

## **Estado y sociedad civil:**

*Notas críticas sobre la trascendencia*

*Nuria Paola Yabkowski*

*Fac. Ciencias Sociales-UBA*

*Av. San Martín 1516- CP 1416- Ciudad A. de Buenos Aires*

[nurietta9@yahoo.com.ar](mailto:nurietta9@yahoo.com.ar)

### **Mesa n° 13: El Estado como problema y solución**

#### **I**

Este trabajo pretende ser el comienzo de una indagación más profunda, acerca de la relación entre el Estado y la sociedad civil. Estas dos categorías se han planteado como dicotómicas en la tradición de la teoría política, teniendo en cuenta que cada uno de estos términos alude a cosas diferentes en dicha tradición. Es por ello que haremos un breve repaso del modelo liberal, del republicano y por último, de la teoría marxiana del Estado, para desde allí poder exponer el problema que nos interesa. Es así que partimos de la hipótesis que sostiene que la separación entre estas dos esferas es funcional<sup>1</sup> a la reproducción del sistema capitalista, en tanto y en cuanto el Estado es concebido aquí como una forma de relación social específica e histórica, que sólo es capaz de sostenerse en el tiempo si se reproduce en su par opuesto, es decir, la sociedad civil. Es entonces, el Estado en cuanto forma de relación social, el que al tiempo que se reproduce en la sociedad civil, reproduce su aparición como esfera separada, como poder ajeno y extraño, en definitiva, como elemento trascendente.

#### **II**

---

<sup>1</sup> Con el término funcional queremos aludir aquí a cierto carácter necesario de la forma-estado para la reproducción del sistema capitalista. Ahora bien, este carácter no debe ser entendido como una causa, en una sucesión lineal de causa-efecto, antecedente-consecuente. Así, tampoco se pretende referir a un sujeto de voluntad como aquél que se encuentra por detrás de las relaciones sociales, como orquestando los hilos de una marioneta. Más bien, tomamos este término para resaltar cierto carácter maquinal de las sociedades actuales, al mismo tiempo que sugiere la necesidad de una compleja trama de relaciones (un conjunto de engranajes y poleas) que se está tejiendo continuamente, en un mundo donde lo vertiginoso y lo efímero convierten cada instancia en el punto cero, como si nos situáramos en el punto de partida cada vez, para que cada vez sea lo mismo.

En el modelo liberal la discusión en torno al Estado suele centrarse en el problema acerca de la jurisdicción, es decir, acerca de los límites del Estado para actuar sobre su esfera opuesta. Es así que desde el inicio la dicotomía se presenta incuestionable y necesaria, pues de otra forma no podrían sostenerse los argumentos acerca de la “privacidad” en su más amplio sentido, es decir, acerca de la voluntad de los individuos libres para relacionarse entre sí. Ahora bien, no es necesario ir mucho más de allá del análisis sociológico más elemental para notar que la misma noción de “individuos libres” no carece de problemas, y ello sin entrar en la discusión, tal vez más filosófica, acerca de la voluntad. Lo que a nuestros propósitos aparece como lo más importante es la necesidad que tiene este modelo de sostener, sin más explicaciones que las apriorísticas, la separación tajante entre Estado y sociedad civil. Pues ella no es otra cosa que la otra cara de la separación entre economía y política, la cual se reproduce constantemente (es decir, no es un acto histórico que haya sucedido una sola vez) en las sociedades capitalistas.

Como ya habíamos adelantado, es también el modelo republicano el que hace necesaria esta separación, pero con argumentos bien diferentes. Puesto que aquí entra en juego una noción de la política y un sujeto de la política que no aparecía en el modelo liberal, ya que allí la esfera de la sociedad civil era automáticamente asimilada a lo privado, descartando, de este modo, la posibilidad de pensar en la política, que implicaría ir más de allá de lo individual, pasando por nociones como lo colectivo o lo público. Es en el modelo republicano, entonces, que la esfera de la sociedad civil puede asemejarse a la de comunidad política, siempre distinta y más allá del Estado. Surge de esta manera la ciudadanía, condición fundamental para ser parte de esa comunidad. El problema, que bien ya había visto Marx, es que la noción de ciudadanía es inseparable de la de Estado, ambas surgen conjuntamente, por el simple hecho de que se requieren una a la otra para existir. *La cuestión judía* es tal vez uno de los escritos más claros al respecto. En una sociedad capitalista el hombre real se encuentra escindido entre su constitución como sujeto que forma parte de las relaciones sociales

“privadas” (sujeto de la sociedad civil) y su constitución como sujeto ciudadano que sólo participa de la vida pública en tanto poseedor de esta cualidad (sujeto de Estado), y esto se manifiesta en los regímenes democráticos en el momento del sufragio, es decir, cuando el sujeto se convierte en un número, una cantidad reemplazable por cualquier otra. De esta manera, Estado y ciudadanía son dos caras de una misma moneda, ya que el Estado sólo puede subsistir como tal si los mismos sujetos que lo constituyen reproducen en su escisión esta separación de esferas.

