

Estado, sociedad civil y consenso. De la inmanencia a las prácticas del Estado

State, civil society and consensus. From immanence to State practices

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2018

Fecha de aceptación: 15 de enero de 2019

*Alberto Isaac Carral Hernández**

RESUMEN

El presente texto es una contribución a la discusión del Estado como una de las organizaciones esenciales en las sociedades contemporáneas que, con el transcurrir de la historia, ha registrado cambios discursivos, de fuerzas sociales y, por tanto, de racionalidades en su estructura organizativa. Esta es una invitación para pensarlo no sólo como una entidad monolítica, sino, sobre todo, como un conjunto de partes que interactúan con la estructura social a través de prácticas contradictorias y, al mismo tiempo, discursivamente coherentes. Visto así, se considera relevante la discusión alrededor de los usos semánticos del Estado y de la sociedad civil, ambos entendidos como espacios políticos autónomos donde el consenso opera como un instrumento eficaz en la producción y reproducción de estos espacios.

PALABRAS CLAVE: Estado, sociedad civil, consenso, discurso, prácticas.

ABSTRACT

The present text is a contribution to the discussion of the State as one of the essential organizations of contemporary societies. This organization has condensed discursive changes, different social forces and, therefore, rationalities within its organizational structure. This is an invitation to think of the State not as a monolithic entity, but as a set of individual and collective agents that often intervene through contradictory practices and, at the same time, coherent in their organizational structure. With these characteristics, the discussion around the semantic uses of the State and civil society is considered relevant, understood as autonomous political spaces, where consensus operates as an effective instrument in its production and reproduction.

KEY WORDS: State, civil society, consensus, discourse, practices.

* Instituto Mora, México. Correo-e de contacto: acarralh@gmail.com

ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL EN LOS ALBORES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA

Como categoría de análisis, el concepto Estado aparece por primera vez en *El Príncipe*, de Nicolás Maquiavelo, y de manera decisiva a partir de los contractualistas de los siglos XVII y XVIII; en específico se habla de Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau, entre los más destacados. En la filosofía política de estos tres pensadores cruza toda una cantidad de diferencias analíticas; sin embargo, comparten la idea de que sociedad civil, sociedad política y Estado, discursivamente, representan la misma entidad. Estas categorías, en consecuencia, no son vistas como contrapuestas sino como sinónimos. Para estos contractualistas, en todo caso, donde se encuentra la irreconciliable dicotomía es entre los conceptos de sociedad natural o estado de naturaleza y sociedad civil/política o Estado, en donde este último representa una superación cuantitativa y cualitativa de la primera.

En este sentido, para Thomas Hobbes el tránsito de la sociedad natural a la sociedad civil o política ocurre por voluntad, necesidad y disciplina, con el objetivo de garantizar la seguridad de la especie humana y alejarla del permanente estado de guerra que, de acuerdo con el filósofo inglés, es inherente a los seres humanos como el deseo innato de dominación que los consume. Por este motivo, la conformación del Estado es, para el autor del *Leviatán*, el elemento civilizatorio que ofrece paz y seguridad, y por el cual la sociedad abandona el estado de naturaleza en que se encuentra. En palabras de Hobbes:

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando

Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que [...] es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza (2008:137).

De esta manera, lo sustantivo del Estado en Hobbes es procurar la armonía de quienes pactan ceder su derecho a gobernarse a sí mismos siempre que se obtenga la seguridad de la que se carece en el estado de naturaleza. En esta perspectiva el Estado es un enorme y único cuerpo artificial con una sola voluntad: la del soberano, que puede ser un hombre o una asamblea de hombres con plena autorización para tomar cualquier decisión dirigida a garantizar la seguridad. En otras palabras, el poder del soberano es absoluto, incondicional e irrevocable; además, el soberano no está obligado a observar la ley y los súbditos no tienen la posibilidad de renunciar a lo pactado, salvo en dos circunstancias: (i) la dimisión del soberano y (ii) la derrota de éste frente a otro similar.

Ahora bien, cuando los individuos pactan conferir sus derechos naturales, esto es, el derecho de protegerse a sí mismos mediante cualquier medio, y cuando la sociedad natural se transforma en civil o política, la justicia y la soberanía se materializan en las leyes civiles y en la voluntad del soberano, respectivamente. En consecuencia, si la soberanía se engendra cuando la sociedad acuerda crear un hombre artificial –el Leviatán– se reconoce implícitamente que la soberanía radica, en primera instancia, en los pactantes que la delegan. Hobbes, sin embargo, en numerosas ocasiones sugiere que el soberano es el hombre o la asamblea de hombres que ejecutan las leyes civiles.

Desde la perspectiva del presente trabajo, el principal aporte de este autor al pensamiento político es el haber concebido al Estado como una entidad inmanente, es decir, como un ente político autónomo cuyo origen y ejercicio responde a la voluntad de los individuos pactantes, no a un derecho divino o cualquier otro supuesto metafísico. Con Hobbes, por consiguiente, la inmanencia del Estado obra como un giro discursivo que rechaza cualquier otro uso semántico que no coloque en el centro de la definición el consenso de los pactantes. A partir de esta contribución, el análisis político sobre el Estado, en el seno de las sociedades contemporáneas, partirá de esta premisa.

