidad de Chile y Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es académica del Instituto de Filosofía de la Facultad de filosofía y humanidades de la Universidad Austral de Chile, fue académica del Departamento de Ciencias del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Sus áreas principales de investigación son filosofía política y jurídica moderna y del siglo XX. Ha escrito también sobre pensamiento latinoamericano. Entre sus publicaciones cabe enumerar: (2022) Bruna, Carolina y Bustamante, Gonzalo editores *Historia conceptual y politización de una teoría Valencia*, Tirant Humanidades; (2018) "Contro la predizione e la ripetizione: l'esemplarità come cesura", en *Filosofia politica, Rivista fondata da Nicola Matteucci*, 2/2018, pp. 251-266; (2018) "Revolución y ejemplaridad. El problema de la Idea y su realización: entre Kant y Arendt", en *Res Publica*, 21, 1, pp. 63-75.

especialmente el trabajo de Aureliano Ortega, quien dice que podemos pensar tres marxismos desarrollados en México: el dogmático, de cátedra y el precrítico (2019: 209). Para Ortega, Echeverría no corresponde a ninguna de las tres tipologías del marxismo que detalla, sino que le denomina propiamente como un exponente del marxismo crítico, perspectiva que es irrenunciable para Echeverría (Ortega 2020: 211). Por marxismo crítico, en términos generales, se entiende una forma de abordar la tradición del pensamiento político y sus instituciones, desde la crítica, esto es, considerando límites y alcances de la teoría. Así, Echeverría no pretende hacer una exégesis del pensamiento de Marx, ni implementar institucionalmente los principios del marxismo. Echeverría, en una línea que se asocia a Gramsci, seguiría la premisa kantiana de pensar por sí mismo y no obedecer ciegamente a las instituciones y la tradición (Kant 2000: 37). En la misma línea, Stefan Gandler destaca que Echeverría sigue la tradición de Mariátegui directamente como una crítica al estalinismo. Coincide con Ortega, Javier Sigüenza quien nos dice que se debe leer el corpus de Marx como abierto y eso es lo que hace el Discurso crítico de Marx escrito por Echeverría (Sigüenza 2013: 15).²

El Estado enunciado desde Marx se comprende como estructura de dominación. En vistas de lo anterior, nos preguntamos, en Latinoamérica donde conviven diferentes naciones indígenas y la herencia mestiza ¿Puede el Estado ser algo distinto que la institucionalización de una relación de dominación? Podemos adelantar que, para Echeverría el Estado, en efecto, es una

² La crítica tiene referencias explícitas en la tradición que se sigue de Foucault; respecto de ello se puede ver Butler (2008). También se puede mencionar a Osvaldo Fernández, quien considera que el único marxismo propiamente tal sería el crítico, el resto es dogma. Aludiendo al modo en que se deben abordar las tesis de Marx, dice lo siguiente: "...la crítica lo hace todo a la vez, enfrenta, revisa, se reconoce, e inaugura. Esto indica la obligada dirección de nuestra lectura, y de las pautas para la hermenéutica que habremos de instalar. Cualquier intento de lectura deberá detenerse en lo abrupto de estos saltos que contiene el texto" (2017: 25). Respecto de Echeverría como pensador crítico, con ciertos matices, coincide también Gandler. Este último se distancia un poco de Ortega, ya que sitúa a Echeverría como un continuador de la línea no dogmática que se inicia con Sánchez Vázquez destacando entre ellos una relación entre maestro discípulo, sin enunciar radicalmente a Echeverría como marxista crítico, indica que su obra es una aportación decisiva para profundizar y radicalizar la interpretación no dogmática de Marx. (2015: 75-206)

estructura de dominación asociada no solo a la modernidad en abstracto, sino que al capitalismo. El modo en que entendemos la política, sus instituciones, y el capitalismo viene de la modernidad. Desde ella se consideran las relaciones con el individuo como punto de partida que actúa intentando satisfacer sus propias necesidades de sobrevivencia, a veces sin abandonar ciertos apegos a valores culturales. Para Echeverría el capitalismo coincide con una de las formas de la modernidad, pero no son equivalentes de manera global. La modernidad es ambivalente, tiene carga positiva y negativa a la vez. Esto quiere decir que hay cosas que la modernidad nos lega positivamente pero que traen consigo un aspecto negativo (Echeverría 2009: 13). La podemos definir a través de tres características determinantes que son: el desencantamiento del mundo o racionalización de este, la secularización de lo político -su materialismo- y la libertad que negativamente se refiere al individuo y la masa. Estas características rompen con la unidad del mundo antiguo en el cual por ejemplo la Libertad no aparecía, la libertad es la cara positiva mientras que la individualidad y la despolitización en cuanto masa es su cara negativa. La cara negativa de estos rasgos se asocia al capitalismo (Echeverría 2009: 7-11).

En palabras de Echeverría modernidad se define:

...la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes en la vida social, y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos (...) a la constitución tradicional de esa vida (...) Se trata, además, de un conjunto de comportamientos que estaría en proceso de sustituir a esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir, como inconsistente e ineficaz (Echeverría 2009: 8).

La modernidad se encuentra con el capitalismo. Esto es así porque el capitalismo se opone a lo tradicional y con ello lo comunitario, lo espiritual típico de la vida política antigua pasa a un segundo plano.

Lo político: entre autarquía y democracia

En Valor de uso y utopía, en el capítulo “Lo político de la política” Echeverría, insiste en la diferencia entre lo político antiguo, ligado a lo común, la polis, arcaico y tradicional; y el giro moderno que lleva a entender lo político weberianamente, como lo que cae solo dentro del Estado a través de la democracia procedimental, que es relativa a las masas, la política. Desde la modernidad se entiende democracia como procedimiento de representación que acaba con la vida política natural y tal como nuestro filósofo subraya, la deja remitida al intercambio de consumo, de un sujeto automático (Echeverría 1997: 50-53). Cabe destacar que para desarrollar esta idea Echeverría indica que debe recurrir a Marx pero a contrapelo del “... panorama temático que el marxismo soviético impuso en las discusiones de teoría política” (1997: 50). Con la motivación de las reflexiones de Marx nuestro filósofo, indica que en el contexto de lo político en cuanto polis, autarquía y democracia, pueden entenderse en conjunto pese a ser diferentes. Esta asociación de los términos es relevante pues desde el paradigma de la democracia representativa se establece una abismal distancia con la autarquía. Así Echeverría las relaciona y las distingue:

La primera [autarquía] –en sentido revolucionario– intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de liberar la actividad política de los individuos humanos a partir de la reconquista de la soberanía o capacidad política de la sociedad, intervenida por el funcionamiento destructivo (antisocial, anti-natural) de acumulación del capital. La segunda [democracia]-en sentido reformista- intenta, a la inversa, problematizar dentro de los márgenes de la soberanía “realmente existente”, las posibilidades que tiene el juego democrático del estado moderno de perfeccionar la

participación popular hasta el grado requerido para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social (Echeverría 1997: 175-176).

Echeverría destaca el carácter polémico de los conceptos de autarquía y democracia que pueden ser separados, no obstante, en su origen griego no lo están. Esto es claro en la propuesta de Aristóteles que tiene por pilar la autarquía para la ética, considerando que todo ser individual debe pensarse como una parte del cuerpo político, con una función propia y expresando su función racional, ya que indica saber gobernarse a sí misma (Aristóteles 1998: 65-67). Paralelamente al estatus ético de la autarquía, la democracia es un modo de gobierno, para el cual, según Echeverría, la autarquía debería ser fundamental y no está necesariamente reñida con ella. La democracia tal cual la entendemos hoy es la democracia moderna, la liberal, en la que el concepto de emancipación es relativo a la posibilidad de ser responsables de nuestra vida desde un punto de vista capitalista. Esta manera de entender la democracia que la separa de la autarquía queda muy clara revisando la entrevista a Echeverría por Albertina Navas, donde dice:

Se confunde participación ciudadana con participación electoral ciudadana, en nuestras elecciones, votaciones, comicios en la conformación de nuevos partidos o fracciones de un partido (...) el ciudadano no es elector, sino que es el participante en los procesos de producción. Las elecciones son un momento secundario la participación debiera estar en la cotidianidad, en la producción y consumo de los bienes (Echeverría 2011: 113).

Antes de esta explicación, destacando que el socialismo debería poner atención a los problemas de producción de riqueza y no solo al reparto de esta, Echeverría indica enfáticamente que:

...la izquierda tiende a la radicalización de la democracia, es decir a llevarla al proceso de producción de la riqueza social. Esa es la

verdadera democracia. Llevar la participación de la ciudadanía al campo de las decisiones cotidianas de la vida económica, y no quedarse en la repartición de una riqueza producida con parámetros capitalistas (Echeverría 2011: 113).

En estas dos referencias la autarquía aparece tácitamente, ya que se refiere a ese ámbito doméstico donde entran en juego modos de organización social para auto sustentarse, de modo tal que sin desaparecer el mercado ni lo económico, lo que evitamos es el capitalismo y nuestra condición de consumidores. Ejemplos de formas sociales naturales los encontramos en situaciones excepcionales de organización, como por ejemplo, las ollas solidarias y agrupaciones vecinales que intentan relacionarse para lograr una comunidad que, respetando la individualidad, intenta satisfacer necesidades (materiales, ideales y afectivas) considerando cierto apego al valor de la solidaridad.

Considerando lo anterior y la definición de lo político, que apela al horizonte aristotélico y con el fin de justificar los ejemplos que he dado, es interesante poner atención en el siguiente pasaje:

Lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando esta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad "está en peligro", o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma. (2017: 77-78).

En esta referencia lo político no está dado por una mera estructura o forma, está dado por la búsqueda de la propia sustancia social, que se da institucionalidad legítimamente en ámbitos fuera del espacio de la política de partidos. Quienes levantan las formas sociales autárquicas, no siempre participan de la democracia de procedimientos electorales que conocemos, no siempre votan por representantes, no obstante, aparecen donde la sustancia social se da su propia forma. En el espacio de la política estatal, democracia y autarquía están separadas, aun cuando podrían ser consideradas en su mutua correlación. Así queda una pregunta: ¿por qué entender la democracia meramente como los mecanismos procedimentales para encontrar representantes? Esta manera de entenderla viene de lo negativo de la modernidad, para Echeverría la respuesta a estos problemas la encontramos en la teoría de la enajenación de Marx. La teoría de la enajenación nos permite entender el espacio de la democracia moderna en el margen de la cual se tiene como premisa lo siguiente:

...la identidad que existiría entre el sujeto político concreto y el capital en calidad de sujeto, entre la voluntad comunitaria y la voracidad de la valorización del valor, es decir, dando por resuelta la dimensión metonímica de la democracia, concentra su atención en la dimensión metafórica o representativa, se dedica a la búsqueda de procedimientos que le permitan asumir en calidad de decisiones discutidas y tomadas en la dialéctica pueblo-gobierno los que no son otra cosa que dictados provenientes del capricho del capital (Echeverría 1997: 52-53).

Lo anterior, en cierto sentido nos ayuda a constatar que la influencia de Marx en Echeverría se puede abordar revisando las formas en que nos agrupamos social y políticamente según las cuales se va ejerciendo un juego de valorización y desvalorización. En el contexto de este juego el Estado como estructura que se sostiene en la democracia procedimental, es una forma valorada de organización. Se puede agregar, considerando un texto de Schmitt (2010), que el par comunidad y sociedad entra en este juego de

valores. A veces comunidad se ve como algo desvalorizado a causa de su definición como relaciones tradicionales, cerradas, ancladas en raza, sangre, cultura y como algo pre-estatal, arcaico, mientras que la sociedad que nos lleva al Estado es algo valorado, por tanto, legitimado pues es la horma humanista y se entiende como un ligamen abierto que respeta la individualidad y moderniza. La sociedad en su carga negativa nos introduce en la en la organización del capitalismo.

Cuando se piensa en la estructura burocrática del Estado, se piensa en una estructura secular que en algunas de sus variantes evita la imposición de un modo de vida pero que, irónicamente, no puede asegurar el objetivo de defender los modos de vida singulares separando las ideologías de las formas jurídicas y políticas, con ello da cuenta del carácter aporético de la modernidad. Echeverría, al insistir en el concepto de modernidad nos hace conscientes de la impropia propiedad que tenemos respecto de los conceptos políticos que organizan nuestra vida en común ya que tienen su origen en la modernidad, tal es el caso del Estado. Confirmando esto, Ortega destaca el carácter crítico de nuestro autor con ciertas instituciones políticas, incluso con aquellas en las que participó, como por ejemplo los partidos políticos, respecto de los cuales nos indica que fue muy crítico del partido comunista por considerarlo "legalista, reformista y dependiente". (Ortega 2020: 207). Gandler indica que la izquierda crítica a los partidos solo desaparece o se modifica al desaparecer la Unión Soviética. Al fin y al cabo, la crítica al partido comunista en este caso se refiere a su subordinación a Moscú (Gandler 2015: 71).

Breve aproximación al Estado moderno

La presentación que hace Echeverría al texto Estado autoritario de Max Horkheimer resulta especialmente interesante respecto de nuestro asunto, porque el tema central es el Estado y en ella se cuestiona su definición

como monopolio de la legítima violencia física y simbólica. Esta definición es característica de la modernidad en su rasgo secular y calculante mecánico, que se ha enunciado antes, se alza como un punto común desde el cual la institución del monopolio de la legítima violencia se puede dirigir por dos caminos contrarios; a saber, o bien al Estado autoritario o bien al Estado democrático. Respecto de lo anterior podemos referir un texto de Franz Neumann (1968), que indica que el Estado liberal y el Estado autoritario tienen el mismo origen: una estructura que nace de las relaciones del derecho privado en el marco del cual se concilian voluntades singulares, en cuanto dichas voluntades son propietarias. Estas voluntades singulares son arbitrarias, personales, y no responden a un ideal común como se creía antes de la modernidad respecto de la búsqueda del bien o la justicia, ni tampoco expresan una sustancia que se da a sí misma su propia forma (Neumann 1968: 30-69). Siguiendo la idea anterior, es importante insistir en la estructura del derecho privado que, en principio, desconoce la posibilidad de hablar de una sustancia ética, entendiendo esta sustancia como una relación natural que se expresa como polis, que es expresión de la filia entre los seres humanos. Desconoce la sustancia ética, porque para la modernidad contractualista no la hay y, si bien, se reconoce la pluralidad de formas de vida, no obstante, paradójicamente no la asegura, en ello se constata su carácter aporético y ambivalente³. La estructura política característica de la modernidad parte de la noción de individuo al mismo tiempo que se comienza a emparentar con el capital, ya que intenta satisfacer necesidades, deseos individuales y calcular los posibles cursos de acción individualista. En esta descripción van apareciendo los tres rasgos que hemos indicado que Echeverría enfatiza con su valor positivo y negativo. Así, al no haber nada común, al no provenir de una sustancia ética, las voluntades particulares arbitrarias, encuentran en el contrato social la manera de construir ficticiamente una unidad. Esta unidad ficticia implica una relación más compleja porque requiere esfuerzo por

³ Hegel alerta respecto del abandono de esa sustancia en las teorías del contrato. En su *Filosofía del derecho* declara que las instituciones políticas -la familia, la sociedad civil y el estado- no pueden sostenerse en un mero contrato ni ser producidas por él sino que, corresponden a una sustancia ética, con ello refiere a Aristóteles, particularmente a la idea de filia (Hegel 2017: 38, 65-66).

conseguir colaborar entre diferentes, limitando con ello los propios intereses y autodefensa. En ese contexto, del pacto o contrato resulta la generación de una autoridad más fuerte que el intento de dominación individual. Esta unidad ficticia, burocrática que tiene el carácter institucional consolidada en el positivismo respecto del cual, Hobbes sería un precursor (ver Rosler 2019: 16, 177-185). Esta estructura con vigencia hasta hoy, indica que el Estado, como sistema legal, es una persona ficticia a la que hemos autorizado a tener el monopolio legítimo de la violencia, hemos aceptado su dominación al renunciar a la autodefensa y entregar dicho poder a las instituciones (Hobbes 2017: 114-116). Esta definición puede ser complementada por Max Weber destacando que el monopolio de la violencia es un monopolio tanto físico como simbólico (Weber 2012: 82-83). El Estado mantiene el carácter ambivalente que he indicado previamente, en primer lugar, moderniza y nos saca de lo tradicional cerrado, así el logro de Hobbes fue declarar que el ser humano era materia y que al observar nuestro movimiento había que disminuir el impacto entre las acciones humanas siempre arbitrarias, agregando un factor que permite anticipar los resultados de ellas, porque la característica de la humanidad es la alteridad y no la unidad de la voluntad y la idea de bien. En segundo lugar, aparejado a la libertad el énfasis en la propiedad se va materializando a través de la violencia.⁴ Tanto el valor como el disvalor de este cambio son expresión de la política que borra lo político, y la violencia que constituye su definición, estos son los asuntos que releva Echeverría en los capítulos “Lo político en la política” y “Violencia y modernidad” (2017), donde se indica que la violencia del Estado colabora con la modernidad capitalista. El derecho posibilita la anticipación de los resultados de las acciones individuales, así el Estado, otorga una idea de lo que es justo e injusto, ya que no existe una idea de justicia universal que regule sin instituciones el arbitrio individual. Así las cosas, el Estado es la persona ficticia autorizada a decir que se debe hacer, además nos entrega cierta homogeneidad o unidad frente a la

⁴ Refiero dos autores que refieren a la propiedad: Hobbes para quien, en el contexto de la sociedad, esposas e infancia son propiedad; Kant en “contra Hobbes” remite la posibilidad de ser ciudadanía y ejercer el derecho a voto a nuestra condición de personas propietarias (Hobbes 2017; Kant 1986).

conciencia de alteridad que se da en el estado de naturaleza tal como lo describe Hobbes (cfr. Hobbes 2017: 108-112; respecto de la alteridad, Biral 2012: 75-77). La propuesta moderna es incapaz de evitar que la arbitrariedad entre en acción, insistiendo en su carácter ambivalente y aporético. Al fin y al cabo, termina por encontrarse con el capitalismo destacando el rasgo negativo de la secularización, decanta en imponer una pureza en las formas que en las relaciones sociales materiales no existe, por lo tanto, permanentemente excluye realidad en vez de integrarla.

Modernidad como proceso de identidad

Como se ha visto el concepto de modernidad se debe entender más allá de la periodización histórica. Echeverría a través de este concepto da cuenta de los aspectos que siguen vigentes en nuestro modo de comprender el mundo y que se han cruzado con el capitalismo como la definición de Estado o la idea de individualidad. Diana Fuentes respecto de esto, recuerda que la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que “se presentan a sí mismos como dotados de un nuevo principio unitario frente a la constitución tradicional de la vida social, a la que perciben como obsoleta e ineficaz” (Fuentes 2014: 173).⁵

Quiero insistir en que hemos mantenido la misma definición de Estado con ciertas modulaciones, como da cuenta la referencia antes indicada situada entre Hobbes y Weber. Esta definición de Estado, en ciertos países latinoamericanos ha entrado en relación con características locales y en otros no, un ejemplo es la llamada plurinacionalidad que intenta considerar a las naciones indígenas. Esta consideración valorada por su apariencia se da sin salir de la misma forma racional Estado. Así, la estructura del

⁵ Diana Fuentes insiste en que esta definición de modernidad sería una forma de alejarse del historicismo tradicional. Estoy de acuerdo con ella, aunque no da indicaciones si hay relación con otras definiciones de modernidad. A mi modo de ver es bastante coincidente con el modo en que Koselleck aborda la modernidad. Modernidad no como un periodo histórico sino que como una forma de estructurar los conceptos políticos que sigue vigente en los conceptos políticos que manejamos. Se puede revisar la introducción de Koselleck al *Diccionario de conceptos políticos y sociales fundamentales* (Koselleck 2009: 94, n 6).

Estado se mantiene como si no requiriera ser criticada, de modo tal que a ella simplemente podemos sumar adjetivos que en nada cambian su estructura, como si cuando surgen exigencias de Estados más robustos o Estados plurinacionales fueran una solución a los problemas. Echeverría considerando la realidad de los primeros dos lustros del siglo XXI en América Latina, dice que el socialismo se piensa como un capitalismo antiliberal con cierto componente cristiano, en sus palabras: “es un capitalismo caritativo, que piensa en una redistribución más justa de la riqueza” (2011: 107) pero que recompone el capitalismo sin generar una transformación social demasiado radical. Esto lo ve en las acciones de los líderes de esa época, puntualmente Hugo Chávez y Rafael Correa. Con esas palabras insistimos en la posición crítica de los partidos y la política estatal de Echeverría. Este capitalismo caritativo puede dar lugar a la plurinacionalidad o puede dar lugar a un capitalismo integrador y verde que pone límites para ser respetuoso con las naciones indígenas (que entran al mercado) la naturaleza (cuando ella puede ser capitalizada) aun cuando la sigue devastando. La actitud caritativa da cuenta de alguien que está por sobre otra persona, mantiene la estructura de dominación. Estos dos ejemplos dan cuenta de un rol caritativo en el que no se respeta la forma natural, sino que se invita a la nación natural y la naturaleza a entrar en la lógica del capitalismo.

Considerando lo anterior, antes de seguir reclamando que queremos un Estado más fuerte, pues el Estado fuerte ya existe, al menos como concepto, debemos considerar si esta forma Estado tal cual la conocemos, logra dar cuenta de las relaciones humanas y, si no fuera el caso, preguntarnos qué otras instituciones y formas sociales sintonizan con la singularidad humana y pueden ser consideradas para replantearlo. Echeverría nos insiste en que las ideas de Estado, democracia y revoluciones son conceptos modernos, que por su modernidad tienen un carácter mítico. Se explica este carácter mítico reconociendo que son conceptos que nos vienen a solucionar diversos problemas, los usamos para organizar racionalmente el mundo social y no cuestionamos su origen, ni las condiciones desde las cuales se acuñan.

Gandler refiriendo a Echeverría y su énfasis en la praxis indica que el mito se debe comprender como elementos fantásticos e ideales alejados de la historia, una concepción totalmente incomprendida y al mismo tiempo exaltadora (Gandler 2015: 212-215). Echeverría a propósito de la revolución indica que el carácter de mito lo otorga la omnipotencia del ser humano, esto es la creencia de que en cualquier momento puede cambiarlo todo.⁶ Respecto del discurso del mito Estado-nación Echeverría dice que "...traslada de manera idealizada a la dimensión de lo imaginario la experiencia cotidiana del carácter beneficioso que tiene la solidaridad económica tanto para la vida privada como pública de la sociedad" (1997: 46). En ese sentido aun cuando el carácter mítico alude a no considerar las posibilidades de praxis, se debe destacar que una dosis de idealidad es adecuada para la motivación de perseguir fines.

Siguiendo las ideas anteriormente expuestas, Echeverría insiste que, en la empresa estatal moderna se subsumen todas las concreciones naturales de la comunidad no mercantiles, que son llamadas arcaicas desvalorizándolas por no ser signo de la sociedad moderna. Aquello que se gestiona autárquicamente en el paradigma de la polis pasa a ser gestionado bajo el sentido en que la democracia se opone a ella. Se gestiona bajo el carácter mítico de la democracia que separa lo público y lo privado, generando un sujeto político, que es colectivo solo en su forma, es decir ficticio, comprendido bajo el procedimiento de la democracia representativa moderna. En el contexto de la democracia se postergan los problemas del propietario privado mientras que, los estados nacionales aparecen como sujetos económicos y oligárquicos (ver Echeverría 1997: 47). Considerando este carácter mítico nuestro autor enuncia la pregunta que guía las ilusiones de la modernidad: "¿De qué manera se encuentra conectada esta estructura profunda de la modernidad capitalista con el acontecer histórico que se vive efectivamente, en los mitos que otorgan dramaticidad y sentido a los comportamientos de la vida cotidiana?" (Echeverría 1997: 11).

⁶ Entre las páginas 212-215 Gandler se refiere a unas entrevistas con Echeverría respecto de las cuales es relevante revisar la nota 45. Además remito a Quentin Skinner en "Significado y comprensión en la historia de las ideas" (en Skinner 2007: 114-122).

Para insistir en este carácter moderno mítico conectado al capital, Echeverría en el prólogo al Estado autoritario de Horkheimer dirá (a mi juicio con cierto tono desencantado):

El estado ha sido despedido de su función instauradora de un encuentro en el vaivén de presiones ejercidas, en un sentido, por el capital y, en otro, por la sociedad, y ha sido encargado de imponer incuestionadamente las primeras sobre las segundas, sea por las buenas, mediante una política demagógica, o por las malas, sirviéndose de la represión. El estado liberal ha madurado hasta convertirse en un "estado autoritario", es decir, obediente hacia arriba, hacia el capital, e impositivo hacia abajo, hacia la sociedad. (la cursiva es mía, Echeverría 1980; 3-4).

Lo anteriormente dicho sobre el Estado confirma que, para Echeverría, modernidad y capitalismo se cruzan, son estructuras que se potencian. En su texto "Modernidad y capitalismo (15 tesis)" (Echeverría 1997), dice que la modernidad tiene un carácter peculiar, a saber, el de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. El capitalismo, por su parte, es un modo de producción, circulación y consumo de la vida económica que ha permeado otros ámbitos. Así el desarrollo de la modernidad está ligada al capitalismo, pero ella misma, la modernidad "...no sería un "Proyecto inacabado" sería más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas solo desde una perspectiva [la del capitalismo] y un solo sentido, y dispuesto a que lo aborden desde otro lado o lo iluminen con una luz diferente" (Echeverría 1997: 137). Complementando esto, la demagogia aludida en la referencia al texto de Horkheimer es una forma solapada de violencia en la que nos convencemos de organizarnos solo de una determinada manera, esta es, la racional que es posible solo bajo la forma del Estado. Echeverría dirá que la secularización de lo político "...es lo determinante del Estado moderno, lo otro el aspecto más bien comunitario, cultural, de reproducción de la identidad colectiva pasa a segundo plano"

(Echeverría 1998: 16). Se entiende en este texto secularización como el gobierno que entra en el dominio histórico y que intenta verse neutral de religión y valores, pero al abandonar los componentes materiales, emocionales y culturales se aleja de estructuras que provienen de relaciones materiales, substanciales. Todo esto se hace con el fin de medir, de indicar las formas adecuadas de comportamiento manteniendo el espacio del arbitrio individual direccionado a una forma social, meramente formal.

Ante lo anterior insisto con preguntas: ¿qué pasa cuando seguimos usando una estructura como el Estado, en un contexto diferente que debería considerar otras formas de organización política, substanciales en cuanto materiales y no solo el estado en cuanto estructura exterior?, ¿vale la pena mantenerlo tal cual?

Echeverría en el ensayo "1989" insiste en la paradoja del Estado en el sentido de tener un origen común que se presenta en las diferentes formas de Estado, dice que Berlín oriental y occidental: "Son, sin embargo, los extremos de una misma cadena oculta, cuyos terceros eslabones deben buscarse fuera de Europa. Se co-pertenecen funcionalmente dentro del acontecimientos histórico unitario de la modernización capitalista" (Echeverría 1997: 21).

Con esta referencia se constata que hay una forma común a los tipos de Estado: la forma moderna-capitalista. Dicho de otro modo, en esta comprensión del Estado en cuanto forma queda inhabilitada la manera de comprenderlo como una sustancia política, tal y como anteriormente se comprendió la vida en común ¿Cómo equilibrar la sustancia y la forma sin que ellas sean polos distantes que se oponen sin relacionarse entre sí?

Echeverría es crítico de que no exista cuestionamiento de las instituciones políticas productoras de identidad. Así Echeverría, alude a la misma

izquierda que no ha enfrentado críticamente las estructuras, en *El discurso crítico de Marx* se referirá a la “confianza” que se deposita sobre:

...un efecto directo y determinante de sus intenciones políticas sobre su producción teórica [así] no reparan en que los orígenes y las tendencias discursivas contrapuestos de estos dos aparatos teóricos se hallan inscritos y permanecen activos en la estructura de los mismos, ni en que, al yuxtaponer los dos funcionamientos, someten necesariamente -aunque sea contra su voluntad- la eficacia del aparato más débil, el insurgente o revolucionario, a la del más fuerte, el establecido o conservador (Echeverría 2007: 57-58).

Coincido con Ortega en lo iluminador que resulta destacar la nota al pie que acompaña la cita que acabo de referir. Esta nota indica un trayecto hacia la problematización del positivismo jurídico desde la sociología. Para tenerla a la vista, Echeverría dice:

Olvidan que la sociología inspirada en la filosofía científica o “positiva” -esto es, “constructiva”, respetuosa de lo dado, aquiescente con el orden establecido, unificadora de los espíritus- fue puesta en pie para combatir las doctrinas comunistas, continuadoras de la filosofía crítica o “negativa” -esto es, “destructiva”, cuestionante frente a la empiria, impugnadora del poder, deslindadora de los intereses históricos (Echeverría 2007: 57-58).

La anterior referencia insiste en la materialidad y la crítica a las formas que intentan dominarla. Las formas capitalistas tratan de organizar sin asegurar respeto a su alteridad. No puede asegurarlo porque no le permite encontrar su propia forma sino que le contiene y todo aquello que no logra contener, lo impredecible, corresponde a lo que se arranca de la forma. Aquello que se escapa corresponde a otras formas sociales que no caben en

el Estado y se mantiene permanentemente emergiendo, movilizándolo y en pugna con la racionalización.⁷

El Estado intenta dar una homogeneidad neutra, compatible con el intercambio económico de mercancías, básicamente nos otorga como seres singulares valor, nos jerarquiza en cuanto personas propietarias que consumen. Queda como una estructura canalizadora de la violencia unilateral que en su abstracción mantiene las estructuras de dominación oligárquicas, no cumpliendo con su deber o promesa de organizar los intereses individuales en dirección a un interés común⁸. Dicha estructura casi siempre termina siendo el interés de una clase que se impone sobre otra como dominación, tal como se puede deducir de la idea de que el Estado-nación y la democracia posibiliten un sujeto capitalista o sujeto automático.

Esta violencia de la cual tiene el monopolio el Estado es legítima y si bien el Estado puede ejercer violencia sobre el individuo, evidentemente no es posible justificar ningún tipo de violencia contra el Estado. El mito Estado nación, está amparado por la deliberación de la democracia que justifica la sociedad civil que no es más que relación entre propietarios, tal como lo indica el texto aludido de Neumann. En el contexto de la sociedad civil se da la desigualdad y la oligarquía. Echeverría integra el capital en la definición de Estado, quedando justificada la violencia del siguiente modo: "Si ella [sociedad civil] se constituye a sí misma como estado es precisa y exclusivamente para arrogarse el monopolio en el empleo de la violencia, única manera que tiene de proteger la integridad y la

⁷ Considero la definición de emergencia dada por Arturo Roig. Esta es comprendida como una sucesión de re-comienzos, bajo la interpretación de Valentina Buló se entiende como una fuerza que se resiste. Que se resiste a ser racionalizada, pese a que como veremos termina entrando en los parámetros de lo racional (Buló 2020: 167-174).

⁸ La referencia al término violencia en Echeverría es relevante, podría decirse que constata que toda forma es violenta. Sigue algo de lo que Benjamin dice en la *Crítica de la violencia*. Dejo solo enunciado que también puede tener relación con el capitalismo y respecto de ello, remito a la tesis 10 "La violencia moderna corporeidad como capacidad de trabajo", *Modernidad y capitalismo* (Echeverría 1997: 176-182).

pureza del intercambio mercantil no menos de sus enemigos externos que de sí mismos" (Echeverría 2017: 99).

Siguiendo la idea de que la definición de Estado no se separa del paradigma del derecho privado, quienes son parte de la sociedad civil son aquellas personas propietarias. Echeverría seguirá la línea del Estado autoritario de Horkheimer, definirá: "El estado neoliberal, el estado autoritario "occidental", es el estado de una sociedad civil cuya escisión constitutiva –entre trabajadores y capitalistasestásobredeterminada por la escisión entre capitalistas manipulados por lacirculación mercantil y capitalistas manipuladores de la misma..." (2017: 104). Así el mito del Estado-nación elimina la posibilidad de autarquía y con el mito de la democracia legitiman una sola política que es la no-política.

Así las cosas ¿Qué tipo de identidad nos puede otorgar el Estado-nación como mito? ¿existe alguna posibilidad de cuestionar el Estado como forma social y seguir bajo su paradigma? Un paradigma capitalista que nos despolitiza, y mantiene en una posición de consumidores en todo ámbito. En este contexto es bueno traer las preguntas que Gandler se hace al respecto: "¿cómo es posible que el modo de producción capitalista, obviamente insoportable, y la sociedad burguesa que lo acompaña, sean percibidos por los sujetos de esa sociedad como inevitables, incluso soportables y a lo mejor hasta razonables?" (2015: 207). Insistentemente indicamos que el Estado y los procedimientos de la democracia secular nos mantienen en el horizonte de consumidores y propietarias en el marco de la cual "La Nación del Estado es, así, el efecto de la acción del fetiche moderno, la mercancía-capital, constituido concretamente como empresa estatal, sobre la sustancia Nación [...] la nación del Estado es, pues, una representación caricaturesca de la sustancia de la nación" (Echeverría 2017: 269).

Las formas jurídicas y políticas como identidad evanescente

Para profundizar en las consecuencias del mito/fetichismo del Estado nación quisiera introducir algunos elementos afines que aparecen puntualmente en el capítulo "Identidad evanescente" de *Las ilusiones de la modernidad* (1997). En este capítulo Echeverría aborda el problema de la identidad recordando el mito de la Torre de Babel. Un mito que, en palabras del filósofo, muestra la pluralidad como algo negativo, pues las múltiples lenguas son producto de un castigo divino a causa del intento humano de alcanzar a dios. Podríamos decir que, ese es el intento de la modernidad en su caracterización de secularización, al menos tal como lo enuncia en el *Leviatán* Hobbes (2017), ya que el Estado se entiende como un Dios mortal, como una persona jurídica respecto de la cual no hay poder mayor en la tierra. En el contexto del castigo de hablar en lenguas diferentes y no poder comunicarse, aparece como sacrificio fundante de la comunidad la renuncia a la singularidad. De hecho, el castigo divino es ser diferentes. Es decir, nos convertimos en comunidad cuando sacrificamos nuestra singularidad y condición de alteridad porque se entiende como mala, como un obstáculo, porque -agrego para el argumento que reconstruyo- no nos permite identificarnos como una nación-ficticia, como una comunidad política amparada bajo la forma que nos viene externamente, el Estado. Nuevamente aparece el carácter ambivalente, modernidad que se abre a la diversidad, pero al mismo tiempo se comprende como un defecto.

En la identidad, expone Echeverría, la relación forma-sustancia está en juego. Con los conceptos que he destacado me atrevería a decir que el Estado entrega una identidad evanescente, tal cual él la define, una identidad característica de la modernidad que, finalmente, genera una comunidad evanescente en el seno de la cual se practica la códigofagia a través de las estructuras de las instituciones políticas occidentales que son y no son nuestras. Pareciera que el Estado es una comunidad evanescente, porque nos hace salir de esa Torre de Babel, de la incomunicabilidad (alteridad) a fuerza de moldear exteriormente nuestra vida, moldearla para dar una forma que no siempre (casi nunca) dialoga con la sustancia, comprendida como experiencia o naciones naturales. Podemos

tomar por ejemplo el mundo globalizado, en el mundo de las relaciones internacionales, entramos en un contexto de código en el que se comprenden ciertas estructuras que prometen o aseguran que estamos comportándonos racionalmente. Es irónico este punto, porque la modernidad nos reconoce como materia medible y predecible, considerando que no hay una sustancia común y que por esa razón requerimos una forma racional vacía, que justifica respeto por la autoridad, ¿y si lo no común fuera propiamente lo sustancial? ¿la singularidad? ¿la infinita posibilidad de relaciones? Considerar el mito de la Torre de Babel y la posibilidad del Estado como organizador de la diversidad como identidad evanescente no se enfrenta a la aporía descrita antes y que ahora podemos enunciar con la siguiente pregunta: ¿Cómo se puede salir de la estructura de una comunidad evanescente a una sustancial que no termine siendo nacionalismo? O ¿es la evanescencia la que nos lleva a los nacionalismos como carga negativa?

Se puede explicar la seguridad o promesa de lo racional, siguiendo a Reinhart Koselleck, presuponiendo que la experiencia, considerada como toda esa materialidad singular no tematizable, nos deja el reto a pensar en una estructura que permita explicarnos lo que sucedió, dicho en otras palabras, que permita relatar algo más que experiencias aisladas y singulares, considerando el modo en que intentamos contener y anticiparnos a experiencias. Así aquello que se repite una y otra vez, los intentos de estar todas las personas juntas a través de códigos que nos invitan a limitar nuestras acciones, se vuelve objetivo en lo que relatamos (Koselleck 2013: 125-162).

En una línea muy compatible con lo que he indicado más arriba, Echeverría dice lo siguiente:

La acción corrosiva del ácido mercantil, que es el secreto de su dispositivo homogeneizador, convierte a todas esas identidades sustancializadas en una serie de soluciones más o menos concentradas de una sola quintaesencia: la identidad europea de la modernidad

capitalista, la única corporeidad adecuada de “lo humano en general” (la cursiva es mía, Echeverría 1997: 67).

Echeverría introduce en este lugar la idea de una corporeidad adecuada de lo humano en general, aludiendo que esa humanidad tendrá relación con el proceso de racionalización occidental. Así el Estado como forma positiva, como comunidad evanescente, nos entrega un tipo de identidad en el que se debe renunciar a las características singularizantes por entrar en un marco neutral. Algo como lo anterior implica calificar las relaciones o modos de vida desde procedimientos ciegos respecto de las características que, a juicio de la estructura racional, nos aseguran una cierta justicia “imparcial”. La identidad colectiva en este contexto puede devorar la alteridad que se resiste a la forma impuesta, mostrando toda aquella cara antes no vista que pasa a ser el otro lado (Echeverría 1997: 66). Cada vez que nace un nuevo sujeto de derechos emerge una sustancia no reconocida aún. Porque el derecho es una forma exterior dual, mientras que la comunidad busca su propia forma, una que se da en la relación intrínseca entre forma y contenido que decanta en diversas relaciones. Estado, el derecho con él, es el intento de generar una identidad que no tiene ninguna solidez, que es evanescente porque es tal cual dice Echeverría, un estado código y, los códigos siempre van atrasados respecto de las nuevas necesidades de reconocimiento que, manifiestan o emergen materialmente desde las vidas humanas. Podríamos decir que la historia va relatando las variaciones de ese estado código. Si se puede contar la historia de un Estado-nación se cuenta respecto de la identidad evanescente que implica una permanente actualización que considere toda sustancia nueva que ha emergido. Lo sustancial en ese contexto no es la raza ni la sangre dice nuestro filósofo:

Si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es vista más bien como un “estado de código” -como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable”, a dicho código-, entonces, esa identidad puede mostrarse

también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo determina los comportamientos de los sujetos que la usan o “hablan”, está, simultáneamente, siendo hecha, transformada, modificada por ellos (Echeverría 1997: 77)

Tengo conciencia que esta interpretación puede parecer forzada, y en este punto, mi interpretación de Echeverría hacia la reflexión sobre el Estado, pero creo interesante considerarlo en el horizonte dejado por Marx con el que comenzábamos. Si bien Echeverría con la idea de codigofagia apunta a la negociación entre dominador y dominado, me pregunto si lo que hace el dominador no es forzar e intervenir los procesos sociales de tal modo que no siguen el curso de su propia sustancia o experiencia situada, sino que, van siendo moldeados según esta forma impuesta. Si pensamos que el concepto de Estado también se ha alterado sustancialmente al cruzar el Atlántico, ¿qué aspectos de esa alteración deberíamos relevar? En ese sentido si bien hay una negociación en el torno a la cual el dominador se “transforma” o “ajusta” al dominado para mantener su dominio, lo que el dominador gana es introducir una forma política que a estas alturas ya es propia de nuestro mundo cultural. Se va reproduciendo el mismo problema que se da en el contexto del positivismo, pero con una indicación adicional, en este caso arrasa con otras formas políticas y sociales, que se han desarrollado hasta que se les permitió, según la propia materialidad sustancial de pueblos, que tenían un origen y destino diferente al intervenido por la racionalidad occidental. Pienso en la relación entre sustancia y forma que surge de la propia necesidad de organizarse. Si bien, como dice Echeverría, las formas de organizarse entre españoles y latinoamericanos se fundó en la negociación ¿acaso esto no es volver a la idea de propietarios que Vitoria defendió como justificación de la colonización? La negociación desde los dominadores parte con trabajo adelantado que es venir con los mitos político-modernos a costas que, en el trazar, dan lugar a lo que Echeverría llamó *blanquitud*⁹.

⁹ Vitoria justificó la ocupación de América con la defensa al libre comercio con otras personas. Reconocemos que son humanos por tanto instauramos las propias prácticas. Lo indicado aquí es destacado por Schmitt (1949).

Ahora bien, el concepto de Estado moderno está relacionado con el proceso de racionalización que viene de Occidente y genera un proceso de blanquitud. El interlocutor directo de Echeverría respecto del término blanquitud es Weber. Weber en cuanto defensor del capitalismo, ya que reconoce que el capitalismo, se había instaurado y se avizoraba que iba a prosperar. De hecho, la pregunta de Weber es reconocer el tipo de racionalidad occidental como aquella que ha generado las condiciones para que el capitalismo prospere (Weber 1998:11).

Weber constata que el tipo de racionalidad de los tipos ideales políticos y sociológicos que aborda se han dado en todo Occidente, incluso en Latinoamérica. Weber busca también el ideal positivista de las ciencias sociales que siguen la primera crítica de Kant, pero a contrapelo de dicha posición, considera la filosofía moral y la filosofía de la historia del filósofo de la Ilustración alemana. Particularmente nunca pierde de vista la noción de autonomía y el imperativo categórico en su segunda formulación, en ella se apela a la dignidad, y dice que debemos respetar a todo ser humano siempre como un fin en sí mismo y nunca meramente como un medio (Kant 2001: 104).

Es por esta razón que, en el proceso de occidentalización, de racionalización que constata, considera un límite moral que no podemos abandonar. Forzando a Kant, Weber ve la autonomía como un valor que se debe defender a toda costa y, tanto el Estado como el capitalismo no pueden prosperar si lo pasan a llevar.

Hay que recordar que la acción social se define para Weber como una acción intencional, en el contexto de ella tipifica dos, a saber: la acción racional conforme fines, que es la razón instrumental y la acción racional conforme a valores. Para que el capitalismo se haya desarrollado hay ciertos valores religiosos que han generado las confianzas como para que él prospere, así el sociólogo considera otros factores, no solo la acción

racional instrumental, sino que también la conforme a valores. Para Weber, en toda acción instrumental se mantiene un valor limitativo que es la autonomía como dignidad, esta otorga un margen de racionalidad deseado que indica la diferencia entre lo que debe ser y lo que no debe ser. La dignidad al menos otorga un límite que, deberíamos considerar porque, aunque es defectuoso, nos permite reflexionar sobre el concepto de libertad liberal. Siguiendo con la idea de esta condición limitativa, Weber pone atención a otras formas a través de las cuales el capitalismo se desarrolla de manera diferente a la que él espera para Alemania.

Respecto de lo anterior, en el texto *Empresas de colonos argentinos*, Weber nos entrega una referencia de lo que no debe ser. En dicho texto analiza el capitalismo de las empresas agrícolas argentinas de la región de Entre Ríos; en ellas trabajan colonos migrantes con conocimientos técnicos que viven en condiciones de un capitalismo que respalda y posibilita el trabajo temporero sin derechos sociales. En el contexto de este trabajo, los seres humanos se vuelven meros fungibles (Weber 2000). Weber dirá que un capitalismo de ese estilo es una mala propuesta, el capitalismo debe respetar la humanidad que defiende Kant como dignidad. No obstante, el valor de la dignidad, ella trae un problema aparejado a la ambivalencia de la modernidad. Humanidad y dignidad en su carga negativa nos entrega un discurso dominador violento: podría haber lugares donde el trato es humano y donde no lo es, lo que no solo depende del capitalismo mal comprendido, sino que, de la definición de lo humano. Echeverría critica esta definición, lo humano se distingue como una manera de "...vivir su vida física como sustrato de una vida "metafísica" o política, para lo cual lo prioritario reside en el dar sentido y forma a la convivencia colectiva" (1997: 138).

Así, dependiendo del trasfondo que defienden, podría haber instituciones que respetan la humanidad y otras no. Las instituciones políticas que la modernidad nos lega, entre ellas el Estado, serían esas que respetan la humanidad y que organizan las demás dependiendo de la forma estado-capital.

Así se justifican las instituciones racionales, como más humanas que las relaciones espontáneas o naturales, impidiendo la búsqueda de la propia forma de la nación natural.

Respecto de la humanidad y la constitución de la comunidad política, Echeverría dirá lo siguiente:

La constitución de la sociedad política implica así una metamorfosis radical, una transfiguración esencial del escenario de la sociedad burguesa: el descubrimiento de un horizonte que está completamente cerrado y negado en ella, el de la polis o comunidad en la que lo humano prevalece sobre lo animal, lo social sobre lo natural, y por lo tanto no está restringida a los límites de una nación o colectividad local, sino que se abre en principio a todo el género humano (2017: 87).

Ese concepto de humanidad va asociado al de racionalidad que se ha extendido por Latinoamérica ellos indican que si nuestros modos sociales son racionales son humanos. Por esa razón buscamos racionalizar nuestras prácticas de modo tal que vamos blanqueándolas, no solo nuestra piel se va haciendo más pálida, si no que, en el abandono de prácticas sociales naturales, nos vamos haciendo personas más civilizadas, más racionales y participantes correctas del Estado. Ortega introducirá el problema de la blanquitud con todas sus letras:

Blanquitud que es otra forma de decir "dominio y racismo" y que manifiesta la impronta reproductiva del capital en la interiorización de la idea (...) de que el entorno debe conservarse limpio y ordenado mientras la apariencia física de los sujetos humanos debe ser pulcra, pulida en el uso del lenguaje y sobria en la actitud y el gesto (Ortega 2019: 222).

La definición de Ortega es muy apegada a lo que dice Echeverría, pero destaca justamente el problema del dominio asociado al racismo. Como si hubiese un saber más autorizado o una voz más autorizada para definir la vida humana en el contexto de las cuales la blanquitud es una estrategia de sobrevivencia (Echeverría 2010: 11).

Respecto del Estado como forma política y social, que hemos venido comentando, Echeverría puntualiza: "Las formas sociales no son otra cosa que órganos o medios de sublimación de auto sacrificio, de una represión productivista que en principio ha perdido su razón de ser" (las cursivas son mías, 2010: 25) En el fondo en ellas se sacrifica la singularidad, aquella alteridad que nos han dicho que confunde y nos complica en nuestra comunicación con el mito de la Torre de Babel. En términos sociales, experimentar nuestra vida en común a través de una forma social no blanqueada nos deja fuera del margen del reconocimiento. En el contexto de la códigofagia y las formas sociales en las que nos desarrollamos, mencionando un ejemplo aludido podemos decir que, la negociación se da en el maridaje entre Estado y naciones naturales dando por resultado el Estado plurinacional. Ante esto, las categorías de Echeverría nos permiten evaluar si la forma es dúctil a las formas de las naciones indígenas.

Si nos comportamos como seres humanos se entiende que nos comportamos racionalmente, bajo ciertas formas y usos sociales que protegen un valor, la humanidad. Humanidad que excluye algunas formas de vida. Paradójicamente, el énfasis de humanidad como dignidad, invita a su defensa, pero un proceso humanista de racionalización que implica "humanizar" formas de vida y sus relaciones con el entorno, con la tierra, con los animales con la alteridad resulta ominoso.