### III

Por otra parte, la teoría marxiana del Estado (teniendo en cuenta que ella sólo existe a través de fragmentos de distintas obras), da un paso más e intenta explicar esta separación entre Estado y sociedad civil que en los otros modelos esbozados sólo aparecía como una condición a priori. Aunque aquí retomamos sus escritos de juventud y reconocemos en ellos un hegelianismo (que algunos dicen luego irá desapareciendo), nos parece importante rescatar de ellos ciertos aspectos, en este caso, reflexiones acerca del Estado. Así, es en *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*, donde Marx realiza su ya conocida inversión de la teoría hegeliana, al menos en este aspecto: mientras que Hegel explicaba al Estado moderno como la realización absoluta de la Idea, como la suprema presencia de la libertad y de la razón consciente, Marx plantea: “No debemos censurar a Hegel porque describe el ser del Estado moderno tal y como es, sino por presentar lo que es, como *esencia del Estado*. Lo racional es real, pero esto se halla precisamente en *contradicción con la realidad irracional* que es siempre lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es.” (Marx, 1983: 322) Lo que aquí podemos leer es una concepción del Estado que se manifiesta de una forma contraria a lo que es, es decir, mientras que se presenta como la realización del espíritu racional (y por tanto de la libertad), como un ser ajeno e independiente de la sociedad civil, el Estado es para Marx una forma de las relaciones sociales que no surgen en otro lado más que

en la sociedad civil, así la familia como institución, como particularidad, no depende del Estado, como generalidad, sino que el Estado depende de la familia y de la sociedad burguesa, lo que es lo mismo que plantear que depende de la sociedad civil. Esta inversión que aquí Marx realiza no sólo es el intento de colocar arriba lo que se hallaba debajo, sino que puede ser leída en términos de una crítica más radical, es decir, la crítica a la visión del Estado como la realización de la generalidad, negando con ello una identidad irreconciliable entre lo particular y lo general. Como bien plantea Marcuse, toda la teoría de Hegel desemboca en un Estado autoritario, pues considerando a la sociedad civil como el lugar donde se desarrollan todas las contradicciones absolutamente irresolubles y por ello imposibilitada de alcanzar la unidad, sólo una institución que se sitúe por encima de los intereses individuales y competitivos puede terminar con una sociedad anárquica, es decir, sólo subordinando la sociedad civil al Estado, entendido ahora éste como el único capaz de materializar el orden de la razón (Marcuse, 1997). De esta forma, no sólo se identifican interés general y Estado, sino interés general e interés particular, pues este último no podría sobrevivir sin el primero.<sup>2</sup> Ante esto Marx replica: “Pero Hegel parte de la premisa del Estado ficticiamente general, de la

---

<sup>2</sup> La crítica adormiana a Hegel resulta de vital importancia en este punto, puesto que manteniendo un pensamiento dialéctico, suspende el tercer momento, para evitar caer en el momento especulativo, pues este momento elimina de una sola vez tanto al sujeto como al objeto. Adorno sostiene que siempre hay un resto del objeto que no cae en la lógica del objeto: “Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto tras lo que éste puede experimentar. Ella escapa al círculo subjetivo primario de la experiencia, le está preordenada. (...) Sólo si en vez de conformarse [el sujeto] con el falso molde resistiera a la producción en masa de una tal objetividad y se liberara como sujeto, sólo entonces daría al objeto lo suyo. De esta emancipación depende hoy la objetividad y no de la insaciable represión del sujeto. (...) Lo mediado es hoy día antes subjetividad que objetividad y esta mediación requiere análisis con más urgencia que la tradicional.” (Adorno, T., 1975:173). Con ello, pretendemos decir que la llamada a la universalidad del Estado no tiene sus fundamentos en una objetividad, mientras que la particularidad de la sociedad civil tampoco es relegada a una subjetividad. Es por el simple hecho de que el sujeto es a su vez objeto, que eliminar las determinaciones subjetivas contradiría la primacía del objeto. Únicamente como determinado el objeto se convierte en algo y si el sujeto tiene un núcleo de objeto con mayor razón las cualidades subjetivas deben conservarse. Hay así para Adorno, sujeto dentro del marco experiencial, pero también hay proceso de subjetivación. El sujeto no es una categoría fija: el sujeto es objeto y el objeto es sujeto. Por ello es que pensamos, siguiendo tanto a Adorno como a Deleuze (quien también suspende el tercer momento de la dialéctica hegeliana para no caer en la trampa identificante de lo UNO), que una nueva forma no reside en uno de esos dos momentos, ni en su resolución, sino más bien en la singularidad, esta vez entendida como singularidad en sí misma, como diferencia no de otro, sino consigo misma. Y es todo esto lo que nos sirve para pensar una sociedad llena de contradicciones, contradicciones irresolubles, excepto que caigamos nuevamente en el momento de la especulación. El concepto de lo idéntico en Adorno y el concepto de diferencia en Deleuze, nos sirven así para reflexionar acerca de la imposibilidad de la constitución de lo universal, de lo UNO, como el lugar donde se resuelven las contradicciones sociales. Sin embargo, esto no significa un marcado pesimismo caracterizado por un “no hay salida” sino más bien buscar en lo no idéntico, en su mantenimiento, es decir, no violentando la naturaleza misma de la sociedad (no violentando ese resto del objeto que escapa a la lógica del objeto), la *forma nueva* que haga posible la utopía.

