

Hugo Eduardo Herrera Arellano

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE ESTADO?

Ensayo filosófico de justificación de la praxis política

A mis hermanas Francisca y Josefina

Agradecimientos

Quisiera agradecer a personas que han tenido que ver de manera relevante con la aparición de este libro. En todo caso, no las hago responsables de ninguno de los errores y dificultades que en él puedan contenerse. Debo aclarar también que no todas comparten sus afirmaciones principales, incluso –pienso– después de intentar acoger lo que me pareció correcto en sus críticas.

Leyeron y comentaron partes o la totalidad de este texto, Álvaro Bustos, Jaime de la Hoz, Moisés Escobar, Joaquín García-Huidobro, Jorge Mittelman, Mario Molina, Javier Pinto, Benjamín Truffello, mi *Doktorvater*, Paul-Ludwig Weinacht, Daniel Contreras y Francisco Javier Urbina. A través de los dos últimos quisiera dar las gracias a los miembros del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES), por el apoyo a esta publicación, lo mismo que –por sus interesantes observaciones– a todos los que participaron en las charlas que ahí dicté.

Debo agradecer a las universidades de los Andes y de Valparaíso, por el tiempo que me dejaron libre para escribir y leer. Además, a mis alumnos en ambas, que contribuyeron, en una medida importante, a dar forma, con sus preguntas y comentarios, a este libro.

En fin, como siempre, estoy en deuda con mi familia, por su permanente afecto y, muy especialmente, con mi señora y mis hijos, que han debido padecer directa e inmerecidamente no pocas horas de más dedicadas a sacar adelante lo que aquí se publica.

Santiago, 4 de junio de 2008

1. UNA MANERA PECULIAR DE PREGUNTAR

“De qué hablamos cuando hablamos de amor”¹, titula Raymond Carver uno de sus magistrales cuentos, en el que la pregunta, planteada en medio de una conversación de dos parejas amigas, termina sin una respuesta expresa, aunque la conversación haya rondado en torno al amor –se hayan mencionado casos y determinado algunos aspectos del amor. Esta manera de preguntar puede parecer algo complicada. Habitualmente no se pregunta así, sino, más directamente, ¿qué es esto?, por ejemplo, ¿qué es el amor? La desventaja de la pregunta directa es que, no obstante va al punto y no se enreda en lo que se podría entender son meros recursos retóricos u opiniones mal fundadas, supone algo que resulta todo menos problemático: que el punto existe efectivamente y que puede ser fácilmente determinado. ¿Es fácilmente determinable qué es el amor? ¿No sería mejor preguntarnos antes de qué estamos de hecho hablando cuando hablamos de amor, para recién luego, una vez consideradas detenidamente las opiniones y las experiencias, determinar qué es aquello de lo que hablamos –si es que de verdad hay algo? Existen además múltiples idealizaciones del amor. Ellas quedan mejor representadas en la pregunta directa que en la indirecta, pues ésta exige hacerse cargo del fenómeno en sus aspectos luminosos y oscuros.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con el Estado y la política? Mucho más de lo que habitualmente se cree. En el caso del Estado, el asunto de la determinación no parece tampoco demasiado fácil. ¿Qué es el Estado? es una pregunta que podría agotarnos, o tentarnos a responderla de modo más bien dogmático, dejando de lado las múltiples experiencias a las que alude y los diversos sentidos lingüísticos que encierra la palabra. Por ejemplo, se podría pensar en un Estado ideal y postergar las salvajadas cometidas por los Estados históricos.

Más aún, la respuesta es difícil, porque de modo semejante a lo que ocurre con el amor, cuando se habla de Estado no nos limitamos a describir algo que es simplemente, sino que la cosa misma *nos llama*, de alguna manera, en un determinado sentido. Las experiencias catastróficas del siglo pasado nos impiden ya guardar una neutralidad objetivante respecto del Estado, como la que se guarda respecto de procesos físicos en un laboratorio. ¿Qué es el amor? ¿Qué debe ser este amor? ¿Qué es el Estado? ¿Qué debe ser el Estado, este Estado? ¿Pueden separarse radicalmente estas preguntas?

