RODOLFO PASTOR

El Estado ante la historia: una perspectiva provinciana

A UNQUE desde Nietzsche, el menos, ha habido una contracorriente estatócrata, el Estado ha tenido peor fama que la historia entre los intelectuales más serios de occidente. La historia es totalmente inocente; lo sabemos quienes la frecuentamos: es la víctima gratuita de una profunda incomprensión. En cambio, el Estado ha hecho todo lo posible por confirmar nuestras peores sospechas y se ha ganado —con sangre y arbitrariedades— casi todos los vituperios que se le imputan. Destructor de culturas y de pueblos a los que sacrifica en aras de “la nación” y de su vocación imperial, el Estado moderno destruye todo lo que estorba su concentración de poder: las corporaciones que conforman, representan e integran a la sociedad civil, y los individuos que escapan de algún modo a su disciplina represiva. Finalmente el Estado moderno promueve la guerra en una escala inusitada, como un rito apoteósico de las ideologías oficiales, y pretende inmiscuirse —ahora— en los detalles más íntimos de la vida cotidiana, imponiendo, por ejemplo, el control natal o prohibiendo el aborto. El Estado es un ogro que se ha desacreditado totalmente debido a su ambición de legitimidad absoluta.

Nadie que posea una visión histórica, una visión que ubique al presente en relación al futuro, puede aspirar a ser el *intelectual orgánico* de semejante monstruo, el cual ha llegado incluso a amenazar con definir los límites y la utilidad de la aventura intelectual. Por eso, nuestra última trinchera frente al Estado consiste en guardar cierta distancia respecto a él. La resistencia de *La intelligentia*

respecto al Estado le ha dado al pensamiento humanista, a la ciencia y a la cultura en general una independencia, una autonomía intelectual que de otra manera hace mucho que hubiera desaparecido; resistencia que será esencial para preservarlos en el futuro. Recientemente, ese alejamiento de los intelectuales respecto al Estado se ha dejado ver en la crítica hablada y sistemática que desarrollan los pensadores independientes de Europa y América, los filósofos franceses y los nuestros. *El ogro filantrópico* y misántropo está acosado, así al menos aparece en nuestras revistas y en las pláticas de sobremesa; lo traemos "asoleado"; estamos a punto de rematarlo, y hasta el anarquismo ha cobrado —entre nosotros— un renovado prestigio.

El mencionado alejamiento deviene hoy antagonismo, degenera, quizá, en manía irresponsable. No debería de sorprendernos mucho por lo mismo que, desde el Estado que, en gran parte de los casos provee nuestro diario sustento,* se nos mire —a los intelectuales— como "enajenados"; que los burócratas parezcan incapaces de entender la aparentemente injusta distribución del trabajo que les da a ellos la ingrata tarea de proponer respuestas y nos brinda a nosotros la fácil brillantez de criticarlas.

Pero el problema de la relación de los intelectuales con el Estado es secundario; lo principal es, más bien, la relación de éste con los individuos y con la sociedad. Esta última se da a raíz de una separación degenerativa. Como historiador centroamericano tengo la ventaja de poseer una perspectiva que me permite ver las cosas de una manera distinta a como las ven naturalmente quienes viven en sociedades más complejas y con aparatos estatales más desarrollados. Mientras que para éstos resulta evidente que la principal amenaza de sus libertades cívicas, seguridad, etc., radica en el excesivo poder concentrado por el Estado, a mí me parece que muchos de los problemas en Centroamérica se deben a la debilidad de las estructuras políticas y de los aparatos estatales subdesarrollados. Y, por lo

* Respecto al Estado la dependencia financiera de la vida intelectual y académica en latinoamérica contrasta mucho con la informal independencia económica de la cultura norteamericana, despojada de los consuelos jurídicos de autonomía formal en que nosotros nos regodeamos; quizá valga la pena subrayar que los anglosajones son demasiado pragmáticos para caer en el exceso del antiestatismo furibundo.

tanto, a su incapacidad para mediar los conflictos entre los distintos sectores sociales; a su consecuente e inevitable humillación frente a instituciones tan poderosas como el ejército, pero no sólo ante él, sino también ante las iglesias nacionales o las agrupaciones patronales, las transnacionales y algunos grupos de presión popular; a su incapacidad para ejercer la soberanía ante la presencia de gobiernos (estados) poderosos o compañías extranjeras, incluso en el control del territorio y de los recursos naturales o de su impotencia frente a caudillos regionales y asociaciones políticas criminales, que propician la anarquía y justifican la subversión; a su imposibilidad organizativa y financiera para proveer servicios adecuados a las necesidades de la población; y, en fin, a la carencia de una ideología convincente y a la falta de viabilidad de la misma.