generalidad particular del Estado. La identidad que Hegel construye entre la sociedad civil y el Estado es la identidad de dos *ejércitos enemigos*, en que cada soldado cuenta con la posibilidad de convertirse en miembro del ejército contrario por medio de la ‘deserción’, y no cabe duda de que Hegel, así interpretado, describe certeramente la situación empírica actual” (Ibid: 363). Tenemos entonces aquí esbozada la inversión que realiza Marx, haciendo todo su esfuerzo por colocar la sociedad civil por encima del Estado, reestableciéndole su supremacía (de aquí se desprenderá luego la idea del Estado como superestructura, que no será retomada en este trabajo). Sin embargo, Marx continúa reconociendo la separación de estas dos esferas, pero esta vez no como un dato a priori (y por tanto esencialista), sino como un dato empírico: “...cuando las ‘*que se llaman teorías*’ por él [Hegel] desdeñadas exigen la *separación* de los estamentos civiles y los políticos, y la exigen, además, con razón, ya que expresan una *consecuencia* de la sociedad moderna, en la que el elemento *político-constituyente* no es precisamente otra cosa que la efectiva relación real entre el Estado y la sociedad civil, su *separación*” (Ibid: 387). Vuelve aquí en palabras del mismo Marx lo que planteábamos anteriormente, la *separación* es el elemento constituyente de la sociedad moderna. Se comprende entonces que el Estado por sí mismo no es una invención de la modernidad, sino su relación de separación y trascendencia con la sociedad civil. Entonces, mientras lo que Marx denomina el Estado no político constituye el elemento material o el contenido, el Estado político es el elemento formal: “La abstracción del *Estado como tal* pertenece al Estado moderno, porque la abstracción de la vida privada es sólo un atributo de los tiempos modernos. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno.” (Ibid: 344).

#### IV

Ahora bien, en este trabajo pretendemos dar un paso más y seguir avanzando en uno de los caminos seguidos por la teoría marxista del Estado (cfr. Norbert Lechner, John Holloway, Michel Foucault), en la cual se concibe al Estado en tanto la forma de relación social

históricamente construida que predomina en las sociedades capitalistas modernas. Con ello queremos decir que el Estado puede ser entendido como la forma en que se constituyó el orden social, y todo orden presenta dos dimensiones, una estructura de distinciones y una forma de unidad (Lechner, 1985). Mientras que la mayoría de los estudiosos se ha centrado en analizar el orden desde la primera dimensión, la segunda ha quedado relegada, postergando a su vez, con ello, el hecho de que el orden en tanto forma de unidad depende, necesita de una trascendencia. Sólo teniendo en cuenta esto último es que podemos comprender mejor la necesidad de que el Estado aparezca como el elemento trascendente, poder extraño y ajeno, elevado por sobre la sociedad civil (la cual sería el lugar donde se manifiesta la estructura de distinciones). Ahora bien, esta trascendencia no se reproduce por sí sola, sino que el orden en tanto unidad sólo puede ser mantenido si en cada uno de los ámbitos más ínfimos de la sociedad esta trascendencia es legitimada y asegurada. Es por ello que hemos incluido a Foucault en esta corriente, puesto que él se ha preocupado por distinguir el ámbito de la vida cotidiana como el lugar privilegiado para estudiar "...cómo los hombres particulares se objetivan y, formándose a sí mismos, autorreproducen la vida social en cuanto orden genérico." (Ibid: 43) Si bien fueron los marxistas los que más han desarrollado la noción de Estado en tanto forma, creemos que se ha podido visualizar a través de las citas precedentes que esto ya se encontraba en la obra del mismo Marx, pero es tal vez la siguiente cita la que nos lo demuestre con mayor claridad: "El Estado atraviesa toda la naturaleza con nervios espirituales y en cada punto tiene que manifestarse que lo que domina no es la materia sino la forma, no es la naturaleza sin el Estado sino la naturaleza del Estado..." (Marx, artículo del 31 de diciembre de 1842, 1983: 260, citado en Rubel, 1980: 4) Desde aquí es que Gramsci puede construir el concepto de *hegemonía* en contra de una concepción instrumentalista del Estado, para describir con él el proceso mediante el cual un poder particular deviene en orden general, entendiendo así el "espíritu estatal" como la producción y reproducción del orden social, en contra de cualquier atisbo de estatismo que pueda sugerir el mismo concepto de

orden, de modo que “la existencia del Estado como instancia separada depende, pues, de la relación capitalista, y su reproducción depende de la reproducción del capital” (Holloway, 1994:124). Como bien analiza Lechner, el Estado aparece así como el momento sintetizador en una sociedad dividida, como la forma en que la sociedad puede ser capaz de forjar una representación de sí misma. Por más paradójico que resulte, la elevación del Estado por sobre la sociedad civil (su separación) es la condición para que una sociedad dividida se represente como unidad. Mientras que, al mismo tiempo, esta separación es completamente ilusoria, o más bien, una abstracción real con efectos materiales. Abstracción real (Colletti, 1977) o fetichismo significan en este caso lo mismo, pues fetichismo implica la subjetivación de un producto social (el Estado) que aparece ahora dotado de vida propia, borrándose en este movimiento toda huella de su génesis social. Lo que desaparece entonces es la mediación, es decir, la relación de implicancia recíproca que existe, en este caso, entre ciudadano y Estado (Lechner, 2003), al tiempo que lo que ocurre es un continuo proceso de fetichización (Holloway, 1994: 131).