La forma de la pregunta ¿de qué hablamos cuando hablamos de...? da cabida también a la practicidad en un segundo sentido. Este sentido queda mejor expresado agregando una exclamación: ¿de qué hablamos cuando hablamos de ...?! ¿Tiene en verdad sentido hablar de ...? ¿Tiene sentido hablar del Estado? ¿O estamos perdiendo el tiempo con una mera invención? Este parece ser un énfasis implicado en la pregunta de Carver. ¿De qué hablamos cuando hablamos de amor? quiere decir también: ¿tiene sentido hablar del amor? ¿Cabe justificar al amor o al Estado como algo importante que debemos buscar, de lo que debemos ocuparnos? Por eso quisiera parafrasear a Carver y preguntar, ¿de qué hablamos cuando hablamos de Estado?

Estado y amor, ¿Estado y amor? Desde la formulación carveriana de la cuestión establecimos una relación externa. Luego pasamos a la semejanza estructural de los fenómenos: ambos son hechos que apuntan a un fin que está por sobre ese hecho. El amor concreto debe calzar en la mayor medida posible con el amor perfecto. El Estado concreto debe calzar en la mayor medida posible con el Estado perfecto. En ambos casos el ideal no parece alcanzable sino en muy contadas ocasiones. En ambos casos, bajo un cierto grado de realización, el amor y el Estado concreto se desvirtúan. Y en ambos casos cabe responder antes de responder la pregunta misma,

¹ R. Carver, “What we talk about when we talk about love”, incluido en el libro homónimo, del mismo autor. Random House. Nueva York 1981.

por la justificación del hecho de ocuparnos, al hablar, del amor o del Estado. Pero más allá de estas semejanzas, creo que hay una vinculación todavía más profunda: es posible afirmar que el Estado necesita amor y que el amor necesita Estado. No se identifican, de hecho aceptar al Estado supone estar dispuesto a aceptar, en casos graves, la ruptura de las relaciones amistosas y pacíficas con otro u otros. Pero se requieren.

La doble implicancia entre el Estado y el amor puede ser negada. Jean-Luc Nancy dice: “Hay que quitarle a lo político el deseo de ser objeto (y/o sujeto) del amor”.² Existe una oposición entre el Estado, el poder, lo político, lo público, la ley y la intimidad amorosa que escapa a todo aquello.³ El poder estatal pone en riesgo la vida privada dentro de la cual se despliega el amor de los amantes y la existencia comunitaria. El poder estatal “amenaza constantemente” la comunidad.⁴ El poder estatal sería independiente del amor, no requeriría de él. Se bastaría como aparato de poder. Tampoco parece conveniente que el Estado sea amado. Amar al Estado importaría estar dispuesto a pasar, por amor al Estado, sobre la intimidad de los amantes e incluso sobre la comunidad. El riesgo de intervencionismo estatal, mediante ley y poder, se vuelve real. El Estado no sería, asimismo, sustento del amor sino, al contrario, su permanente amenaza.

¿El Estado no necesita amor? Antes de responder esta pregunta, cabe responder otra previa: ¿Puede ser amado el Estado? El Estado, especialmente el Estado moderno, posee una cara maquinal, que resulta difícilmente amable. Sin embargo, presenta también otros aspectos que sí podrían serlo. El Estado admite ser visto como expresión de una *manera de existir* que nos constituye, dentro de la cual contamos con un espacio de paz y confianza para abordar los problemas que nos afectan; el Estado viene a imponer paz donde no la había y a proteger a un pueblo de las eventuales agresiones de sus vecinos. Cabe pensar que la identificación con una forma de existir a la que se tiene por desplejante de capacidades humanas fundamentales vuelva posible una simpatía nacional –afecto, amor– capaz de transferirse también a la unidad política que la expresa. Todo esto no es demasiado descabellado. Las posibilidades respecto del Estado observado a cabalidad son o el afecto, o la indiferencia o el rechazo. Es decir, siempre el trato con lo político opera sobre un trasfondo de afectividad. Si se entiende al amor en sentido más amplio que como el más estricto amor de los amantes, entonces cabe amar al Estado. Lo que llamo amor al Estado tiene lugar sobre un trasfondo de afectividad que es común al aprecio de los amigos y también al amor de los amantes.