Por otro lado, la filosofía política de John Locke figura como una de las más importantes por sus reflexiones en torno a los límites del Estado. A diferencia de quienes sugieren el ciego sometimiento a un poder absoluto, este autor centra su visión en la propuesta de un poder constitucional, esto es, en la fundación de un Estado con pesos y contrapesos. Locke no es el único en realizar este planteamiento, pero sí el primero de entre los pensadores modernos. Si para Hobbes la autoridad soberana está exenta de observar la ley, para el filósofo inglés ningún contingente social puede estar excluido del cumplimiento de la misma.

Una de las coincidencias entre ambos pensadores está en la contraposición de la sociedad natural con la sociedad civil o Estado. Según el autor del *Ensayo sobre el gobierno civil*, los individuos renuncian a sus facultades, dicho de otro modo, a decidir o aplicar sanciones a quienes trasgredan la convivencia en el estado de naturaleza, pero siempre a cambio de recibir la protección de sus bienes y de su propia existencia mediante leyes justas. Siendo así, en la filosofía política de Locke el Estado es un medio que posibilita un

fin: la propiedad privada, pues el objetivo que persiguen “los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes; esa salvaguarda es muy incompleta en el estado de Naturaleza” (Locke, 2000: 118).

Mientras en Hobbes la seguridad es el *leitmotiv* que impulsa la fundación del Estado, en Locke, la protección de los bienes cumple ese mismo propósito. Sin embargo, en la filosofía política de ambos está presente el consenso como parte del proceso para la conformación del Estado, aunque por distintos motivos. En una interpretación más amplia de la noción de seguridad también se involucraría la salvaguarda de los bienes del pactante, no obstante, Hobbes es enfático en la condición de guerra permanente en que se vive al margen de la sociedad civil o Estado. Tal guerra constante atenta contra la propiedad privada y, sobre todo, contra la vida de las personas.

En tanto que para Hobbes al soberano se le ceden todos los derechos y se le autorizan todas las acciones para garantizar la seguridad; en Locke ni siquiera el derecho a la propiedad es justificación para establecer autoridades sin límites. Según su perspectiva, los ciudadanos tienen, en todo momento, el derecho de remover a su gobierno cuando las leyes sean despóticas (Locke, 2000). En su propuesta de filosofía política, la insubordinación por consenso aparece como un derecho inalienable.

Si en Hobbes el beneficio inmediato para que todos acepten regirse por leyes es la seguridad, para el otro, la salvaguarda de las propiedades constituye una garantía superior. De tal suerte que, si para el primero el estado de naturaleza es un ambiente de guerra permanente, para el segundo la sociedad natural implica libertad e igualdad, pero en un contexto de inseguridades

y sobresaltos, por lo que es necesario prescindir de esta incertidumbre.

Para Locke, el poder absoluto no detenta justificación porque es incompatible con la sociedad civil y, por lo tanto, “no puede ni siquiera considerarse como una forma de poder civil” (2000: 87). En este sentido, el rey absoluto y todos aquellos que están sometidos a su régimen se encuentran irremediamente en el estado de naturaleza. Es evidente que el principio de división de poderes introducido por este autor a la teoría del Estado constitucional –más tarde retomado por Montesquieu– es uno de los pilares del liberalismo político, que sirve de base para el principio del libre mercado, evocado por economistas como Adam Smith. Las economías capitalistas sólo lograron desarrollarse bajo la conformación de Estados robustos pero acotados a funciones específicas.

Cabe mencionar que un aspecto de importancia capital en la filosofía política de Locke –y que de manera explícita subraya– es el valor que tiene el consenso, dado que por medio de éste se logra constituir a la sociedad civil, sociedad política o Estado. El consentimiento aparece como el cimiento del Estado constitucional, el momento fundacional de la sociedad civil, pues siendo:

los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento. Este se otorga mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguardia mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad (Locke, 2000: 93).

Asimismo, asegura que “el comienzo de la sociedad política depende del consenso de los individuos para reunirse e integrar una sociedad” (2000: 101). El consenso emerge, entonces, como la materia prima para concertar un tipo de organización cualitativamente superior al estado de naturaleza. Partiendo de esta premisa, el origen del Estado que plantea Locke no es distinto al de Hobbes, sino que comparten la idea de que el consentimiento es imprescindible para elevarse a otro orden social que proteja eficazmente la vida y los bienes.

Empero, si para estos filósofos el estado de naturaleza representa una condición de guerra de todos contra todos, para uno, y de incertidumbre y sobresaltos, para otro; en contraparte, el ginebrino Jean-Jacques Rousseau propone que la sociedad natural presupone relaciones sociales pacíficas. La sociedad civil, o Estado todavía, es necesaria para el reconocimiento institucional de la propiedad privada.