## V

Es necesario una vez dicho esto, dejar en claro que como la teoría marxiana acerca del Estado sólo se reconstruye por fragmentos, pueden encontrarse en ellas aparentes o reales contradicciones, especialmente si no tenemos cuidado en distinguir la forma del aparato (vale entonces decir aquí que no desconocemos la relevancia del estudio de todas aquellas instituciones normalizadoras, burocráticas, y detrás de las cuales es posible hallar cierto sujeto de intención. Sin embargo, estamos convencidos de que ello no basta, y que la forma-estado puede ser el camino para complejizar y complementar un análisis de extrema riqueza, especialmente en las sociedades democráticas actuales). Así, la aclaración nos resulta válida desde el momento en que se puede leer en *El XVIII Brumario* que todas las revoluciones perfeccionan la máquina estatal en vez de destrozarla, visualizando en ello el proceso de

separación al que venimos aludiendo. Es precisamente en este punto donde pretendemos dar ese paso más problematizando esta afirmación. El Estado en tanto máquina es lo que se denomina generalmente el aparato de estado, sus instituciones burocráticas, las cuales ejercen una violencia continua que, por medio de los aparatos ideológicos, deja de ser percibida como tal. En este sentido resulta innegable el perfeccionamiento de esta máquina, y es tal vez Bourdieu (1993) quien nos puede ayudar a comprender este proceso. Este autor francés parte de la premisa que propone que el Estado se objetiva en estructuras específicas sociales y se subjetiviza en estructuras mentales de percepción, que él mismo produce y que son las mismas que los científicos sociales utilizan para pensarlo a él. Y es precisamente por ello que, si bien el Estado se caracteriza por la concentración de distintos capitales, tal vez el que más relevancia obtiene para el pensamiento reflexivo y crítico es el capital simbólico. Sin embargo, no podemos desconocer la vital importancia que el capital físico tiene para la conformación del aparato estatal, pues en este caso, la concentración ha devenido necesariamente en monopolio. Por otro lado, la creación de un mercado es la consecuencia de la concentración del capital económico, al tiempo que es lo que le permite a esta maquinaria continuar funcionando, y ejercer a partir de allí la violencia tanto física como simbólica. Pero es precisamente porque aquí estamos intentando reflexionar sobre el Estado, que nuestro mayor interés reside en el capital simbólico, puesto que su concentración es lo que nos explica la construcción de las categorías de percepción que finalmente se imponen, y las cuales debemos cuestionar si queremos redescubrir (en el sentido de volver a hallar) las huellas de su génesis, que han sido borradas para que el Estado se manifieste ante la sociedad y los individuos, no sólo como natural, sino también como sujeto autónomo y ajeno.

No es otra la crítica de Marx a Hegel, sino la transformación del Estado en sujeto en vez de predicado, así la inversión marxiana, que va más allá de lo sintáctico, pretende comprenderlo en tanto atributo de otro sujeto: el Estado como un atributo que la sociedad civil ha construido históricamente de sí misma, con la particularidad que para ello la ha objetivado (como cosa

ajena), al tiempo que subjetivizado (como sujeto autónomo). Es esta la principal razón por la que resulta válido hablar de fetichismo de Estado, en tanto que el proceso que Marx había descrito para la mercancía es el mismo o muy similar. A nuestro parecer, tanto la forma mercancía como la forma Estado son las que posibilitan las mismas relaciones de producción capitalistas, y por tanto, son mucho más que un “símbolo” detrás del cual se oculta la “cosa verdadera” que hay que desenmascarar, estas formas tienen existencia por sí mismas y son nada menos que las condiciones de existencia de otras, son entonces mucho más que una ilusión, son “...una ficción que produce *efectos materiales*.”(Grüner, 1995: 22) A esto mismo se refería Colletti cuando proponía su concepto de abstracción real. Sin embargo, y de esto dijimos algo al comienzo, no es cuestión de analizar el Estado en tanto el efecto o la consecuencia de la intención de un sujeto, pues decir que el Estado es el predicado del sujeto de la sociedad civil (sin aclarar más), nos haría caer fácilmente en una noción de transformación a realizarse a través del cambio de voluntades. Este cambio sintáctico debería ser más bien el comienzo de una reflexión que deje de escudarse en todas aquellas separaciones que funcionan como los postulados a priori incuestionables (es decir, fundamentalmente, estructura-superestructura, y los que de allí derivan)

Ahora bien, volviendo entonces a la concentración del capital simbólico planteada por Bourdieu, este se ejerce primero como concentración de capital informacional, el cual trata, redistribuye y unifica teóricamente según procedimientos de totalización, como son el empadronamiento, la estadística y la contabilidad nacional, y según procedimientos de objetivación, como son la cartografía y la escritura, esta última tal vez la más relevante, ya que a partir de ella se unifican todos los códigos y se restringen, al mismo tiempo, sus vías de acceso. Así, cuando una lengua o una cultura, necesariamente particular, se convierte en universal, reduce todas las otras a la particularidad, y al conjugarse esto con la restricción al acceso a esta universalidad, la desposesión de este capital se convierte en marginación y subordinación (Bourdieu, 1993). La pregunta que surge inmediatamente es, si una operación

