

La reproducción del Estado en la sociedad civil:

una mirada a una dicotomía funcional

Nuria Paola Yabkowski

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 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

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. Marx desarrolla esto en uno de sus escritos de juventud, *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*, donde 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.¹ Ante esto Marx replica: “Pero Hegel parte de la premisa del Estado ficticiamente general, de la generalidad

¹ La crítica adorniana 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.

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 los 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 presente 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. 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.

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 (y es esto último lo que será para este trabajo de vital importancia, ya que el breve ejemplo que propondremos tratará acerca de la relación entre el Estado y las asociaciones civiles de derechos humanos en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en el marco de la creación del Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado). 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

En este apartado queremos intentar aplicar el análisis teórico expuesto a un caso particular: la relación entre las organizaciones de derechos humanos y el Estado, encarnado éste en la Legislatura porteña, en el marco del proyecto de creación del Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado. Para ello retomaremos el trabajo realizado por Virginia Vecchioli al respecto, (2005). Este proyecto necesitó para su implementación la constitución de una comisión mixta llamada Pro Monumento en la que participan representantes de 10 organizaciones de derechos humanos, cuatro funcionarios de la ciudad, un representante de la Universidad de Buenos Aires y un Presidente, el cual, en ese momento (esto comenzó el 10 de diciembre de 1997 cuando el proyecto fue presentado por las organizaciones en calidad de vecinos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ya que la nueva Legislatura permitía esto con la regulación de la llamada “Iniciativa popular”) tenía la particularidad de ser tanto una víctima de la persecución política de la dictadura de los años ’70, como el vicepresidente de la Legislatura. Lo que se puede vislumbrar en este caso particular es que las categorías de “familiar” y de “legislador” dejaron de ser prescriptivas, puesto que más de una persona integrante de la comisión se identificaba con ambas, y en ciertos casos, hacían prevalecer más la condición de víctima de la dictadura (miembro de la sociedad civil) que la de legislador (miembro del Estado) para investir de mayor legitimidad a sus palabras y actos. Este leve borramiento de la tajante frontera que separa la sociedad civil del Estado es al mismo tiempo real y aparente. *Real* en el sentido que aquellas categorías resultaron no ser prescriptivas como se supone lo son desde el mismo momento en que estas dos esferas se encuentran separadas, *aparente* porque así lo demuestra la obligación que el grupo Buena Memoria (conformado por quienes se reconocen en su mayoría como ex alumnos del Colegio Nacional de Buenos Aires, que participaron en la elaboración de la nómina de ex alumnos asesinados y desaparecidos, tal es la condición de Aníbal Ibarra, Presidente de la comisión) tuvo de constituirse en asociación civil para poder participar de la comisión, revelando con ello la importancia de la intervención del Estado en la conformación de la lógica de funcionamiento de este campo: el Estado obliga a través de uno de sus mayores instrumentos, como es la esfera jurídica, a aquellos

individuos-ciudadanos que quieran participar activamente en la esfera estatal (sin pasar a formar parte de ella, como sería el caso de los que ocupan cargos políticos y funcionarios), a constituirse en una organización perteneciente a la sociedad civil, como son las organizaciones de derechos humanos (la única persona jurídica válida para aquellos grupos que quisieran pertenecer a la comisión). De esta forma, podemos ver cuán crucial es esta separación y cómo es el mismo Estado el que la promueve, sobre todo para la definición, hasta identitaria podría decirse, de lo que es una organización no gubernamental. Ella no se constituye sino como esfera separada, la división entre estas esferas es así la primera condición de existencia de estas organizaciones. Y he aquí la paradoja sólo entendida como tal si respetamos sin cuestionar esta escisión: en este caso particular donde más se revela que Estado y sociedad civil se pueden presentar como categorías no excluyentes, es al mismo tiempo donde más se clarifica la necesidad que tiene el Estado de que estas esferas se mantengan separadas. Pero como decíamos, esto es sólo una paradoja o una contradicción si no atenemos a todo el desarrollo teórico que hicimos en los apartados anteriores: el Estado como aparato impone a través de sus instituciones (en este caso, la jurídica) la separación, mientras que el Estado como forma se reproduce al interior de la sociedad civil cuando la identidad de los grupos que hay en ella se encuentra estructuralmente conformada por aquello que el mismo Estado impuso, es decir, la escisión. Cuando estas organizaciones de derechos humanos no se reconocen como miembros del Estado, sino como miembros de una asociación civil², no hacen otra cosa que reproducir esta *forma*, de allí que sostenemos la funcionalidad de esta dicotomía, y en este caso particular podemos enmarcar esta práctica dentro de lo que habíamos definido en los primeros apartados como modelo republicano. Para finalizar, cabe aclarar que este análisis no pretende ser una condena de estas agrupaciones, sino que intenta pensar los problemas que surgen a la hora de la práctica política dentro de una sociedad capitalista.

² “Dentro de 100 años nadie recordará el nombre del Jefe de Gobierno o de los legisladores, si no se ocuparon de representar al pueblo que los votó. Pero el nombre de cada desaparecido estará en el Monumento refrescando un tiempo que la sociedad no supo impedir.” (Nota de adhesión al acto de colocación de la piedra fundacional del Monumento enviada por la agrupación Hijos por la Verdad Histórica. En *No te rindas*, año 1 n° 1, marzo de 1999, citado en Vecchioli, 2005: 8) Esta frase, creemos, es una muestra de la necesidad de destacar el papel central de las organizaciones en el proyecto, minimizando la actuación de legisladores y funcionarios. En el

Bibliografía

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

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).

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.

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.

marco de este trabajo podemos leerla como un indicio de la reproducción de forma-Estado al legitimar la escisión Estado-sociedad civil.

-(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.

Mintegiaga, 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).

Vecchioli, V. (2005): “Los Derechos Humanos como ley. La constitución de familiares y legisladores como víctimas y profesionales de la política”, en CD 1º Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario, 11 al 15 de julio de 2005.

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