La amistad o el afecto no tienen aquí un carácter eminentemente personal, sino que se orientan preponderantemente a la forma de vida en la que se participa. Es decir, la amistad no se dirige, principalmente, a individuos particulares a los cuales se les tiene afecto personal. Esta amistad referida a individuos particulares no basta para fundar la unidad política, pues no se puede ser amigo, en este sentido, de todos, de la mayoría o de una parte relevante de los miembros de la unidad política. Es el afecto a la *manera de existir* propia de un conjunto amplio de personas, de un pueblo o nación, lo que posibilita, entre sus miembros, la amistad propiamente política. Esta amistad facilita, de algún modo, el afecto personal, sin embargo, no se confunde con él. Es la clara consciencia sobre la diferencia entre esta amistad política y la

² Jean-Luc Nancy, *La comunidad enfrentada*. La Cebra. Buenos Aires 2007, p. 50

³ *Ibidem* pp. 23 y 50.

⁴ *Ibidem* p. 46. De modo análogo, Derrida plantea que en la propia amistad hay un momento irreductible de tensión entre singularidad y universalidad, secreto o privacidad y publicidad o manifestación, entre politicidad y a-politicidad. “La partición (singularidad/universalidad) ha dividido desde siempre la experiencia, el concepto y la interpretación de la amistad”. Ella también determina otras oposiciones: “por una parte, el secreto-privado-invisible-ilegible-a-político, en el límite sin concepto, por otra parte, lo manifiesto-público-testimonial-político, homogéneo al concepto”; Derrida, *Políticas de la amistad*. Trotta. Madrid 1998, p. 306.

amistad personal la que permite alejar el riesgo totalitario. El afecto a la propia forma de existencia del pueblo o nación no necesita imponerse, más bien tiende a surgir con cierta espontaneidad. Además, la forma de existencia hacia la que se dirige el afecto admite variaciones y alude a un conjunto amplio de contenidos. La forma de existir de un pueblo en sentido político puede ser más o menos abierta o cerrada, no necesariamente cerrada. Más aún, en las sociedades contemporáneas una razonable apertura de la propia forma de existencia parece ser requisito de grados considerables de afecto político.

Ahora, y para responder la primera pregunta, sin esa simpatía es difícil que un Estado pueda persistir en el tiempo. Sin amistad, sin afecto o amor compartido hacia la propia forma de ser, será más fácil la división y en la división radical el Estado deja de existir como unidad.

¿De qué hablamos cuando hablamos de Estado? También del amor. El amor es necesario para el Estado, pero también el Estado es necesario para el amor. Esta última afirmación puede violentar a más de alguien. El Estado, su aparato de burócratas, de policías y cárceles, ¿necesario para el amor? En principio parece más bien lo opuesto al amor y Nancy estaría en lo correcto.

Pero, ¿cómo amar sin conocer al otro? Y, ¿cómo conocer al otro? Con gestos, acciones y palabras, con tiempo y cierta paz. Estos supuestos exigen organización institucional. Desde su aprendizaje, el lenguaje requiere confianza, estabilidad, afecto. Y éstos, de estructuras institucionales dentro de las cuales sea posible la estabilidad afectiva, o sea, comunidades. Se necesita la superación de la guerra de todos contra todos en una organización que suspenda la violencia para que la vida comunitaria y afectiva se despliegue. A mayor complejidad institucional, mayor desarrollo del lenguaje. También del lenguaje para el amor. Y el amor necesita paz. ¿Cómo amar en la guerra de todos contra todos? Tampoco el “buen” salvaje logra amar, nos dice Rousseau.⁵ Aprender a amar requiere suspender la guerra, el caos, la inestabilidad, el libre juego de apetitos. Y esto nuevamente exige: organización institucional; aunque no suene demasiado amoroso: un guardián de la paz –que no necesariamente debe coincidir con el Estado moderno burocrático y profesionalizado. ¿De qué hablamos cuando hablamos de amor? También del Estado.