de este tipo, que puede ser calificada sin problemas de hegemónica, no conlleva ya en sus condiciones de posibilidad la restricción a la universalidad. Para que un particular devenga universal debe haber una casilla vacía (un significante vacío, diría Laclau, 1996) que se constituya como el espacio imposible de ser llenado, siempre vacío estructuralmente, formalmente, y siempre lleno de contenido transitoriamente. Esto último nos sirve para pensar al Estado como un universal que sólo es tal de forma transitoria, histórica y por tanto, transformable, a la vez que recupera una vez más la productividad de pensar la forma más allá del contenido. Pero al mismo tiempo nos dificulta pensar la posibilidad de la transformación de la forma misma, ya que su planteo se dirige a la inmutabilidad y necesidad de la universalidad como forma de relación social y sobre todo política (si es que es válido hacer esta separación). Sin embargo, no queremos caer aquí en una alabanza de la fragmentación, más bien cabe preguntarnos, sin esperar una respuesta inmediata, en las posibilidades, ya no de la particularidad, sino de la forma de lo singular. Pues, como decíamos anteriormente, la universalidad lleva en sí misma la restricción, ya que de otra manera no podría conservarse, o más precisamente, reproducirse, pues se vería constantemente amenazada a un nivel radical. Esta forma es la que le permite al Estado ejercer eficazmente la imposición de “estructuras estructurantes” (Bourdieu, 1993), es decir, principios de visión y división comunes, estructuras cognitivas y evaluativas, de manera tal que el Estado se constituye en uno de los determinantes de la producción y de la representación de los instrumentos de construcción de la realidad social (es decir, inculca los principios de enclasmiento fundamentales, como son sexo, edad, etc), incluyendo esto una construcción del entendimiento y de la memoria. Ahora bien, deseamos aquí hacer hincapié en este concepto de estructura cognitiva para dejar a un lado la tradición kantiana que intentaría enmarcarlo como una forma de la conciencia, para dar cuenta que estas estructuras son, sobre todo, disposiciones del cuerpo. Es a esto mismo a lo que se refieren Deleuze y Guattari cuando afirman que la escritura es anterior a la oralidad desde el momento en que la *primera escritura* es la de los cuerpos marcados por la violencia

en la cultura de la crueldad: “La crueldad es el movimiento de la cultura que se opera sobre los cuerpos y se inscribe en ellos, labrándolos. Esto es lo que significa crueldad. (...) A los hombres o a sus órganos, los convierte en las piezas y engranajes de la máquina social. El signo es posición de deseo; pero los primeros signos son los signos territoriales que clavan sus banderas en los cuerpos. Y si queremos llamar “escritura” a esta inscripción en plena carne, entonces es preciso decir, en efecto, que el habla supone la escritura, y que es este sistema cruel de signos inscritos lo que hace al hombre capaz de lenguaje y le proporciona una memoria de las palabras.” (Deleuze y Guattari, 1995: 151) Desde aquí no sólo comprendemos mejor la noción misma de *ficción* y sus consecuencias, que Grüner nos proponía en su comentario del célebre texto de Foucault, *Nietzsche, Freud y Marx*, (y esto es porque con las palabras de Deleuze y Guattari se ha radicalizado), sino que nos abre paso al cuestionamiento de aquella frase de Marx en *El XVIII Brumario* y a pensar cuál es su validez en la actualidad. Pues desde el conocimiento de lo que fue la experiencia de la URSS, una revolución transformada gradualmente en la construcción de uno de los aparatos burocráticos más grandes del mundo, y finalmente, su estrepitosa caída; la pregunta por la validez de aquella predicción marxista acerca del fin del capitalismo ha adquirido relevancia, o dicho de otra forma, la respuesta a cómo es que sigue en pie un mundo capitalista que parece sufrir a cada instante grandes cataclismos de los que siempre se repone (o más aún, sale fortalecido) se hace cada vez más urgente si queremos realizar, al decir deleuziano, una *crítica insurrecta*.

Y para aproximarnos a ella retomaremos brevemente el concepto de máquina social acuñado por Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*, donde utilizan este concepto en el sentido más literal y menos metafórico: en todas partes hay máquinas, máquinas que producen, con sus conexiones y engranajes, máquinas que se acoplan unas a otras, una máquina-órgano con una máquina-fuente, esta última emitiendo un flujo que la primera corta. Y de ellas salen productos, pero productos en los que está injertado el mismo producir, conformándose así máquinas de máquinas. Y ellas tienen una particularidad que es la que nosotros queremos

rescatar, su inestabilidad, sus interrupciones y desequilibrios constantes, rupturas, escisiones y conflictos (conflictos institucionalizados y generadores de cambio), en una palabra, cataclismos; pero esta característica no debe analizarse como patológica sino más bien todo lo contrario, no es la diferencia entre el modelo ideal y su institución real, no es la relación estructural entre la ley y su transgresión, ni siquiera es un fenómeno de desgaste que hace que la máquina se haga cada vez más inútil para tratar sus materiales; sino que “...es *para* funcionar que una máquina social *no debe funcionar bien*.” (Deleuze y Guattari, 1995: 157) Tal vez así es que podamos comprender algunos de los acontecimientos de los últimos 30 años de historia argentina, donde, a simple vista, el Estado-aparato ha ido deteriorándose, al tiempo que el Estado-forma surge fortalecido e incuestionado. “Nunca una discordancia o un disfuncionamiento anunciaron la muerte de una máquina social que, por el contrario, tiene la costumbre de alimentarse de las contradicciones que levanta, de las crisis que suscita, de las angustias que *engendra*, y de operaciones infernales que la revigorizan: el capitalismo lo ha aprendido y ha dejado de dudar de sí mismo, mientras que incluso los socialistas renuncian a creer en la posibilidad de su muerte natural por desgaste. Nunca se ha muerto nadie de contradicciones. Y cuanto más ello se estropea, más esquizofrenia, mejor marcha, a la americana.” (Ibid: 158)