En la obra *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), Rousseau señala el vínculo entre las relaciones de propiedad y la instauración del Estado. El filósofo político de Ginebra está convencido de que la fundación de la sociedad civil o Estado se logra a través de la instauración de la propiedad privada; dicho de otro modo, para éste la creación de la propiedad privada no es otra cosa que la génesis del Estado o sociedad civil. Por tanto, desde su perspectiva, el contrato social que suscriben los individuos para fundar una sociedad distinta a la natural es efectuado con miras a disfrutar de los bienes que se poseen:

La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes

carecían [...] el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee (Rousseau, 2013b: 14).

Por consiguiente, aunque el ser humano se civiliza en la sociedad política, simultáneamente, para Rousseau, en algunas coyunturas el individuo se degrada incluso por debajo de la sociedad natural. La prosperidad y la felicidad que se conquista con la instauración de la sociedad civil se pagan a sangre y fuego, con asesinatos, horrores y miserias; no obstante, los hombres optan por el disfrute de bienes, el orden y la justicia antes que por la libertad natural.

Esta decisión descansa en el problema del consenso, también visible en la obra de Rousseau, posiblemente influenciado por los contractualistas ingleses. El ginebrino coloca el acento de su análisis en la formulación del consenso, no precisamente en torno a una figura de autoridad sino sobre un contrato social, ya que para él “solo una ley, por su naturaleza, exige el consentimiento unánime: la ley del pacto social, pues la asociación civil es el acto más voluntario de todos. Nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, bajo ningún pretexto, sojuzgarlo sin su consentimiento” (2013a: 74). Por lo tanto, si la adhesión al pacto es unánime quiere decir que no cabe ningún tipo de disidencia cuando el contrato es el espíritu de la sociedad civil o Estado.

ESTADO: LA UNIDAD PARA DESAGREGAR

Se han visto hasta ahora dos ideas que este texto considera relevantes para la teoría política: la importancia del consenso en la instauración y reproducción del Estado y cómo, en un inicio, este término era discursivamente idéntico al de

sociedad civil. En cuanto al primer punto, el consenso es el elemento que dota de inmanencia al ente político autónomo pensado por Hobbes. De acuerdo con Sartori, el consenso no es aprobar sino aceptar, un “sentir en común, un sentir compartido y por lo tanto vinculante o por lo menos aglutinante” (2008:74). Siendo así, el Estado nunca habría alcanzado un carácter inmanente y autónomo sin el consenso como planteamiento principal.

La segunda idea es, quizá, de mayor complejidad pues discursivamente la noción de sociedad civil que actualmente se tiene no corresponde con las propuestas iniciales de Hobbes, Locke y Rousseau. El primer autor en sugerir la distinción de dos elementos al interior de la sociedad civil fue Adam Ferguson (2010), quien propuso observar una dimensión de carácter cívica o política y otra económica. Política y economía serían, en efecto, dos manifestaciones sociales distintas de una sola unidad social: la sociedad civil o Estado. Posteriormente, este razonamiento, novedoso para su época, fue desarrollado con mayor amplitud por la filosofía política de Friedrich Hegel.

Si para el iusnaturalismo contractualista, como se ha visto, la dicotomía es entre sociedad natural y sociedad civil/política o Estado, bajo la filosofía de Hegel, la contraposición esencial ocurre entre sociedad civil y Estado. Esta es la primera conceptualización que piensa a este último como una estructura distinta a la sociedad civil, como un ente político opuesto a la misma en un sentido dialéctico. En Hegel, la conformación de la sociedad civil representa el momento particular que desemboca en su propia superación para alcanzar el universal concreto, que es el Estado. Esto es: “el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza” (1980:

45). Posiblemente evocando la tradición filosófica de los contractualistas, sostiene que el repliegue voluntario de los miembros de una sociedad es indispensable para la posterior articulación del universal concreto.

Es decir, la particularidad alcanza universalidad cuando la sociedad civil consigue concretarse de modo ideal como Estado constitucional. En definitiva, para Hegel, la sociedad civil está subordinada y ordenada por la superación del interés particular, esto es, por la conformación del Estado constitucional, así, desde esta óptica, es sólo un momento del proceso constitutivo de la idea Estado, por lo cual aquella es una expresión dependiente y subordinada a este último. Si el Estado soluciona los problemas sociales originados por la actividad económico-corporativa, la crítica de Hegel al liberalismo clásico será porque pretende subordinar el universal concreto, es decir, el Estado, al interés particular, esto es, a la sociedad civil.

Por consiguiente, a partir de este filósofo hay un cambio discursivo en la distinción analítica entre el Estado y la sociedad civil. El primero aparece entonces como una unidad, una entidad que es pensada como totalidad, inteligiblemente distinta a la sociedad civil. Más tarde, gran parte de los teóricos liberales postularán esta distinción analítico-metodológica como orgánica, esto es, como si se produjera desde las entrañas mismas de los procesos políticos y sociales. Este punto de vista marcará, discursivamente, el tránsito de la inmanencia del Estado a la inteligibilidad de éste como una entidad monolítica.