¿Pero no es el poder estatal el que “regula, controla, lo común [la amistad, el amor] –y lo amenaza constantemente– aunque no puede darle su sentido”?⁶

Se debe reconocer que el Estado, como cualquier organización que cuente con poder, es una amenaza para la amistad y el amor. No puede sustituirlos y sí destruirlos. Es el muro en torno al jardín, dice el *Hyperion* de Hölderlin, el jardín no puede ser creado, sólo protegido por el Estado; pero también destruido por el poder del Estado, tras lo cual no queda más que desierto.⁷ Sin embargo, parece una exageración llamarlo “lugar de sinsentido” o decir que “sólo es constreñimiento” sin sentido.⁸ En la medida que protege al inocente de los ataques de otros, lo mismo que la vida social y comunitaria, el Estado realiza o posibilita sentido y abre espacio a la amistad y al amor. Si bien puede decirse que frustra el sentido de la acción de los agresores, se trata de una frustración legítima, pues protege al inocente contra acciones culpables. El aparato de fuerza estatal, operando dentro de límites, podría ser antes un protector y posibilitador del amor y la amistad, que un violador agresivo de la intimidad de los amigos o amantes. Si opera correctamente, la única intimidad que debiera violar es la de los secuaces agresores. Pero en este caso, se trata de una violación legitimada por la necesaria protección del amor y la amistad –

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité*. Ed. crítica bilingüe. Schöningh. Paderborn y otros 2001, 5ª ed., p. 154.

⁶ J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, p. 46.

⁷ Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. J. G. Cotta'schen Buchhandlung. Tübingen 1797 (1ª edición), pp. 53 ss.

⁸ J.-L. Nancy, *La comunidad enfrentada*, p. 46.

incluida su intimidad– inocentes. El afecto o amor público al Estado como expresión de una forma de existir común es el supuesto, asimismo, de la amistad política entre quienes lo comparten y puede ser tierra fértil para el nacimiento de afectos personales, no obstante que se distingue de ellos.

¿Es conveniente, entonces, que el Estado sea amado? Por de pronto, parece que sí conviene, pues sin Estado nos encontraríamos en una situación que no parece muy promisoria. Sobre todo esto volveré más adelante. Supongamos simplemente, por ahora, que sin Estado caemos en una situación de incertidumbre, sin límites a la violencia privada, más que otra violencia privada. Más allá de esto, ¿todo amor al Estado guarda en sí el riesgo de vulnerar la intimidad del amor privado, la alteridad del otro amado? Si se distingue entre amor público a la manera de existir estatal y amor privado, y el Estado no exige a sus miembros sacrificar la intimidad del amor privado al amor público, salvo en el caso de la intimidad conspirativa agresiva, de tal modo que ambos amores pueden existir espontánea y libremente, entonces no habría violación de la intimidad privada. Si se tiene presente el primer supuesto aceptado, a saber, que el Estado posibilita el amor en la medida que establece paz, parece conveniente que el Estado sea amado, en tanto así es estable. De todos modos, el amor de sus miembros al Estado y a la forma de existir que expresa, es una tarea por realizar antes que un hecho concluido. Dentro de esa tarea un papel fundamental lo cumple el nivel de respeto que el Estado procure a la intimidad del amor privado.

Amor y Estado no están así tan separados. La vinculación ocasional a propósito de un modo de preguntar ha abierto un camino que deja cuanto menos sugerida una ligazón interna bastante estrecha.