Una vez conjugados estos conceptos tan distintos como son las “estructuras estructurantes” de Bourdieu, la forma Estado marxista y la máquina social Deleuze-Guattari, es que nos resulta necesario establecer una relación más clara entre ellos en lo que respecta a este trabajo. Creemos que la propuesta de Bourdieu resulta interesante para comprender el Estado en cuanto aparato, pero también que reproduce ciertos inconvenientes en cuanto debemos pensar la forma, desde el momento en que su análisis está dirigido principalmente a explicar cómo y a través de qué mecanismos, una fuerza *exterior* (más simbólica que física, pero no por ello menos violenta, y sobre todo, no menos real-material) se impone a los sujetos y la sociedad. Así, el Estado sigue apareciendo separado de la sociedad civil, como el momento primero que

impone estas estructuras que, al tiempo que son estructurantes, tienen la capacidad de reproducirse, y es tal vez esta forma de reproducción, que no desarrolla, la que a nosotros nos interesa aquí. Es por ello que hemos recurrido a la máquina social, pues ella nos permite comprender al mismo tiempo la producción y la reproducción del capitalismo (no como imposición exterior, sino como momento interior) en un mundo que, aparente y realmente, *funciona mal*.

## VI

Quisiera retomar en este último apartado algo que nos preguntamos algunas líneas atrás. Es decir, si resulta necesario referirnos a “lo común” para pensar toda forma de articulación social. Si nos mantenemos en la dicotomía universal-particular, es probable que no encontremos una respuesta satisfactoria, pues la referencia a lo universal conduce a la anulación de toda diferencia, mientras que la particularidad hace de la diferencia pura fragmentación (la cual, presupone ya una totalidad). En este sentido, la singularidad se nos presenta como aquel lugar que es capaz de reestablecerle a la diferencia su sentido productivo (donde el producto trae consigo las marcas del mismo producir), ese lugar donde la articulación es posible sin violentar la diferencia, sin la necesaria referencia a ese concepto de “lo común” como aquello que, más que funcionar como cemento de contacto de una sociedad dividida, se convierte en una máquina que se traga todo “resto”, todo aquello que se sale de la línea de montaje de la máquina de hacer sujetos. Y es aquí entonces donde debemos preguntarnos a qué hace referencia, cuál es el sentido de una ‘sociedad dividida’, pues si dividida implica una totalidad que debe ser restituida, debemos entonces comenzar por cuestionar este primer supuesto. De este modo, hacer hincapié en la singularidad intenta dejar de lado este campo semántico que forman conceptos como universalidad, trascendencia, totalidad, para trasladarnos a ese otro que forman singularidad-inmanencia-articulación. Ahora bien, este trabajo es, más que una respuesta acabada a los problemas planteados, una

crítica que intenta desestabilizar ciertos supuestos. A ello se debe cierto recorrido bibliográfico tal vez poco usual, pero que sirve al propósito de dejar delineado un mapa de interrogantes y la relación que existe entre ellos. Respondiendo entonces por adelantado a algunos de los posibles cuestionamientos, es que volveremos sobre algunos pasos ya dados, para desde allí encaminarnos hacia otros lugares, tal vez más lejanos del problema inicial, pero que se encuentran dentro de este mapa que intentamos dibujar.

Cuando realizamos la crítica al Estado, en tanto forma de relación social, criticamos una forma que necesita acudir al elemento trascendente para legitimarse y reproducirse. Y aún así, la crítica a la necesidad de la trascendencia no implica, como algunos afirman, el desconocimiento de una práctica articuladora de lo social. En este mismo sentido, el hecho de recurrir a la inmanencia no nos conduce necesariamente a creer en alguna sustancia de lo social. ¿Qué sería entonces una nueva articulación social basada en la inmanencia? En principio no es la recurrencia a una sustancia común, como tampoco la referencia a que somos cuerpos capaces de afectar y ser afectados - pues ello no tendría en cuenta que hay un factor imposible de hacer a un lado- si así lo planteáramos tanto los cuerpos como las sustancias pecarían de ahistoricidad. Se trata de poder pensar una transformación, una radicalidad, y en ello, la relación entre lo determinado y lo indeterminado, entre lo determinado y lo determinante. Y es aquí entonces, donde volvemos una vez a más al ejercicio de deshacer esa dicotomía tan fundante como es la de estructura y superestructura.

Para intentar aproximarnos a este pensamiento es que comenzamos criticando aquella posición laclausiana que disuelve en un simple movimiento la estructura, para afirmar sólo la existencia de la superestructura. Como bien expone Agamben "...la afirmación de que la 'estructura es la superestructura' (...) es una tesis especulativa..." (Agamben, 2004:185). Y todo movimiento especulativo necesita así la figura de la *mediación*, una vez que ya se ha intentado tomar distancia de la noción de 'determinación causal'. Aún ello, podría decirse que fracasa, porque en la mediación restan las huellas del más grande invento metafísico: la causa.

Y el problema reside en que la división entre estructura y superestructura sigue siendo mantenida. Aún cuando el análisis de Laclau parece sostenerse en un único plano ontológico ('todo es discurso'), la estructura acecha desde atrás, silenciosamente, y por ello mismo la mediación se convierte en figura necesaria.