En una interpretación más actual, Michael Mann (2007), sostiene que las principales corrientes de pensamiento del siglo pasado —liberalismo, marxismo y funcionalismo— se distinguieron por presentar una visión reduccionista del Estado al describir y explicar

su naturaleza. Tales lecturas fueron restrictivas para el debate en tanto pensaron al ente político autónomo como un apéndice o una estructura monolítica opuesta a la sociedad. Evidentemente, una categorización limitada no contribuye a conocer las relaciones que se tejen al interior del propio Estado, así como desde cada una de sus partes con determinados actores sociales en coyunturas políticas específicas. Los fundamentos epistemológicos de las teorías clásicas, además de convertir al Estado y a la sociedad civil en bloques homogéneos, perdieron de vista la relevancia del consenso para la reproducción del ente político autónomo.

Aunque no es interés de este escrito desarrollar la postura de Mann, el presente texto considera que en la medida que se discuta la compleja naturaleza del Estado habrá sobresalientes resultados para hacer asequibles las prácticas del ente político autónomo; sobre todo, porque la propuesta heurística de Max Weber continúa siendo una de las más aceptadas en las ciencias sociales para definir al Estado como:

aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el 'territorio' es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del 'derecho' a la violencia (2012: 83).

El aporte analítico de la definición anterior descansa en que enfatiza los medios antes que los fines del Estado. Weber no considera que la violencia legítima sea el único medio por el cual el ente político autónomo ejerce su autoridad, pero sí el más característico. El debate con esta

conceptualización es que no profundiza en los componentes del Estado: las relaciones que establecen entre sí los poderes, los órdenes de gobierno, los organismos públicos con la sociedad o con sectores específicos de ésta. Se piensa a la totalidad estatal como una unidad monolítica sin fisuras.

Los agrupamientos sociales impactan de modos diversos en las estructuras del Estado, cuyas partes frecuentemente actúan con propósitos enfrentados (Migdal, 2011). Por ejemplo, las redes de contrabando pueden ser combatidas por todo un conjunto de estructuras estatales y, al mismo tiempo, ser protegidas por otras partes del ente político autónomo. En estas circunstancias se observa la diversidad de prácticas del Estado, pues si bien es cierto es una totalidad, es preciso también desagregarlo para conocer las relaciones que establece cada una de sus partes con las estructuras sociales. Tales prácticas se realizan con racionalidades o moralidades específicas en cada caso, como se verá más adelante.

Como sostiene Migdal (2011), tomar la interpretación weberiana de Estado como punto de partida para el análisis solo contribuye a explicar la distancia entre el tipo ideal y las manifestaciones concretas del mismo. El tipo ideal no explica las distintas variantes estatales, incluso los casos donde se llegue a considerar que hay una ausencia o fracaso, únicamente señala la desviación de las manifestaciones concretas con respecto al tipo ideal. Estos aspectos superan el objetivo de este trabajo, aunque vale la pena tener en mente tales hipótesis para insistir en la desagregación del Estado:

Si los Estados reales se quedaban por debajo del estándar, como solía ocurrir, había que inventar todo tipo de excusas para expresar el espacio entre la práctica real y el ideal. Términos como

“corrupción”, “debilidad” y “capacidad relativa” implicaban que las formas en las que las cosas funcionaban realmente eran de alguna manera exógenas al modelo normativo de lo que son, o deberían ser, el Estado y sus relaciones con la sociedad. La comparación se hace al especificar y medir la desviación de la norma o del ideal. La capacidad del Estado se mide con una vara cuyo extremo es una variante del Estado ideal de Weber (Migdal, 2011:33).

El tipo ideal y el “énfasis en el monopolio [de la violencia] enmascara situaciones en las cuales la autoridad es fragmentaria y disputada” (Migdal, 2011:32). Abandonar los referentes empíricos por lo normativo del tipo ideal conduce a plantear desviaciones respecto del estándar siendo que, por derecho propio, cada una de las manifestaciones concretas del Estado constituye una expresión estatal. La idea de Estado como totalidad no necesita sacrificar las prácticas de éste, puesto que sus estructuras reposan tanto sobre bases materiales como simbólicas.

Pensar las partes del Estado es desagregar sus estructuras, sus agentes y, en consecuencia, sus prácticas. Esta propuesta teórica de Migdal define al ente político autónomo como un espacio multidimensional que es, al mismo tiempo, unidad o totalidad.