Siguiendo la idea del párrafo anterior, la razón occidental que llega a Latinoamérica con los colonizadores termina por instaurarse como si fuera la propia. Echeverría enfatiza que los colonizadores parten como una forma de vida parasitaria que tiene un programa genocida, que podemos ver no solo

en el exterminio material de los indígenas, sino que con el exterminio de los usos propios de su cultura. La definición de blanquitud tiene algo muy intrigante, el colonizador/dominador siendo parásito termina siendo dominador con su gesto civilizador. Echeverría declara que hay un defecto en la blanquitud pues en el contexto de ella, el huésped termina subordinando al anfitrión y debe protegerlo para que no se extinga. Irónicamente dicha protección se realiza con estructuras racionales que blanquean la propia cultura. Podemos comprender bajo la idea anteriormente expuesta las llamadas reducciones indígenas o los espacios naturales que son llamados santuarios de la naturaleza, pero se protegen aplicando una forma que no tiene en vistas la sustancia ética de la vida política, sino que se mantiene la forma autorizada de ser racional. Este rasgo parasitario dominante se puede ver también, en todo requerimiento para entrar al Estado propiamente tal. No es que se inicie un diálogo para adaptar el Estado según la realidad de naciones naturales, sino que mediante el mito de la democracia procedimental terminamos reduciendo las naciones naturales, otorgándoles un espacio protegido en el Estado-nación.

La posición de Echeverría es pesimista respecto del Estado, los textos que hemos revisado así lo muestran, pero contribuye a la reflexión sobre la aporía de la modernidad. El problema del Estado es que bajo él es imposible pensar otra forma de socialidad que la capitalista que ha presentado siempre como realismo. (Echeverría 1997: 49). Si ya sabemos que el Estado está en crisis global –no local– ¿no valdría la pena ver qué nos tienen que decir otras formas de socialización? ¿No deberíamos acaso considerar formas de socialización paralelas y complementarias al Estado que nos permitan a los seres humanos expresarnos naturalmente?

Siguiendo lo anterior y para concluir, el estado tal cual lo conocemos en Latinoamérica no ha logrado entregar un bienestar robusto. Son las formas colaborativas, signos de la nación natural, las que han generado el sostén de la crisis. Solo a través de ellas en algunos países nos hemos vuelto a encontrar con esas otras formas de socialidad, motivadas por la existencia,

encontrándonos en la solidaridad. Quizá el Estado deba considerar en su propia composición estas otras formas sociales como constitutivas y no mirarlas desde arriba como si estuvieran peyorativamente cercanas a la animalidad, como dice Echeverría (2017: 88). El Estado debería abandonar ese capitalismo caritativo que prospera con la fuerza de la dominación como pilar de su estructura. Deberíamos buscar otras formas más cercanas a descentralizar en las que prime la organización local, en donde democracia y autarquía no estén separadas.

Referencias bibliográficas:

Aristóteles (1998), *Ética Nicomaquea*, Barcelona: del Nuevo Extremo/Gredos.

Biral, Alessandro (2012), *Per una storia del concetto di politica lezioni su Aristotele e Hobbes*, Padova: Il Prato.

Bulo, Valentina (2020), "Emergencia y subsuelo del pensamiento" en Iturrieta Olivares, Sandra editora *Diálogos compartidos en nuestra América. Actorías intelectuales de Indígenas, Mujeres, Jóvenes y Afrodescendientes*, Santiago: Ariadna Ediciones, pp. 167-174.

Butler, Judith (2008), "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault" en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, varios autores Ediciones Madrid: Traficantes de sueños, pp. 141- 167.

Duso, Giuseppe (2008), "Il potere e la nascita dei concetti politici moderni" en *Storia dei concetti e della filosofia politica*, Duso y Chignola editores, Milano: Franco Angeli, pp. 158-200.

Echeverría, Bolívar (1997), *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/ El equilibrista.

_____ (1998), *La modernidad de lo barroco*, México, ediciones Era, 1998.

_____ (2007), *El discurso crítico de Marx* México: Fondo de Cultura Económica/ Itaca.

_____ (2009), *¿Qué es la modernidad?*, México: Cuaderno 1 Universidad Autónoma de México.

- _____ (2010), *Modernidad y Blanquitud*, México: Ediciones Era, 2010.
- _____ (2011), "El socialismo del siglo XXI es un capitalismo corregido" entrevista por Navas, Albertina publicado en *Contrahistorias la otra mirada de Clio*, 16 pp.107-114.
- _____ (2017), *Valor de uso y utopía*, México: Siglo XXI.
- _____ (1980), Presentación del "Estado autoritario" de Horkheimer en *Revista palos de crítica* México (reeditado por editorial Itaca 2006), disponible en http://bolivare.unam.mx/images/traduccion/traduccion/posts/el_estado_autoritario/downloads/Horkheimer_el_Estado_autoritario.pdf
- Fernández Díaz, Osvaldo (2017), *De Feuerbach al materialismo histórico. Una lectura de las tesis de Marx*, Chile: Perseo ediciones/ ediciones Escapate.
- Fuentes, Diana (2014), "Lo político en tiempo de experiencias límite" en *Bolívar Echeverría Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*, Arizmendi, Peña y Lillo y Piñeiro editores, Quito, IAEN, pp. 169-180.
- Gandler, Stefan (2015), *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F (2017), *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política*, Madrid, Tecnos.
- Hobbes, Th., (2017), *Leviatán o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Jessop, Bob (2017), *El Estado Pasado presente y futuro*, Madrid: editorial Catarata.
- Kant, Inmanuel (2001), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa.
- _____ (2000), "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, México: Fondo de cultura económica.
- _____ (1986) *Teoría y práctica*, Madrid: Tecnos

Koselleck, Reinhart (2009) "Un texto fundacional en Reinhart Koselleck. Introducción al diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana" en *Revista Anthropos Huellas del conocimiento*, N°223, pp. 92-105.

_____ (2013), "Estructuras de repetición en el lenguaje y la historia" en *Sentido y repetición en la historia*, Buenos Aires: Hydra, pp. 125-162.

Neumann, Franz (1968), "El cambio en la función de la ley en la sociedad moderna" en *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Buenos Aires: Paidós (30-69).

Ortega Esquivel, Aureliano (2019), *Ensayos sobre marxismo crítico en México*, México: UNAM/ Itaca. Impreso.

Rosler, Andrés (2019), *La ley es la ley Autoridad e interpretación en la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Katz.

Sigüenza, Javier (2013), "El marxismo ha muerto, ¡viva Marx!" En *Calibán Revista semestral de antropología cultural*, Año 0, N°1 México DF.

Schmitt, Carl (2010), "El contraste entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción dualista. Reflexiones a propósito de la estructura y destino de este tipo de antítesis" en *La tiranía de los valores*, Granada: Comares.

_____ (1949), *La justificación de la ocupación de un nuevo mundo: Francisco de Vitoria*, Madrid: Instituto Francisco de Vitoria del Consejo Superior de Investigaciones -científicas.

Skinner, Quentin (2007), "Significado y comprensión en la historia de las ideas" en *Lenguaje Política e Historia*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 109-164.

Weber, Max, (1998) "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" en *Sociología de la Religión I*, Madrid: Taurus.

_____ (2000), "Empresas rurales de colonos argentinos" en *Revista Araucaria* n°4, pp. 207-221. Consultada en https://institucional.us.es/revistas/Araucaria/A%C3%B1o%202_n%C2%BA4/Cap%209%20Empresas%20rurales%20de%20colonos%20argentinos.pdf

_____ (2012), *El político y el científico*, Madrid: Alianza.