Así, para Laclau, la mediación se da entre aquel significativo vacío y aquel contenido que lo llena transitoriamente. O para ser más precisos, la relación se establece entre los diferentes particulares en lucha (puro contenido), al tiempo que lo que permite esta relación es lo mismo que posibilita la mediación, es decir, el significativo vacío de lo universal. No es difícil suponer que cada vez que recurramos a lo universal, necesitaremos de la mediación, pues ya uno presupone la otra. Así lo demuestra Lechner, con su propuesta de la necesaria referencia a una trascendencia como relación de mediación en una sociedad dividida que tiene que pensarse a sí misma.

Ahora bien, en esta exposición no pretendemos identificar la causa con la mediación. Seguramente, para salir del pensamiento metafísico era necesario atravesar por esta nueva figura, pero este no puede ser el paso final. Pues si bien es la respuesta a la pérdida de la noción de proceso cuando se separaron ontológicamente estructura y superestructura en el marxismo vulgar (Williams, 1980), este intento de recuperarlo plantea serios problemas. De ahí es que rescatamos la productividad del pensamiento althusseriano, que nos muestra a un Marx spinozista proponiendo una relación de inmanencia entre estructura y superestructura. Y para ello no hace falta ir más allá de reconocer en Marx a un consecuente materialista, es decir, no dejar lugar a duda acerca del carácter material de la ideología.

Es precisamente este carácter el que nos permite la referencia a una historicidad (ausente tanto en la sustancia como en la trascendencia), y por tanto, nos abre la posibilidad de un pensamiento de la inmanencia no sustancialista.

Entonces, pensar la forma-Estado desde el materialismo histórico y desde la inmanencia nos permite preguntarnos por una nueva forma de relación social, una articulación, que ya no

varíe sólo en el contenido sino en la forma misma. Y todo ello sin que implique volcarnos a una indeterminación total. Muy por el contrario, y siguiendo en esto a Walter Benjamin, reflexionar desde este punto implica dar cuenta de que la forma-Estado está ligada a *una* concepción de la Historia, un tiempo lineal, homogéneo y vacío, en una sucesión de pasado, presente y futuro. Es así que la crítica a esta forma requiere de una nueva historia, un nuevo tiempo, una interrupción de ese tiempo lineal que tenga en cuenta, no ya el pasado sino *lo sido*, para en ello dar cuenta de la historia que no fue, la de los oprimidos. Y esto sólo es posible hacerlo desde un tiempo-ahora que se constituya capaz de relacionarse con lo sido de forma tal que interrumpa el presente, y en esa acción, construir el futuro.

La indeterminación no está, de este modo, sólo en el futuro sino ya en el tiempo-ahora, cuando se concibe que “no hay un instante que no traiga consigo *su* chance revolucionaria” (Benjamin, año: 66). O al decir deleuziano, cuando a cada instante lo virtual tiene la capacidad de actualizarse si es que ya ha construido sus propias condiciones de actualización. Pensar así el instante revolucionario es pensar al mismo tiempo otra forma de relación social que no requiera de la trascendencia. Pues en la relación del tiempo-ahora con lo sido, en esa imagen dialéctica, es que recurrimos a la *remembranza*, para a través de ella, *redimirnos*. Una redención que ya no necesita acudir a las categorías del mundo divino como la inmortalidad (anulación de toda historia), o lo que es igual en cuanto a efectos, a esas mismas categorías trasladadas al mundo profano, es decir, la trascendencia. La redención, así entendida, no es otra cosa que la relación con lo sido, con esa otra historia, a través de la inmanencia.

Y en ese instante se interrumpe la Historia. Se funda otro tiempo. Se articula una nueva forma de relación social que no acude a la violencia de la identidad entre particulares, ni a la violencia del sacrificio impuesta por una Historia *del* pasado y una redención *en* la inmortalidad.

Tal vez sea *otra* violencia. Pues es difícil imaginar como aquel instante interruptor puede dejar de ser violento. La misma praxis debe tornarse violenta (tal vez en el sentido de radical)

si se quiere que la interrupción sea efectiva, y no se constituya en un corto desvío que vuelva a desembocar en el mismo tiempo lineal, la misma Historia.

Ahora bien, interrumpir la forma-Estado necesita de un recurso fundamental, uno que sea capaz de dar cuenta de la materialidad de las ficciones, de todas las ficciones. Y ese es la genealogía. Hacer la genealogía del Estado tal vez nos permita no sólo visualizar los valores escondidos tras la neutralidad y la universalidad de los ‘intereses generales’, sino valorar esos valores, en este caso, valorar la trascendencia. Por ello, planteamos aquí que la *praxis genealógica* tal vez nos permita entender que cuando hablamos y vivimos la forma-Estado, ella implica necesariamente la sociedad civil. Y por más que ésta sea vista como una conquista, ‘pensar lo impensado’ (otra forma), consiste en tomar una posición crítica respecto a ella. Así como Althusser leía un Marx que planteaba una relación inmanente entre estructura y superestructura, nosotros debemos pensar en una forma de articulación social que no necesite de la mediación, y para ello es necesario dejar a un lado la falsa elección entre Estado y sociedad civil.