Las fronteras territoriales y sociales del Estado son aquello que Migdal denomina ‘imagen’. Las fronteras sociales, analíticamente, desagregan al ente político autónomo para conocer las partes que lo componen y cómo interactúa cada una con la sociedad; es decir, mediante estas fronteras se examinan las relaciones de las estructuras y actores estatales con los agentes sociales. Además, para este autor (2011), el Estado es un campo de poder marcado por el uso o la amenaza de la violencia. Como unidad, el ente político

autónomo presenta una imagen de organización dominante, coherente y presente en un territorio. Como totalidad desagregada, sus múltiples partes muestran las prácticas del Estado. En éstas, que despliegan los distintos agentes estatales en su interacción con la sociedad, aquel llega a ser imaginado por la sociedad (Gupta, 2015). La diversidad de imaginarios tiene lugar por las distintas prácticas y racionalidades o moralidades con que se presenta el Estado, mismas que continuamente reformulan sus características materiales y simbólicas.

Las prácticas del Estado colocan de relieve la riqueza y complejidad que se desprende de la interacción, negociación y conflicto de sus estructuras con los agentes sociales. Su imagen como unidad plantea fronteras territoriales —el Estado en relación con otros Estados—, así como fronteras sociales —el Estado frente a organismos sociales. Sus prácticas, por el contrario, postulan la interacción y la diversidad de reglas formales e informales que refuerzan o debilitan la imagen estatal, esto es, la forma como llega a ser imaginado entre los agentes sociales.

Es frecuente que las prácticas se contrapongan con la imagen que promueve el propio Estado, o bien, los organismos sociales. En tales prácticas se producen y reproducen las moralidades o racionalidades estatales. Esto quiere decir que, “mientras la imagen del Estado implica una moralidad singular, una manera estándar, de hecho la manera correcta, de hacer las cosas, las prácticas denotan múltiples tipos de desempeño y, posiblemente, algo de controversia sobre cuál es la forma correcta de actuar” (Migdal, 2011: 39). Las prácticas del Estado están lejos de ser meras desviaciones del estándar normativo que impone el tipo ideal, antes bien, son manifestaciones concretas que requieren ser analizadas en sí

mismas para alcanzar la comprensión del fenómeno estatal.

En efecto, las moralidades o racionalidades expresadas a través de las prácticas son el cemento que coadyuva —aunque no es la única dimensión— a la cohesión social que se produce, y puede decirse que cada una de las prácticas constituye en sí misma un tipo de moralidad en las distintas estructuras que conforman al Estado. Este es el componente material del ente político unificado, donde los agentes estatales establecen alianzas que fortalecen o debilitan la imagen de aquel, según las circunstancias particulares. Cada una de estas distintas moralidades genera diferentes tipos de consensos que, en conjunto, contribuyen a la reproducción de imágenes concretas de un Estado.

Conviene resaltar que las alianzas entre estructuras estatales y grupos sociales no son únicamente de clase, pues el ente político autónomo no es un fenómeno accesorio de las relaciones económicas. Las contradicciones sociales, sexuales o de género, religiosas, culturales y regionales configuran también, y de manera decisiva, las prácticas del Estado. Por este motivo se insiste en la necesidad de pensarlo como una relación entre individuos, grupos, clases y territorios (Hirsch, 2001), y no como una entidad monolítica aislada y contrapuesta a la sociedad civil.

Hay una relación dialéctica entre las prácticas del Estado y su imagen. Las primeras contribuyen a construir las fronteras territoriales y sociales, es decir, la imagen, mientras ésta es continuamente cotejada con las prácticas estatales y sus moralidades o racionalidades que se imaginan o promueven desde las estructuras de la sociedad civil. En las prácticas del Estado se encuentra su materialidad; en la imagen, parte de sus bases simbólicas.

No obstante, el modelo teórico de Migdal omite indicar que los agentes sociales — individuales o colectivos— son, en buena medida, quienes producen y reproducen la imagen del Estado, su componente simbólico. Dicho de otro modo, las fronteras sociales y territoriales del ente político autónomo aparecen de manera objetivada en el discurso de las escuelas, las universidades, los centros de investigación, los medios de comunicación, los mapas; así como las instituciones religiosas, profesionales, empresariales, obreras, campesinas, populares, artísticas, culturales, entre otras organizaciones.

Cabe destacar que, los agentes sociales que conforman la sociedad civil son plurales, por lo que no hay que caracterizarla como un agente contrapuesto al Estado ni con neutralidad política, sino como un espacio dentro del cual también confluyen distintos sujetos — individuales y colectivos—, quienes disputan la dirección intelectual y moral de la sociedad. Por este motivo, el teórico alemán Joachim Hirsch afirma que:

resulta totalmente equivocado suponer que políticamente existe una simple contraposición entre el “Estado” como aparato del poder y una “sociedad civil” como esfera de libertad y democracia, como se suele sostener sobre todo en las recientes discusiones acerca de la teoría de la democracia. La forma política acuña al Estado y la sociedad de igual modo. Ambos conforman una unidad contradictoria y entrelazada (2001:46).

En este orden de ideas, las organizaciones sociales que participan de esta forma política son lo que Antonio Gramsci (2010) denomina los aparatos de hegemonía privados o sociedad civil, mediante la cual se constituye, habitualmente, la dirección intelectual y moral, el consenso y la hegemonía,

a partir de una serie de elementos simbólicos y materiales. Si Migdal ofrece elementos para desagregar, analítica y discursivamente al Estado, Gramsci realiza lo propio para concebir a la sociedad civil no como un sujeto homogéneo, sino como un espacio en el cual confluyen distintos actores que disputan la hegemonía, que colaboran en la reproducción del ente político autónomo y de la propia sociedad civil.

Solo puede existir consenso en lo heterogéneo, así como multiplicidad en lo unitario. De no ser así, el consenso en la sociedad civil sería irrealizable y más bien visto como una situación social bajo la cual las prácticas de los grupos sociales son una sencilla repetición del sistema de ideas del grupo social dominante. El consenso no implica, tampoco, la divinidad de la hegemonía, es decir, la omnipresencia, pues para los grupos que resisten a la hegemonía está reservado, en el último de los casos y en no pocas ocasiones en el primero, el uso de la fuerza.

ENFOQUES CONTEMPORÁNEOS DE SOCIEDAD CIVIL

Se ha visto que, en el principio de la modernidad de la filosofía política, el Estado y la sociedad civil hacían alusión a la misma estructura organizativa. Este significado discursivo se mantuvo por casi dos siglos hasta encontrar en la filosofía hegeliana uno de los tratamientos teóricos más encumbrados para ambos conceptos. El Estado quedó plasmado en el pensamiento político como totalidad, como imagen con sus fronteras territoriales y sociales, y una moralidad o racionalidad en singular. La sociedad civil, por su parte, quedó un largo tiempo en el olvido como categoría de análisis.

Después de Hegel, el concepto ‘sociedad civil’ estuvo en desuso por más de un siglo hasta

que reapareció en los *Cuadernos de la cárcel*, de Antonio Gramsci. Este pensador italiano no solamente lo recuperó, también lo convirtió en uno de los elementos centrales de sus reflexiones (Acanda, 2002). La sociedad civil emerge conceptualmente como un espacio de consenso y conflicto propio de las sociedades capitalistas desarrolladas, para expresar relaciones sociales distintas a las que ocurren en la economía y en las instituciones políticas formales del Estado.

Gramsci establece que las estructuras de la sociedad civil construyen consensos para apuntalar un orden social, aunque también para subvertirlo llegado el caso. La sociedad civil, desde esta perspectiva, es el momento ético-político de las relaciones sociales. Ético, porque se busca llevar a los conglomerados sociales a un determinado orden discursivo, moral, intelectual y cultural. Político, porque hay una intención implícita o explícita por dirigir y ordenar a la sociedad en su conjunto. En este sentido, la sociedad civil no está disociada de la producción de imagen del Estado por medio de la interacción de sus partes, o bien, de planteamientos específicos en el discurso.

Después de Gramsci, un grupo de teóricos contemporáneos del último cuarto del siglo XX retomaron la categoría sociedad civil y la introdujeron en el debate público y en las ciencias sociales con una connotación difusa, pues explicaba diferentes acontecimientos y momentos históricos. No hay que perder de vista que este término resurge en las últimas décadas del siglo pasado, teniendo como telón de fondo una reconfiguración de relaciones de fuerza a nivel interno y externo en una gran cantidad de países, principalmente en el Este europeo, en América Latina, y en algunos países de habla inglesa.

La categoría sociedad civil entre los autores contemporáneos todavía se hizo discursivamente más confuso cuando, indistintamente, se le

atribuyeron sinónimos como ‘organización no gubernamental’ (ONG), ‘movimientos populares’, ‘tercer sector’, ‘organización de la sociedad civil’ (OSC), en abierta distinción y oposición con el Estado y el mercado (Acanda, 2002; Rabotnikof, 1999). Tampoco se debe pasar por desapercibido que, en la actualidad, las definiciones de sociedad civil portan una combinación de elementos políticamente deseables para determinados actores sociales involucrados en este espacio de relaciones:

Asistimos a una verdadera explosión en la utilización de un concepto que había sido relegado al olvido desde mediados del siglo XIX, y que ahora, en el XXI, retorna con fuerza extraordinaria, sobre todo porque viene acompañado de una considerable carga de mesianismo. [...] Se nos presenta como la tierra prometida, la solución a todos nuestros males, un espacio en el que existen y se desarrollan de manera espontánea solo las buenas cualidades (Acanda, 2002:12).

En efecto, la categoría sociedad civil reaparece en el debate público como el bálsamo de los explotados y los oprimidos, con una carga ideológica tan recurrente como su alusión. Esta ambigüedad conceptual se hace patente a partir de diversas movilizaciones populares, reajustes institucionales y gubernamentales en distintas partes del mundo. El primer ejemplo de ello ocurre en algunos países de Europa del Este, donde las movilizaciones sociales irrumpieron en el escenario político para desmontar el sistema totalitario imperante. Los casos de Polonia y Hungría son representativos en este sentido, pues imprimieron una orientación de contraposición entre un asfixiante Estado, por un lado, y una sociedad civil democrática y libertaria, por otro. De esta manera el carácter discursivo de ésta se

tradujo, en Occidente, como una expresión de anticomunismo (Acanda, 2002).

Este enfrentamiento entre Estado y sociedad civil hizo su retorno más señalado en la Europa oriental, particularmente en la ideología de la oposición polaca de mediados de la década de 1970 hasta la aparición de Solidaridad y los años posteriores (Arato & Cohen, 2000). En esta circunstancia no podía decirse que las prácticas del Estado diferían abismalmente de la imagen del mismo, pues la multiplicidad de racionalidades o moralidades en las prácticas supone una pluralidad de agrupaciones sociales con las cuales interactuar y negociar.

De forma paralela a las sacudidas políticas, institucionales y sociales en el Este europeo, en otras latitudes una circunstancia similar transcurría, pero sin el ingrediente de las movilizaciones sociales. Las estructuras económicas y políticas de países como Estados Unidos e Inglaterra sufrían transformaciones dirigidas a fortalecer la política del libre mercado por la crisis de finales del periodo de la segunda posguerra. Si bien en estos países no hubo irrupciones sociales, las variaciones son análogas en el sentido de que trastocaron sustancialmente el paradigma económico que proliferó en Occidente a la sombra del 'socialismo real', es decir, el *Welfare State*, que se configuró al concluir la Segunda Guerra Mundial, fue sustituido por el postulado neoliberal de reducir el Estado a su mínima expresión.

En el caso de estos dos países, entre otros, sí se observó una distinción entre la imagen y las prácticas del Estado. La estructura estatal llegó a ser imaginada como obesa e ineficiente, aunque no con todas las prácticas estatales aplicara tal juicio. En esta imagen, las fronteras sociales se exageraron y el ente político autónomo resultó ser la fuente de todos los males de la economía y la sociedad. El acotamiento del Estado fue llamado

robustecimiento de la sociedad civil, como un juego de suma cero.

En décadas recientes, en el discurso economicista sobre la sociedad civil y la política, alimentado principalmente por teóricos como Milton Friedman y Rose Friedman (1980), se planteó una falsa dicotomía orgánica entre lo estatal, político y público, y lo civil, económico y privado (Rauber, 2002). En este sentido, las llamadas ONG se convirtieron en interlocutoras privilegiadas de las instituciones económicas y financieras multilaterales (Rabotnikof, 1999), al grado de reducir el término sociedad civil a ONGs. Con frecuencia este tipo de organizaciones se presentan como agrupaciones o asociaciones de la sociedad civil que subrayan su carácter 'apolítico' o independiente con respecto del Estado y otros agentes políticos.

Al mismo tiempo que se procesaban reformas para el adelgazamiento del Estado y la desregulación económica en los Estados Unidos e Inglaterra, y que tenían lugar las movilizaciones populares en Europa del Este; en países de América Latina, bajo la tutela de dictaduras militares, se abrieron procesos de cambio político. A diferencia de las experiencias acontecidas en Europa del Este, Estados Unidos e Inglaterra, en Latinoamérica no se persiguió directamente el impulso del neoliberalismo o el perecimiento del 'socialismo realmente existente', sino la creación de un genuino Estado de derecho (Acanda, 2002).

En América Latina las dictaduras militares cancelaron la posibilidad de una sociedad civil auténtica, sin embargo, como categoría cobró fuerza durante los procesos de cambio político. El desarrollo de ésta en tales contextos fue posterior a las dictaduras. Las prácticas del Estado se diversificaron a medida que la sociedad civil comenzaba a activarse en los asuntos de carácter público, pues su florecimiento exige de un

régimen de libertades y de relativa autonomía con respecto al Estado.

En los tres escenarios se produjo una especie de revolución antiestatista, pues el núcleo común de estas interpretaciones, con todas sus particularidades, es el concepto de sociedad civil. En las tres manifestaciones ésta representa una esfera diferente y hasta opuesta al Estado (Arato & Cohen, 2000). La moralidad expresada en las prácticas de tales Estados vivía demasiado desprestigio como para proyectar una imagen favorable en sus estructuras, pero se pierde de vista la producción activa de consenso para imaginar un contenido político e ideológico de antiestatismo aun en contextos posteriores de mayor libertad.

CONSIDERACIONES FINALES

El Estado y la sociedad civil no solamente compartieron un pasado discursivo común de alusión a una misma entidad política, sino que también el consenso continúa siendo un factor vital en ambos espacios multidimensionales de cooperación y conflicto. Se ha visto que cada agente estatal está ligado, coyunturalmente, a diversos actores sociales y en cada una de esas interacciones existen distintas moralidades, racionalidades, que configuran las prácticas del Estado. La reproducción de las moralidades expresadas en las prácticas estatales es posible por los consensos endógenos y exógenos; es decir, las partes del Estado interactúan con organismos sociales donde, previamente, se han construido también consensos a partir de ciertas racionalidades.

Los agentes sociales se crean una imagen del Estado a partir de la interacción directa con los agentes estatales y el procesamiento de las

prácticas que observan. Esta imagen es observada, procesada y conceptualizada por los agentes de la sociedad civil, lo cual quiere decir que dichas prácticas son un componente empírico del ente político autónomo, aunque igualmente es filtrado por las racionalidades de los agentes que integran la sociedad civil.

Así como Gramsci postula la sociedad civil como un espacio social diferenciado, Migdal capta en su propuesta teórica la negociación, interacción y resistencia de las agrupaciones de la sociedad civil frente al Estado o fragmentos de éste. Precisamente es lo que constituye el atractivo de su marco conceptual, que no conduce a una visión o análisis estático del ente político autónomo que lo defina de una vez y para siempre, o bien, que sucumba a la tentación de caer en determinismos economicistas o culturalistas.

La desagregación del Estado y de la sociedad civil permite rescatar su interacción, así como destacar la generación de consensos y las moralidades que permiten imaginar al Estado. Las fronteras territoriales y sociales del ente político autónomo no prescinden de la sociedad civil, pues aquel no puede generar e imponerlas por sí mismo. De ser así, no tendría sentido hablar de prácticas estatales y de sus consecuentes moralidades pues la imagen estatal siempre sería la misma en todas sus interacciones, lo que implicaría el desvanecimiento o cancelación de la sociedad civil.

Una imagen del Estado se debilita o fortalece mediante el procesamiento de sus prácticas e interacciones desde la sociedad civil, donde yacen los canales típicos para pensar e imaginar las estructuras estatales. Este planteamiento reconoce que por medio de sus prácticas aquel genera su imagen, también la sociedad civil otorga un sentido a esa imagen, pues ésta no es una copia fiel de las prácticas estatales. La construcción de

la imagen estatal, entonces, remite a sentidos y racionalidades de la sociedad civil, pero del mismo modo a manifestaciones concretas y empíricas del Estado.

La conformación del Estado se encuentra, ineluctablemente, ligada a la construcción de consensos, a la reproducción de moralidades en las fronteras sociales y territoriales del ente político autónomo, fundamentalmente desde los organismos de la sociedad civil. La dimensión analítica de la imagen promovida por actores estatales coloca, en primer orden, las tensiones producidas desde su interior, las prácticas que configuran una serie de moralidades, incluso contrapuestas, y el dinamismo de quienes participan en su ejecución.

Cuando la categoría sociedad civil reapareció en el debate público tras una larga ausencia, se le trazó teóricamente como un ámbito homogéneo y contrapuesto al Estado; no obstante, la imagen estatal reposa en buena medida en los sentidos que se atribuyen desde la sociedad civil sin menoscabo de la imagen conscientemente producida por los actores estatales. Una interpretación que problematice y desagregue el despliegue efectivo de los agentes estatales y de la sociedad civil, podrá ser capaz de explicar dinámicas sociopolíticas y de constituir sujetos que se asuman como parte de una comunidad política.

BIBLIOGRAFÍA

1. Acanda, J. L. (2002), *Sociedad civil y hegemonía*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana "Juan Marinello".
2. Arato, A. & Cohen, J. (2000), *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica.
3. Ferguson, A. (2010), *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Akal.
4. Friedman, M. & Friedman, R. (1980), *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, México, Grijalbo.
5. Gramsci, A. (2010), *Cuadernos de la cárcel. Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos.
6. Gupta, A. (2015), "Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el Estado imaginado", en Abrams, Gupta & Mitchell (Eds.), *Antropología del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica.
7. Hegel, F. (1980), *Filosofía del derecho*, México, Juan Pablos.
8. Hirsch, J. (2001), *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, México, UAM.
9. Hobbes, T. (2008), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
10. Locke, J. (2000), *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Gernika.
11. Mann, M. (2007), "El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados", en *Relaciones Internacionales*, núm. 5. Marzo, s/p. Disponible en: <https://revistas.uam.es/index.php/relacionesinternacionales/article/view/4863/5332>, consultado el 1 de marzo del 2018.
12. Migdal, J. S. (2011), *Estados débiles, Estados fuertes*, México, Fondo de Cultura Económica.
13. Rabotnikof, N. (1999), "La caracterización de la sociedad civil en la perspectiva del BID y del BM", en *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 15, FLACSO-México, pp. 27-46.

14. Rauber, I. (2002) “Poder y Gramsci”, en Paradigmas y utopías. Revista de reflexión teórica y política del Partido del Trabajo. GRAMSCI, núm. 5, Partido del Trabajo, pp. 263-283.
15. Rousseau, J. J. (2013a), El contrato social. Principios de Derecho Político, México: Porrúa.
16. Rousseau, J. J. (2013b), Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, México, Porrúa.
17. Sartori, G. (2008), ¿Qué es la democracia?, México, Taurus.
18. Weber, M. (2012), El político y el científico, Madrid, Alianza.