Lo anterior me lleva a pensar que hace falta sistematizar la crítica histórica, tanto del Estado como de la crítica que se hace al Estado. Urge un análisis historiográfico de esto y una historia del proceso y la estructuración del poder. Muchos de los argumentos antiestadistas que los filósofos y otros pensadores desarrollan parecen trancos, faltos de perspectiva histórica. Analizan las amenazas que lanza el Estado moderno, como si éste hubiese salido de la nada, como si fuese el producto de una generación espontánea, de una alquimia arbitraria y no de un devenir histórico concreto. Hacen sus críticas sobre el deber ser (filosófico o jurídico) desde criterios abstractos, pero sin, o con muy poca, conciencia del proceso sociopolítico. Rechazan al Estado, como si éste fuese en la realidad práctica el equivalente de nuestros meros conceptos analíticos de "Estado clasista", "racista" o "tecnocrático"; como si tuviera que ser todas esas cosas.

Desde la perspectiva histórica, es obvio que hay diferencias enormes y complejas entre los distintos estados, las cuales obedecen a procesos históricos concretos. (La *polis* griega clásica no tiene nada que ver con el antiguo señorío precolombino; y, a su vez, ninguno de los dos tiene nada que ver con el Estado cortesano colonial o con el burocrático moderno.) Así, mientras la preocupación legítima de algunos países es la lucha contra un Estado amenazador, en Centroamérica, en cambio,

es la reclamación de un Estado que funcione como rector eficiente.

Las teorías jurídicas, políticas o filosóficas del Estado que no toman en cuenta la génesis histórica de éste son, obviamente, un contrasentido. El problema del Estado sólo puede verse entero desde la cumbre del realismo histórico. Desde la perspectiva de la historia, el Estado es un grado cualitativamente superior de estructuración e integración social que se alcanza en cierto parteaguas cronológico; es un tipo de organización que supera a la tribal o gentilicia y que ha evolucionado, de muy distintas formas y modalidades, desde la Ciudad-Estado hasta llegar a lo que ahora conocemos como el Estado-Nación. El futuro de éste es una incógnita absoluta. Según el realismo histórico, el Estado podría lo mismo desaparecer que convertirse en la única forma de organización social. Contrastemos los conceptos que acerca del Estado tienen, por un lado, la historia y, por el otro, la filosofía y la jurisprudencia.

El Estado histórico concreta la relación de fuerzas, entre distintos segmentos de un cuerpo social. Es la estabilidad que emerge, durante un lapso determinado, dentro de la relación fluida, incluso volátil, que se da entre los individuos que conforman una sociedad. Entonces, históricamente el Estado es una condición estable del organismo político. una *statis*, temporalmente acotada, destinada a romperse por la propia naturaleza del organismo que se desarrolla; pero, también, a ser sustituida estructuralmente por otra, semejante, en tanto subsista la necesidad de la organización que provee. El Estado es pues, al menos desde el punto de vista histórico, una estructura inevitable al menos durante algún tiempo, pero cambiabile; es maleable, esa característica que le es natural y positiva.

Por el contrario, en la filosofía el Estado es el deber ser de las relaciones sociales; mientras que para los juristas es su codificación accidental. El historiador ve todo como un proceso en cambio continuo, un movimiento material compuesto de evoluciones y retrocesos, de rompimientos, accidentes y deslizamientos; ve cómo cambian las filosofías y los marcos jurídicos, junto con las costumbres y las religiones y las ideas

científicas. Pero desde la perspectiva del jurista y el filósofo, el deber ser es inmutable. De modo que los conceptos jurídicos y filosóficos del Estado son estáticos por definición, son rígidos e inflexibles ante el devenir y el cambio inevitable. Las Constituciones, consideradas como documentos que formalizan un Estado, tratan, en efecto, de fijar un pacto —la relación de fuerzas hecha ley y letra muerta— y procuran definir y reproducir su estabilidad. Pero, en el devenir histórico, las constituciones formales son una hipótesis de trabajo para el funcionamiento del gobierno; son documentos que surgen de una constitución real, derivados de la constitución histórica primitiva y no construcciones de principios inmutables. Resulta paradójico que, históricamente, esos documentos resulten a menudo obsoletos en el momento mismo de ser proclamados como ley, aunque, desde la perspectiva jurídica, esto no debería de suceder así.

El materialismo marxista entiende bien la naturaleza de este problema cuando plantea su teoría del Estado en términos históricos y postula a éste como un ente clasista que refleja la ventaja de la clase dominante en determinado horizonte histórico; y también cuando *denuncia* la legalidad constitucional (y su sublimación) como instrumentos de las clases en lucha por conservar ventaja o dominio. Pero el marxismo supone que el carácter clasista del Estado moderno es consubstancial de todo Estado e incurre en otra serie de argumentos ahistóricos, apriorísticos y contraproducentes cuando insiste en una teórica evolución ulterior, supuestamente inevitable, del Estado; evolución que no es históricamente demostrable. Por eso, por ejemplo, los historiadores marxistas de la antigüedad mesoamericana desesperan al encontrarse con un Estado (el poder estructurado) integrado a una sociedad gentilicia en la que aún no se definen las clases sociales antagónicas. Por la misma razón, tienen problemas para teorizar sobre el Estado colonial español del siglo XVII. Este obviamente no representa los intereses de clase de los encomenderos, ni los de los hacendados, que eran los únicos propietarios —rigurosamente hablando— de los medios de producción coloniales. Pero, entonces, ¿el interés de cuál clase dominante representa? Y es por esto, también, que surgen —en los círculos en que predomina ese

análisis— tantas confusiones entre conceptos tan distintos como los de Estado, gobierno y nación.

Históricamente, el Estado ha sido, como la poesía, la filosofía y la legislación, cosas muy distintas. Una infinidad de sociedades han transformado de manera consciente y deliberada su Estado y sus Constituciones políticas. Grupos sociales de distinta naturaleza se han concebido a sí mismos como complementarios unos de otros, estableciendo relaciones de cooperación a través de pactos o entendimientos estables que llamaron estados. Y aun dentro del Estado clasista, la clase dominante tiende, normalmente, a reconciliarse con los intereses contrapuestos de los grupos subordinados, a aprovecharlos lo suficiente, al menos para conservar la armonía funcional del sistema. En relación a estos equívocos históricos, los estados que abanderan el materialismo histórico han convertido su teoría del Estado clasista en una profecía autocumplida y una camisa de fuerza para su desarrollo político.

Así, Estado e historia, binomio vituperado de nuestro *exordio*, se redimen mutuamente. Frente al *deber ser* filosófico, la historia contrapone el *poder ser* del Estado: un *poder ser* distinto y mejor, no como una categoría que niega a la filosofía, sino que la ubica y la condiciona. La filosofía de la historia relativiza los absolutos de la lógica jurídica. El realismo histórico rechaza cualquier simple raciocinio sobre la condición humana. Nos enseña que una forma social sólo puede evaluarse en la medida en que nos da o nos quita posibilidades de ser en comparación con otra forma social con posibilidad histórica de ser. Y, desde la perspectiva del realismo histórico, el Estado, considerado como estructura del poder, parece delimitar a éste sin recurrir a una estructura que lo preceda o lo suceda. Frente al nihilismo o el idealismo irrelevante de la filosofía antiestatista y de la concepción jurídico-estática, la historia brinda una esperanza realista de cambios posibles, una esperanza que compromete. La historia encarna el poder ser distinto, la promesa del futuro. Más que caracterizar el producto final, hace falta estudiar el proceso degenerativo mediante el cual los estados, contruidos por las colectividades para gobernarlos, se aíslan de la ciudadanía, se independizan

de la voluntad del gobernado y degeneran en aparatos incontrolables con determinaciones automáticas.

Así, el deber ser de la filosofía política se vuelve, para la historia, una meta en que prevalece un conjunto de valores convencionales; como la lógica o el raciocinio que rebasa en principio a la experiencia histórica, aunque para ser útil deberá eventualmente remitirse otra vez a los límites prácticos de lo históricamente posible. Esa conceptualización realista nos compromete a los intelectuales a asumir un papel responsable frente al Estado. Nos obliga a advertir y prevenir o, en su caso, a diagnosticar los males degenerativos de la estructura política; pero no a rechazar del todo, por principios críticos, o prurito de pureza, nuestras obligaciones con la colectividad, con el pretexto del oficio o de la pureza académica. Eso sería, simplemente, falta de carácter. Aunque resulte improcedente exigirle al Estado que se comporte razonablemente o reclamarle su distanciamiento, si nos alejamos de él y abdicamos de nuestra responsabilidad pública (de nuestra obligación cívica) por cobardía, por pereza o porque las malconcebimos como contaminantes de una tarea más elevada. Los hombres, en general, sólo podemos realizarlos como individuos dentro de sociedades civilizadas, y los intelectuales tenemos, por lo mismo, la obligación de superar nuestro romance con el anarquismo para incorporarnos a la lucha política, no como fanáticos ni como redentores, sino como críticos responsables.

El realismo histórico es aún más comprometedor. La historia muestra que los ciudadanos podemos combatir la autocracia y constituir estados democráticos cuando, rebasando los antagonismos de grupo y clase, nos unimos y organizamos eficazmente, y, además, que si incorporamos a nuestra organización política el principio básico del consentimiento y el consenso, garantizando los derechos individuales y minotarios, podemos conservar formas democráticas de organización que movilicen todas las fuerzas de la sociedad —sus energías cívicas. Esa potencialidad histórica *per se* nos compromete a una acción política ciudadana, no necesariamente partidaria ni oficial, que es por definición, un servicio público y una actividad que rebasa a la crítica (nuestra función como intelectuales) para alcanzar a la

proposición, al diseño de estrategias para conseguir que nuestras construcciones políticas respondan a las necesidades colectivas y a nuestra voluntad de cambio. No nos queda, al fin y al cabo, más remedio que la participación.