Como una breve reflexión más, retomamos a *Imperio* de Hardt y Negri (2000). Si bien allí pretenden partir de la inmanencia, ellos tampoco logran desterrar de su razonamiento la mediación entre estructura y superestructura, de allí la noción de multitud, altamente sustancialista en sus consecuencias, y terriblemente inconducente para el pensamiento político (por ello la impolítica). El problema aquí reside en un planteamiento que propone “una estructura que adquiere para sí los contenidos de la superestructura” (Sztulwark, 2005, 10), es decir, una estructura que sólo puede ser pensada a través de, mediada por, los elementos de *otra* entidad ontológica.

Así, tanto en Laclau como en Hardt y Negri, podría decirse que existe un materialismo vulgar al acecho, aunque bien escondido, el cual estaba completamente ausente en Marx, aquel Marx que no ponía su piedra basal en la economía, sino en la noción de praxis. Y es Agamben quien mejor lo dice: “Si Marx no se preocupa por precisar el modo en que debe

entenderse la relación entre estructura y superestructura y en ocasiones no teme pasar por ‘vulgar’ es porque una interpretación de esa relación en sentido causal no es siquiera pensable en términos marxianos, lo que vuelve superflua la interpretación dialéctica que debería corregirla. Toda interpretación causal es en efecto solidaria con la metafísica occidental y presupone la descomposición de la realidad en dos niveles ontológicamente distintos.(...) Una descomposición semejante traiciona irremediabilmente la concepción marxiana de praxis como concreta y unitaria realidad originaria y esto es lo que debe oponerse a la interpretación vulgar y no una supuesta ‘concepción dialéctica de la causa y el efecto’” (Agamben, 2004: 178-179)

En pocas palabras, necesitamos hacer una genealogía de la forma-Estado que permita desarmarla, y junto con ella, a la sociedad civil. La genealogía como primer y necesario paso para interrumpir la Historia y poner en relación el tiempo-ahora con lo sido, para lograr así una verdadera redención terrenal. Un tiempo-ahora que recupere su relación con lo sido en tanto mónada (sin partes), sin división entre estructura y superestructura, es decir, siguiendo tanto a Agamben como a R. Williams, como praxis, para que en ese movimiento se constituya, ahora sí, como instante revolucionario. Praxis, entonces, como un elemento más de ese otro campo semántico que incluía la singularidad, que deja de lado la idea de la modernidad como proyecto fracasado, o lo que es lo mismo, la fragmentación que supone una totalidad a reconstituir. Praxis, como aquel concepto que hace posible que el azar vuelva a jugar en la repetición de la historia.

### **Bibliografía**

**Adorno, T.** (1975): *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.

- Agambem, G.** (2004): *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo ed.
- Althusser, L.** (1977): "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en *Posiciones*, Barcelona, Anagrama.
- Barbier, M.** (1993): "La genèse de l'Etat moderne chez Marx", *Actuel Marx*, 13, Paris (hay trad. castellana realizada por Horacio Tarcus en Cuaderno de la cátedra n° 1, Teorías Sociológicas de Estado, Facultad de Cs. Sociales, UBA).
- Benjamin, W.** (año): *Dialéctica en suspenso*, ciudad, ed.
- Bobbio, N.** (1999): *Ni con Marx ni contra Marx*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P.** (1993): "Espíritus de Estado" en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N° 96-97, marzo de 1993, pp. 49-62.
- Colletti, L.** (1977): "Introducción a los primeros escritos de Marx", en *La cuestión de Stalin y otros escritos...*, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, G.** (2002): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Deleuze, G., Guattari, F.** (1995): *El Anti-Edipo*, Barcelona, Paidós.
- Foucault, M.** (1995): *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Grüner, E.** (1995): "Foucault: una política de la interpretación" en Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Hardt, M., Negri, A.** (2000): *Imperio*, Cambridge, Harvard University Press, trad. Eduardo Sadier.
- Hegel, F.** (1975): *Principios de la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Sudamericana.
- (1987): *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Claridad.
- Holloway, J.** (1994): *Marxismo, Estado y Capital*, Buenos Aires, Tierra del Fuego.
- Laclau, E.** (1996): *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- Lechner, N.** (1985) Lechner, Norberto, "Aparato de Estado y forma de Estado", en Labastida, J. /Del Campo, M. (coords.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, Siglo XXI-UNAM.

**Marcuse, H.** (1997): *Razón y revolución*, Barcelona, Altaya.

**Marx, K.** (1974): *El dieciocho brumario*, en Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Editorial Progreso.

-(1975): "El fetichismo de la mercancía y su secreto" en *El Capital*, Tomo I, México, Siglo XXI.

-(1982): *La cuestión judía*, en *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 343-346.

-(1996): *El manifiesto comunista*, Madrid, Alba.

-(1980): *La guerra civil en Francia*, Moscú, Editorial Progreso.

-(1983): *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana*, Valencia, F. Torres.

-(2002): *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva.

**Minteguiaga, A.** (2005): "Las redefiniciones de lo público en el marco de las transformaciones del estado y sus intervenciones", en CD 1º Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario, 11 al 15 de julio de 2005.

**Rubel, M.** (1980): "El Estado visto por Karl Marx", en *Críticas de la Economía Política*, 16/17, México, (originalmente publicado en *Lexique de Marx*, Paris).

**Sztulwark, D.** (2005): "¿Puede la trascendencia configurar luchas radicales? Notas de ontología política" en *Revista Sociedad*, n° 21, edición electrónica.

**Williams, R.** (1980): *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.

**Zizek, S.** (2003): "¿Cómo inventó Marx el síntoma?" en *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI.